Nippold, Friedrich

Handbuch der neuesten Kirchengeschichte

Bd.: 1

Elberfeld 1889

Handbuch

der

neuesten Kirchengeschichte.

Von

Friedrich Nippold.

Dritte umgearbeitete Auflage.

Erster Band.

Elberfeld, 1880.

Verlag von R. L. Friderichs.

Einleitung

in

die Kirchengeschichte

des

neunzehnten Jahrhunderts.

Von

Friedrich Nippold.

Elberfeld, 1880.

Verlag von R. L. Friderichs.

Druck: R. L. Friderichs u. Comp. Elberfeld.

Sr. Excellenz

dem Königl. Preuß. General der Infanterie

Herrn

H. von Boyen

in dankbarer Verehrung

gewidmet.

Inhalts-Verzeichniß.

Drittes Buch.

Revolution und Reaktion.

Einleitung.

Der zweite Band dieser neuen Auflage kann die bisherige Darstellung in wenig veränderter Form bringen. Die Berechtigung einer solchen zusammenfassenden Uebersicht der neuesten Kirchengeschichte, welche den bunten Verlauf der zerstreuten Einzelereignisse auf die grundlegenden Faktoren zurückzuführen versuchte, ist durch den Erfolg dargethan. Die im Jahre 1867 abgeschlossene Darstellung des religiös-kirchlichen Entwicklungsganges unseres Jahrhunderts hat sich zudem durch die nachfolgenden Ereignisse als in allem Wesentlichen zutreffend erwiesen. Die heutige Aufgabe konnte daher, was die neueste Periode selber betrifft, nicht sowohl in bedeutender Veränderung als in bloßer Ergänzung des früher Gegebenen bestehen. Eine solche Arbeit aber ist im Grunde für den geschichtlichen Forscher persönlich von geringerm Belang. Ihm kann das, was sich von heute auf morgen an Begebenheiten des Tages vollzieht, nur ein beiläufiges Interesse einflößen. Sein Horizont darf nicht in der unmittelbaren Gegenwart liegen, sondern hat Vergangenheit und Zukunft in eins zu fassen. Denn was ihm die Hauptsache sein muß, sind die großen unter der Oberfläche liegenden Strömungen, von denen die einzelnen Ereignisse nur eine dürftige Abspiegelung bieten. Wichtiger als alle Daten der Tageschronik wird ihm die Frage nach den Ursachen des Entwicklungsganges selbst sein.

Dies denn auch der Grund, daß, obgleich bereits seit mehrern Jahren eine neue Auflage dieses Handbuches wünschbar geworden war, das Erscheinen derselben sich so lange verzögerte. Es war einfach die Erkenntniß der Nothwendigkeit, die das neunzehnte Jahrhundert in kirchlicher Hinsicht bewegenden Zeitmächte auf ihre versteckteren Quellen verfolgen, auf die Keime der Saaten überhaupt näher eintreten zu können, als es in den frühern Auflagen der Fall war. Um dies zu ermöglichen, mußte denn aber dem geschichtlichen Theile in diesem ersten Bande ein einleitender vorangeschickt werden. Es ging dieser Entschluß vor Allem aus der Selbstkritik des Verfassers hervor. Grade deshalb nämlich, weil die Linien der neuesten kirchlichen Entwicklung sich als korrekt gezeichnet erwiesen, erschien ihm die Frage nach ihren Ursprüngen bisher noch zu wenig in Betracht gezogen. Zwar zeichnete schon

das bisherige erste Buch „die Resultate der bisherigen Entwicklung und das Wesen der neuen Epoche". Aber beides war nur in den allgemeinsten Umrissen zur Erörterung gekommen. Hier hieß es also in erster Reihe einsetzen und für einen umfassendern Unterbau sorgen.

Das, was der Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts ihren eigenthümlichen Charakter aufdrückt, ist der durchgängige Gegensatz zu den Idealen des achtzehnten. Die Neukräftigung des Papstthums gegenüber dem Zerfall der protestantischen Kirchen, das Hervortreten neuer Formen des religiösen Lebens neben dem Aufkommen bewußt antireligiöser Genossenschaften — alle diese Erscheinungen stehen im entschiedensten Widerspruch zu den Erwartungen der Aufklärungszeit. Um diesen Gang der Dinge wirklich verständlich zu machen, war eine immer erneute Untersuchung nach seinen Anlässen nöthig. Dabei fanden sich, wie gewöhnlich, wenn man den frühesten Keimen einer Entwicklung nachzugehen versucht, die Ursprünge dessen, was verhältnißmäßig spät in die Oeffentlichkeit trat, im Verborgenen um vieles früher. Es gilt dies in erster Reihe von dem entscheidenden Ereigniß, von welchem für die Entwicklung aller Kirchen eine neue Epoche datirt, der Restauration des Papstthums. Das Ereigniß als solches tritt erst mit dem Jahre 1814 ein. Den entscheidenden Sieg des Papstthums über die Ideen des 18. Jahrhunderts finden wir aber schon 1801 im napoleonischen Konkordat angebahnt. Ja, die Vorbereitungen, die einen so gewaltigen Umschwung ermöglichten, führen bis in den Anfang der neunziger Jahre zurück. Und je genauer man dem innern Verlauf der Dinge nachgeht, um so zahlreicher und entscheidender werden die Belege dafür, daß die Reformen stillstanden, sobald die Revolution an ihre Stelle getreten war. Die Revolution erwies sich gradezu als der Tod der Aufklärung.

So wurden denn vor Allem speziellere Untersuchungen über das Wesen der Revolution nach ihrer kirchlichen Seite erforderlich, zuvörderst über das wirkliche Verhältniß von Aufklärung und Revolution. Auch heute wird immer noch die kecke Behauptung gehört, die Revolution sei die Folge der Aufklärung gewesen. Zumal solche Persönlichkeiten, deren Studienkreis sie schlechterdings nicht zu einem Urtheil über kirchenhistorische Spezialfragen berechtigt, sind mit derartigen Urtheilen rasch bei der Hand. Es wird schwerlich einem berufenen Kirchenhistoriker einfallen, über technisch juridische Fragen ein Urtheil fällen zu wollen. Bei manchen Fachjuristen scheint hinsichtlich der religiösen Entwicklung keinerlei derartiges Bedenken obzuwalten. Wie die ungeschichtliche Vorstellung vom Bibelkanon, auf welche sich die weitaus meisten theologischen Streitigkeiten zurückführen, sich ihrerseits nicht zum kleinsten Theil darauf zurückführt, daß die Attribute des Codex juris auf die Geschichtsquellen der religiösen Tradition angewandt wurden, so hat eine umfangreiche juristische Schule über die gesammte religiöse Anschauung des 18. Jahrhunderts

eben deshalb den Stab gebrochen, weil dieselbe mit jenem Schulbegriff aufgeräumt hatte. Die Zahl der juridischen Romantiker, die auf diesem Wege konsequent bis zur unfehlbaren Kirchenautorität fortgingen und nach Rom wallfahrteten, ist seit Adam Müller's und Karl Ludwig von Haller's Vorgang ansehnlich genug. Den offenen Konvertiten, wie Jarcke, Phillips, Bernhard und ihrem jüngern Nachwuchs, sind aber auch die Stahl, Groen, Guizot in dem gleichen Kielwasser gefolgt.

Ein drastisches Beispiel dafür, wie sehr immer noch auch geistreiche und gelehrte Männer über die Ideale der Aufklärungszeit völlig in der Art der Syllabusformeln abzuurtheilen geneigt sind, hat dem Verfasser eine Rezension Herrn Professor Geffcken's über seine von der Kritik mehrfach als Materialiensammlung bezeichnete Darstellung der römischen Kirche Holland's (Deutsche Rundschau 1877, S. 164 ff.) gegeben. Hier heißt es wörtlich: „Es ist ein Irrthum, daß der Sturm der Revolution eine eben aufblühende Reform niederwarf. Die Revolution mit ihrem politischen und religiösen Nationalismus war die einfache Konsequenz der Aufklärungsperiode." Deutlicher kann es gewiß nicht an den Tag gelegt werden, daß der juridische Apriorismus mit seinem Urtheil fertig ist, ohne der unbequemen Spezialstudien zu bedürfen.

Daß der Geffcken'sche Satz völlig in's Gegentheil zu verkehren sein dürfte, steht, zumal mit Bezug auf die Entwicklung des Katholizismus, außer Frage. Das dritte Buch dieses Bandes möchte darüber wohl auch manchen voreingenommenen Leser, für den die geschichtlichen Thatsachen als solche noch eine Bedeutung haben, eines Bessern belehren. Aber mit der Aufdeckung jenes ominösen Trugschlusses ist noch wenig gewonnen. Der ganze geschichtliche Charakter der Aufklärungszeit schwebt in der Luft, wenn man nicht weiter und weiter zurückgeht auf den Ausgangspunkt der neuern Geschichte als solcher, auf die Reformation.

Den dergestalt nothwendig gewordenen Untersuchungen, über die Art der Nachwirkungen der Reformation auf die Folgezeit, kam nun aber von der andern Seite aus ein stetig verstärktes Ergebniß hinsichtlich der Gesammtanschauung über die Reformationszeit selber entgegen. Eine nunmehr bereits zwanzigjährige Quellenforschung über diese Periode mag schließlich auch das Recht geben, mit einer von der herkömmlichen Darstellung abweichenden Ansicht hervorzutreten. Um so mehr, wo das Bedürfniß einer gründlichen Korrektur der erstern gradezu in der Luft liegt, durch die übereinstimmende Klage der berufenen Historiker von Jahr zu Jahr stärker bezeugt wird.

Was längst ein Ernst Moritz Arndt und ein Bunsen über die allgemeine Unbekanntschaft mit dem wirklichen Luther geklagt hatten; was unter den nichttheologischen Historikern schon Häusser und Maurenbrecher sowie neuerdings der Amerikaner Fisher und der Dorpater Waltz fast zu gleicher Zeit

energisch betonten, ist in M. Baumgarten's Lutherus redivivus (S. 115) von kompetenter theologischer Seite dahin formulirt worden: „Die Reformation studiren heißt den Luther studiren, und eben weil dieser noch bei weitem nicht ausstudirt ist, bleibt auch die Reformation ein verschleiertes Mysterium." Wie schwierig allein schon die dem modernen Lutheranismus so einfach scheinende Aufgabe einer wirklichen Lutherbiographie, hat Köstlin's ebenso gründliche wie besonnene Forschung erst recht dargethan. Sie dürfte für die Zukunft den Ausgangspunkt einer geschichtlichern Auffassung des großen Reformators gewähren. Wie viel aber auch im Einzelnen noch zu thun, bewiesen bereits wieder die fast gleichzeitig mit dem Kolde'schen Werke über die Augustiner-Kongregation erschienenen Darstellungen Häring's über Luther's Verhältniß zur Mystik und des jüngern Lommatzsch über Luther's Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkte. Erklärt doch noch letzterer (S. VIII) mit dürren Worten: „Was aus Luther's Lehre in allgemeinem Gebrauch und landläufig ist, sind in der That nur aphoristisch verwerthete Aussprüche und Meinungen, die, zumal sie nicht selten in die modernen Parteistreitigkeiten verflochten zu werden pflegen, uns eher ein falsches als ein genaues Bild des Ganzen seiner Ideen zu geben im Stande sind." Kolde seinerseits hatte schon in seiner frühern bedeutsamen Untersuchung über Luther's Stellung zu Konzil und Kirche bis zum Wormser Reichstag (S. VII) ausdrücklich betont: „Es ist eben ganz falsch, wenn man in dem Luther jener ersten Jahre den fertigen Dogmatiker sieht, wie er mit Material- und Formalprinzip abrechnend antipäpstliche oder gar antizwinglianische Dogmen schmiedet." Noch um vieles schärfer ist die ganze Mangelhaftigkeit der herkömmlichen Abschreiberdarstellungen von Weingarten in seiner Ausgabe von Rothe's Kirchengeschichte (II, S. 519) bekundet: „daß die Geschichte der lutherischen Reformation eine ganz andere Gestalt gewinnen muß, wenn sie einmal von solchen geschrieben wird, die Luther's Schriften wirklich gelesen haben." Ja Weingarten scheut sich sogar vor dem noch schärfern Wort nicht, daß nach dem gegenwärtigen Stand der reformationsgeschichtlichen Literatur Luther als einer der unbekanntesten Schriftsteller des 16. Jahrhunderts erscheine. Heinrich Lang's genialem Lutherbilde ist mit gutem Grunde die, aus der berechtigten Reaktion gegen die unkritischen Panegyriker hervorquellende, entgegengesetzte Einseitigkeit zum Vorwurf gemacht. Aber was ist es für eine Sachlage, wenn sogar von Erlangen aus ein Lutherkenner wie Gustav Plitt (Theol. Litr. Ztg. 1878, Nr. 16) die Klage erhebt: „Es ist ein großer Schaden und eine Schande, daß so viele evangelische Theologen, die sich lutherisch nennen, mit Luther selbst noch so gar unbekannt sind und sich sehr wenig unmittelbar von ihm lehren lassen."

Die klaffende Lücke, die uns hinsichtlich der geschichtlichen Würdigung des Hauptreformators entgegenspringt, dehnt sich aber auch auf den Ursprung wie auf die Folgen der Reformation überhaupt aus. Es wird dies in dem

Zusammenhange unsres ersten Buches von selber heraustreten. Hier möge daher die Bemerkung genügen, daß es eine ebenso ernste wie unabweisbare Aufgabe war, den Versuch einer dem Gesammtumfang der Reformation Rechnung tragenden Darstellung zu wagen.

Mit dieser Aufgabe wurde es nun aber weiter ebenfalls unumgänglich, auch die ganze Zwischenzeit, von dem über Ausgangs- und Zielpunkte der Reformation gewonnenen Ergebnisse aus, zu überschauen, und zumal dem großen Wendepunkt der Spener'schen Epoche seine richtige Stellung zu geben. Wie bei der Reformation, so mußte nicht minder auch bei dem Pietismus nicht nur, wie das schon lange geschah, zwischen seiner ersten und zweiten Generation, sondern auch zwischen den Ursachen und Ergebnissen scharf unterschieden werden. Auch hier läßt der gewaltige Gährungsprozeß allerlei Niederschläge zurück, die sehr verschieden von dem sind, was die ersten Urheber beabsichtigten. Daß aber eine jahrelange Beschäftigung mit den Quellen des Arnold'schen Werkes, das trotz der allgemeinen Anerkennung seiner epochemachenden Bedeutung auf eine wirklich kritische Verwerthung seiner Baustoffe noch immer wartet, wieder einigermaßen zu einem selbständigen Urtheil über die Periode Arnold's selbst berechtigen dürfte, wird schwerlich in Abrede gestellt werden. Es genüge daher abermals der Hinweis darauf, daß diese Urtheilsweise (auf der sich unser zweites Buch aufbaut) wiederum nichts weniger als eine individualistische ist, sondern das Facit einer Reihe von Einzelforschungen kompetenter Historiker zieht.

Noch mehr als bei der Entwicklung des deutschen Protestantismus mußten sodann die von dem Verfasser wiederholt neu aufgenommenen Studien über die holländische, die englische, die amerikanische Kirchenbildung das Bedürfniß einer umfassendern Würdigung nahe legen, als diesen letztern gemeinhin zu Theil wurde. Ganz besonders unter dem grade hier sich immer wieder aufdrängenden Gesichtspunkte, wie so oft die kleinsten und unscheinbarsten Gemeinschaften die intensivste Einwirkung auf die Zukunft ausgeübt haben. Daß aber (abgesehen von den mehrfach vergönnten Einblicken in das innere Leben der verschiedensten kirchlichen Genossenschaften) der briefliche und wissenschaftliche Nachlaß eines Mannes wie Bunsen die eigene Geschichtsanschauung ebenso vertiefen und befruchten mußte, als der vertraute Verkehr mit George Bancroft, für welchen die Widmung der „Wege nach Rom" ihm schon innigen Dank ausgesprochen, liegt auf der Hand.

Drängender noch als alle solche und ähnliche Anlässe, die offiziell gewordene Auffassung der protestantischen Kirchengeschichte näher zu prüfen, mußte jedoch dem Verfasser die Nothwendigkeit einer Revision der katholischen Kirchengeschichte, besonders des 18. Jahrhunderts, erscheinen. Grade hier wollte zugleich das allseitige Ergebniß einer Reihe von monographischen Arbeiten klar gestellt werden: über das Erzbisthum Utrecht im Besondern, wie über

„die römisch-katholische Kirche der Niederlande“ im Allgemeinen, über „die Wege nach Rom“, wie über „die altkatholische Bewegung“, über „den Jesuitenorden seit seiner Wiederherstellung“, wie über „die Wiederbelebung des Hexenglaubens“ u. v. a. Die bei diesen Spezialforschungen gewonnene Anschauung ist bereits in der Begrüßungsrede zur Eröffnung der katholisch-theologischen Fakultät in Bern zum Ausdruck gekommen. Es möge daher an dieser Stelle genügen, diese Grundanschauung als eine einfach interkonfessionelle zu kennzeichnen. Nur der Wunsch, den Leser über die Motive, aus denen schließlich die jetzige Arbeit erwuchs, zu orientiren, ließ überhaupt dieser subjektiven Anlässe gedenken. Ihre objektive Ergänzung aber liegt in dem gegenwärtigen Zustande der kirchlichen Geschichtschreibung überhaupt und der Unabweisbarkeit einer durchgängigen Reform derselben. Der immer schärfer zugespitzte Gegensatz zwischen der konfessionell gebundenen Kirchengeschichte und der skeptischen oder materialistischen Kulturgeschichte zwingt mit Naturnothwendigkeit, nach einer festen Grundlegung für eine solche Würdigung der religiösen Entwicklung zu suchen, welche ein für allemal über jene Gegensätze erhebt. Diese Grundlage ist in dem Zentralpunkt des Evangeliums Jesu, in seiner Zeichnung des Gottesreiches, geboten. Aber eben dieses Evangelium ist unter allerlei dogmatischer Uebermalung begraben. Macht man endlich einmal vollen Ernst mit seinen Gedanken, so wird die gesammte Entwicklung des Christenthums in ein ganz anders helles Licht gerückt, als es bei dem bisherigen Dogmatismus, dem materialistischen so gut wie dem konfessionellen, der Fall war. Eben deshalb mußten nun aber auch die Gesichtspunkte, die hier nur hinsichtlich eines Theiles der Kirchengeschichte zur Anwendung gebracht werden konnten, wenigstens in den Grundzügen auch mit Bezug auf das Gesammtgebiet durchgeführt werden. Denn nur so ließ sich die Probe ihrer allseitigen Richtigkeit machen. Es ging dies freilich über die einem solchen Handbuche gesteckten Grenzen hinaus. Aber die diesem Bande demnächst folgenden „Grundlinien einer unumgänglichen Reform der kirchlichen Geschichtschreibung“ sind sowohl eine Rechtfertigung des hier eingeschlagenen Weges, wie eine Einleitung in den Gegenstand selbst.

An diesem Orte können wir uns somit der Beantwortung aller der Vorfragen entschlagen, die sich bei jeder Behandlung des Verhältnisses der Kirchen zum Gottesreich immer wieder in den Vordergrund drängen. Wir durften aber auch nur auf Grund jenes Unterbaues die vorhergegangene altkirchliche und mittelalterliche Phase des Christenthums, in der die Reformation viel tiefere Wurzeln hat als gemeinhin angenommen wird, hier außer Betracht lassen. Sonst hätte beispielsweise alsbald unsere Definition der Reformation als Erneuerung des Evangeliums, wobei die Bewegung des 16. Jahrhunderts zugleich einfach als die Fortführung der zahlreichen verwandten Bestrebungen des Mittelalters erscheint, einen Rückblick

auf die letztern nöthig gemacht. Dasselbe gilt von der durchgängigen Parallele zwischen den katholischen und protestantischen Kirchen. Auch die Stellung, welche der Einwirkung der andern Seiten der christlichen Kultur auf die innerkirchliche Entwicklung zugewiesen sein wollte, findet in jener allgemeineren Betrachtung ihre Rechtfertigung.

Als die Grundforderung, die an jede zukünftige Geschichtschreibung der religiösen Entwicklung gestellt werden wird, hat sich uns die unbedingte Unabhängigkeit von jedem konfessionellen Dogmatismus, das durchgängige Messen der verschiedenen kirchlichen Bildungen mit demselben Maße ergeben. Es gilt dies in erster Reihe von den einander gegenüberstehenden Kirchen als solchen, nicht minder aber auch von den innerhalb der Einzelkirchen einander ablösenden Schulen. Nur dogmatistische Rechthaberei kann es verkennen, wie mannigfach alle diese Bildungen von den Schwingungen der allgemeinen Kulturentfaltung bedingt sind. Versucht man es einmal ernstlich, die Entwicklung der verschiedenen Kirchen und ihrer theologischen Schulen von einer Periode zur andern nicht im Gegensatz, sondern in Parallele mit einander zu betrachten (und darin besteht eben die Eigenthümlichkeit unseres Versuches), so läßt sich leicht die Probe an die Richtigkeit dieser These anlegen. Der Verfasser seinerseits kann nur offen gestehn, daß er oft wie durch einen plötzlichen Lichtblick überrascht wurde, wenn sich ihm die gemeinsamen Züge in Ursachen und Folgen immer auf's Neue und oft ganz ungeahnt aufdrängten. Um nichts weniger aber will denn auch andrerseits die ganze Vollkraft der religiösen Ideen und ihre Bedeutung für das Verständniß der Gesammtkultur energisch zur Geltung gebracht werden. Eine „Einleitung in die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts" kann nicht etwa blos eine Parallele oder gar nur ein Stück dessen sein, was seiner Zeit die viel angefochtene und darum doppelt berühmte „Einleitung in die Geschichte des 19. Jahrhunderts" ihrem Leserkreise vorführte. Der Vergleich mit dem gedankenreichen Gervinus'schen Werke dürfte ebensoviel Gegensätzliches wie Verwandtes herausstellen. Der eigenen Lektüre desselben während des Verlaufs unserer Arbeit mußten wir uns ohnedem aus dem gleichen Grunde entschlagen, wie dem der nächstverwandten Werke überhaupt. Hat ein Andrer über den gleichen Gegenstand Besseres gesagt als es uns möglich wäre, so würde es uns als Unrecht erschienen sein, etwas weniger Entsprechendes an die Stelle zu setzen. Die in diesem Werke gestellte Aufgabe aber verlangte in erster Reihe die selbständige Durchführung der prinzipiellen Gesichtspunkte, die sich dem Verfasser im Laufe seiner Lehrthätigkeit stufenweise ergaben.

Trotzdem ist es grade hinsichtlich der von uns benutzten Literatur, daß die formelle Seite der folgenden Darstellung noch eine kurze Vorbemerkung erforderlich macht. Der Charakter eines Handbuchs wird gemeinhin so aufgefaßt, daß die gesammte einschlägige Literatur den Noten zufällt, und daß

dieselben zugleich zu jedem — gewissermaßen als These hingestellten — Satze der geschichtlichen Darstellung den näheren Erweis geben. Die ursprüngliche Anlage dieses Buches hatte in der That eine ähnliche Form beabsichtigt, wie sie beispielsweise in den bewährten Handbüchern des älteren Henke, Gieseler's und Hase's durchgeführt ist. Aber im weiteren Verlaufe der Arbeit erwies sich diese Gestaltung als unthunlich. Nicht blos wegen der Schwierigkeit, eine lesbare, statt einer immer wieder unterbrochenen Lektüre zu bieten, sondern ganz besonders wegen der Verschiedenheit der gestellten Aufgabe als solcher. Wo es sich einfach um ein Lehrmittel handelt, das den Stoff als solchen in übersichtlicher Fassung vorführt, ist jene Form zweifelsohne die beste. So viele Vortheile dieser Modus aber auch in jenem Fall mit sich führt, so wenig läßt er sich zur Ausführung bringen, wo die Aufgabe vorliegt, hier oder da neue Wege zu suchen. In diesem Falle will ja ebenso oft eine herrschende falsche Vorstellung beseitigt, oder, um im Bilde zu bleiben, das den freien Ausblick hemmende Gestrüpp gefällt werden, wie es eine Ehrenpflicht ist, derer dankbar zu gedenken, die den eingeschlagenen Pfad auf andern Entdeckungsfahrten gekreuzt haben. In den epochemachenden Werken der niederländischen, der englischen, der französischen Literatur, die uns oft zum Wegweiser dienten, ist denn auch nirgendwo ein Bedenken getragen, des Mitarbeiters wie des Gegners schon im Text zu gedenken. Es scheint uns aber auch gradezu eine Sache der Ehrlichkeit, die von uns aufgenommenen Gedanken Anderer nicht ohne Erwähnung ihres Ursprungs zu berücksichtigen. Dafür wird das, was sonst die Einzelnoten zu geben pflegen, in dem literarischen Anhang in der Art zu ersetzen gesucht, daß die Uebersicht über eine Literaturgruppe als solche zugleich als Basis der eigenen Ausführungen heraustritt. Zumal für die grundlegenden ersten Paragraphen war dies schlechterdings unumgänglich. Eben deshalb war denn auch hier eine eingehendere Literaturübersicht nöthig, während die späteren Paragraphen, nachdem einmal die Grundlage des Ganzen festgestellt war, nur mehr vereinzelter literarischer Ergänzungen bedurften.

Auf eine werthvolle Zugabe der ersten Auflagen mußte das umgestaltete Werk leider verzichten. Der Verfasser glaubte, nachdem das Buch selbst ein durchweg andres geworden war, nicht mehr das Recht zu haben, die Rothe'sche Vorrede, die einer jetzt mannigfach modifizirten Darstellung galt, demselben voranzustellen. Er hofft darum nichtsdestoweniger nur in noch höherem Grade sich als Schüler Rothe's erwiesen zu haben. Die aus dem Nachlasse desselben herausgegebenen „Stille Stunden" sowohl, wie das auf seinen Briefen beruhende „christliche Lebensbild" sind ihm durchweg der Hintergrund der nachfolgenden Ausführungen gewesen.

Erstes Buch.

Von der Reformation zur Aufklärung.

§. 1.

Kirchliche und außerkirchliche Betrachtungsweisen der Reformation; ethische Grundlage ihrer geschichtlichen Würdigung.

Jede geschichtliche Schilderung irgend einer Periode der neueren Zeit hängt in ihrer Richtigkeit ab von einer wirklich allseitigen Würdigung der Reformation. Alle die vielfachen Bewegungen auch der neuesten Kirchengeschichte führen in ihrer Verquickung wie in ihrem Kampfe immer wieder auf den großen Wendepunkt des sechzehnten Jahrhunderts zurück. Die Restauration des neunzehnten Jahrhunderts ist geschichtlich nur zu verstehen als der unausbleibliche Rückschlag der französischen Revolution, diese selbst jedoch wieder nur als die Folge der Kontrareformation. Aber auch die ganze neuere Entwicklung überhaupt in ihren Ursachen wie in ihren Folgen kann nur dann allseitig aufgefaßt werden, wenn man die Entwicklung der Reformation, freilich immer unter Einschluß der Kontrareformation, im Auge behält. Weder der Gegensatz von Reformation und Revolution als solcher, noch das Verhältniß der Aufklärung zur Reformation einer-, zur Revolution andrerseits, noch die, wenngleich von der Revolution heraufbeschworene, so doch in ihrer Konsequenz zugleich gegen die Reformation gerichtete Reaktion läßt sich anders als von diesem Ausgangspunkt klar überschauen. Um so weniger aber können wir uns hier der Aufgabe entziehen, wenigstens in allgemeinstem Umriß auf die Reformation in ihrem Wesen wie in ihren Ergebnissen zurückzugehen, als noch immer die verschiedensten Urtheile über diese gewaltige Bewegung selbst nebeneinander stehen.

Die Erklärung des fortdauernden Meinungskrieges ist nun wohl einfach genug. Muß doch der Gegensatz, der die ganze kirchliche Geschichtschreibung

noch immer in feindliche Lager trennt, bei der Betrachtung der Reformation in ganz besonderem Grade heraustreten. Aber auch von diesem allgemeineren Hintergrund abgesehen, kann es zu einer übereinstimmenden Beurtheilung so lange nicht kommen, wie es hüben und drüben übersehen wird, daß auf demselben Gebirgsgipfel ganz verschiedene, ja in gradeswegs entgegengesetzter Richtung verlaufende Ströme ihre Quellen dicht nebeneinander haben. Auf eine solch unbefangene Betrachtung der Dinge mußte aber die kirchliche Entwicklung grade des neunzehnten Jahrhunderts mehr hemmend als fördernd einwirken. Der kirchengeschichtliche Grundzug der ganzen restaurativen Periode ist die Wiederbelebung der konfessionellen Gegensätze. Jeder dieser verschiedenen dogmatischen Standpunkte wollte alsbald wieder als ausschließlich berechtigt anerkannt sein. Der Dogmatismus ist nun einmal, mag er diese oder jene Form tragen, das Gegentheil der geschichtlichen Anschauung, die mit gleichem Maße zu messen bestrebt ist.

Um die Möglichkeit eines so tief greifenden Rückschritts in der geschichtlichen Bildung überhaupt zu verstehen, müssen wir jedoch aus demjenigen, was hernach im Einzelnen zu zeichnen sein wird, die allgemeinen Grundzüge schon hier herausheben.

Als das Ergebniß der geschichtlichen Entwicklung wie der geschichtlichen Forschung des achtzehnten Jahrhunderts hatte es sich unzweideutig herausgestellt, daß der Kampf der verschiedenen konfessionellen Auffassungen einer gegenseitigen Duldung gewichen war. In der Würdigung der Vergangenheit war eine neutrale Zone gewonnen. In gegenseitigem Wetteifer suchte das fridericianische und josephinische Zeitalter für die Zukunft eine allen Kirchen gemeinsame Grundlage.

Aber die in die Geleise der Bartholomäusnacht zurückkehrende französische Revolution verwarf aufs Neue diese Duldung verschiedener Anschauungen. Was den sogenannten Ideen von 1789 an innerer Berechtigung innewohnt, darf zwar ebensowenig in Frage gestellt werden wie die in den früheren Zuständen liegenden Anlässe, die den furchtbaren vulkanischen Ausbruch hervorriefen. Nur zu rasch aber mußten auf dem Boden, der so oft vom Blute der Reformfreunde getränkt war, die Menschenrechte der Guillotine den Platz räumen. Zum obersten Prinzip der zur Herrschaft gekommenen Revolution wurde die verhängnißvolle Erbschaft der jesuitischen Kontrereformation, d. h. die gewaltsame Vernichtung aller, die nicht blinde Unterwerfung bekundeten. Nichts jedoch war den Männern des Schreckens verhaßter als der Gottesglaube, auf dem sich die Unabhängigkeit des Menschen dem Menschen gegenüber begründet. Nicht gegen die Mißstände der Kirchen, sondern gegen die Kirchen selber als die Pflanzstätten der Religion wurde Krieg aufs Messer geführt. Eben diese Verfolgung aber mußte — denn das religiöse Bedürfniß läßt sich nun einmal in dem Menschen, der noch nicht völlig wieder zum Thiere geworden,

schlechterdings nicht vertilgen — allen diesen Kirchen größere Kraft geben, als sie vorher gehabt. Aus der gemeinsamen Unterdrückung wieder erstehend, suchten sie bald abermals nicht bloße Duldung, sondern die alte Alleinberechtigung zu erlangen. Schon bei der Unterhandlung über jenes napoleonische Konkordat, das sich als der eigentliche Beginn des kirchenpolitischen Rückschlags abhebt, stellte Consalvi wieder den blutdürstigen Satz auf, die katholische Kirche müsse ihrem Wesen nach intolerant sein und die Glaubensfreiheit als gottlos verwerfen. Bald machte dieselbe prinzipielle Intoleranz auch in den protestantischen Konfessionen aufs Neue sich geltend. Die neue Gläubigkeit fand ihre Gewähr in der Verfluchung alles dessen, was dem vorhergegangenen Geschlechte heilig gewesen war.

Auch die kirchliche Geschichtschreibung erhielt nun aber damit ebenfalls wieder einen dogmatisch konfessionellen Charakter. In der Mehrzahl ihrer Vertreter weit hinter die reifere Erkenntniß der vornehm ignorirten Pragmatiker zurückgehend, wetteiferten die neugläubigen Kirchenhistoriker zumal bei der Beurtheilung der Reformation an Enge des Gesichtskreises.

So sah denn das 19. Jahrhundert zunächst und vor Allem den alten Streit zwischen Katholizismus und Protestantismus neu ins Leben gerufen. Ja, er wurde fast mit noch größerer Schärfe geführt, als in der ersten Phase der Reformation selber, wo man doch noch besser zu unterscheiden vermocht hatte zwischen den im Fluß befindlichen und sich mannigfach vermischenden Prinzipien als solchen, und zwischen dem Niederschlag des geschichtlichen Prozesses in den abgegrenzten Konfessionskirchen.

Nicht daß die ausgleichenden und versöhnlichen Bestrebungen der durch Revolution und Restauration gleich sehr befehdeten Aufklärung nicht noch auf mancherlei Weise in den verschiedenen Kirchen nachgewirkt hätten! Aber der oberste Einfluß in der kirchlichen Entwicklung war durch die Revolutionswirren aufs Neue dem Papstthum zugetheilt worden, das seit seiner Restauration sich abermals mit dem Katholizismus zu indentifiziren bemühte und den Protestantismus in all seinen Bildungen als fluchwürdige Häreſe verdammte. „Ohne den Papst kein Christenthum. Er allein der Wiederhersteller der durch die Revolution zerrütteten Gesellschaft. Der Ursprung der Revolution aber kein anderer als die sogenannte Reformation.“ So die Schlagwörter, die vor Allem in dem Lande der Revolution selbst, das nach all den Fieberzuckungen das Ruhebedürfniß der Erschlaffung empfand, mit der glühenden Beredsamkeit politischer Leidenschaft und religiöser Schwärmerei zur Geltung gebracht, und von dort auf die andern romanischen Völker übertragen wurden. Aber vermöge der zentralen Stellung des Papstthums konnten sie bald auch in den germanischen Ländern, in der Schweiz, in Holland, in England mehr und mehr Boden gewinnen. Speziell in Deutschland entstand eine ganze Literaturgattung, die es systematisch darauf anlegte, die Reformation und alle ihre

Vertreter in den Koth zu ziehen, eine Literatur, die viel früher anhebt und sich viel weiter erstreckt, als selbst gute Geschichtskenner annehmen.

In der Geschichte der Wissenschaft würde diese Neubelebung der alten Polemik, wie einflußreich sie auch auf die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse war, allerdings kaum der Erwähnung verdienen. Um so größere wissenschaftliche Bedeutung aber eignete einer andern Art der Kampfesführung, die, den idealen Begriff des Katholizismus dem der realen Kurialkirche gleichstellend, umgekehrt die Reformation nur als subjektivistische Kirchentrennung aufzufassen vermochte. Die Phantasien deutscher Konvertiten über die Selbstauflösung des Protestantismus, die französische, italienische, spanische Unkenntniß der Reformation als solcher mögen keiner ernsten Beachtung werth scheinen. Möhler's Symbolik wird stets zu den glänzendsten und gediegensten Leistungen der gesammten deutschen Theologie gezählt werden müssen. Noch bedeutsamer für die kirchengeschichtliche Gesammtauffassung war das, wenn auch durchweg polemisch gehaltene, so doch von der umfassendsten Quellenkunde getragene Werk Döllinger's über die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen. Aus gegen zweihundert Schriftstellern der Reformationszeit wurde hier der Beweis zu führen versucht, daß die Männer der Reformation und des ersten Protestantismus ihr eigenes Werk als ein verfehltes bezeichnet.

Je mehr dann freilich im weitern Verlauf der papalen Machtentfaltung die Ziele der römischen Kirchenpolitik neu an den Tag kamen, desto mehr hat bei den Repräsentanten des Idealkatholizismus die geschichtliche Bildung über die romantische Selbsttäuschung gesiegt. Schon bei Möhler trat, nachdem er dem persönlichen Gegensatze gegen den Protestantismus entrückt war, eine merkbare Ernüchterung ein. In noch höherem Grade galt es von der Döllinger'schen Schule, daß das Streben nach geschichtlicher Unbefangenheit ihre Arbeiten immer werthvoller gemacht hat. Obenan ist es eben die Geschichte der Reformation, welche durch die Forschungen Döllinger's und seiner Nachfolger mannigfach in ein helleres Licht gerückt wurde. Von den polemischen Zuthaten entkleidet, erschienen manche der in diesem Kreise zuerst vorgetragenen Anschauungen als wahrhaft intuitive Lichtblicke. Ueber all den trennenden Gegensätzen traten gemeinsame Ausgangspunkte und Ziele hervor. Selbst solche Forschungen, die sich nicht ohne Tendenz den parties honteuses der Reformationszeit zugewandt hatten, haben durch die quellenmäßige ruhige Methode, welche die bis dahin übersehenen Seiten des gewaltigen Gährungsprozesses archivalisch beleuchtete, für die Gesammtbeurtheilung gradezu epochemachend gewirkt. Nur darf freilich dabei nie vergessen werden, daß diese neue Anbahnung gegenseitigen Verständnisses erst allein auf dem Gebiete der strengen Wissenschaft Geltung gewonnen hat. In den Kreisen des Klerus und der von ihm beherrschten Volksmassen hat sich bisher nur die polemische

Tendenz weiter vererbt, die am liebsten die Reformation ganz aus der Geschichte ausstreichen möchte, und da sie dies nicht kann, sich wenigstens bemüht, sie ihrer religiösen Bedeutung zu entkleiden.

Nicht minder verhängnißvoll hatte nun aber die unverhohlene Tendenz, für den Papalkatholizismus wieder das alleinige Recht in Anspruch zu nehmen, auf die Geschichtschreibung des Protestantismus einwirken müssen. In leicht erklärlichem Rückschlag wurde es auch hier übersehen, wie die kirchlichen Neubildungen als solche ebenfalls nur ein individuelles Recht beanspruchen können. Der Idealisirung des konfessionell verengten Katholizismus machte eine um nichts geringere Idealisirung des konfessionellen Protestantismus den Rang streitig. Man vergaß hüben wie drüben, daß man in die streitigen Namen die gleichen Ideale des beiderseits angestrebten Gottesreichs hineinlegte. Auch auf evangelischem Boden wurde wieder wie in der Zeit der alten Polemik die spezifisch dogmatische Gestaltung der einzelnen Sonderkirchen mit der Erneuerung des religiös-sittlichen Lebens identifizirt, der vorhergegangene kirchliche Zustand aber fast nur in seinen Schattenseiten ins Auge gefaßt. Mit der gleichen Ursache hing es weiter zusammen, daß die vielen fruchtbaren Keime, die der mittelalterliche Katholizismus trotz der zunehmenden Verweltlichung seiner Hierarchie in sich gefaßt hatte, und von denen doch gewiß nicht wenige auch nach der Trennung im Schooße der alten Kirche zurückblieben, zu gering angeschlagen, oder, was fast noch übler war, an verkehrter Stelle gesucht wurden. Erst langsam konnten auch hier diese und ähnliche Einseitigkeiten überwunden werden. Wohl sind innerhalb des Protestantismus so gut wie innerhalb des Idealkatholizismus grade solche Forscher, die, um der Verkennung ihrer kirchlichen Gemeinschaft zu wehren, sich im ehrlichen Kampfe ins Auge geschaut, in erster Reihe bereit gewesen, die verschiedenen Formen des Evangeliums mit gleichem Maße zu messen. Aber die alte Verwechslung des römisch-päpstlichen und des katholisch-universellen Standpunktes hindert auch heute noch in nur zu ausgedehnten Kreisen eine unbefangene Beurtheilung. Immer wieder stößt man auf jene Art protestantischer Intoleranz, die nur in ihrer eigenen kirchlichen Form von einem Recht der Reformation wissen will, und eben dadurch der jesuitischen Alleinherrschaft im Katholizismus in die Hände arbeitet.

Nicht genug jedoch, daß sich auf diese Weise der schärfste der alten Kämpfe erneut hatte, auch die andern konfessionellen Gegensätze waren durch dieselben allgemeinen Ursachen neu wachgerufen. Eben weil die Ausgleichung der protestantischen Konfessionen untereinander, die bleibendste Errungenschaft des 18. Jahrhunderts für das evangelische Volk, in umfangreichen Kirchengebieten bis zur kirchlichen Vereinigung geführt hatte, mußte in der allgemeinen Restauration auch hier die alte Kluft erneut, ja noch vertieft werden. Wohl

war es in erster Reihe die ehrliche Ueberzeugung dogmatischer Frömmigkeit, wodurch die Wiederbelebung des lutherischen Konfessionalismus neue individuelle Bedeutung gewann. Aber in Deutschland selbst wurde sie alsbald ausgebeutet von der politischen Eifersucht gegen den führenden Staat, in welchem die Union naturgemäß auch die gewichtigste Vertretung gefunden. In dem außerdeutschen Lutherthum reichte sie der nationalen Absperrung die Hand. Die geschichtliche Auffassung als solche aber wurde auch hier in verhängnißvollster Weise dadurch beeinflußt, daß für Wittenberg so gut wie anderwärts für Rom statt subjektiver Berechtigung objektive Autorität in Anspruch genommen wurde. Die natürliche Folge war denn auch in diesem Kreise die bewußte Reaktion gegen eine unbefangene Darstellung der Reformation. Nicht blos in der Ausschließlichkeit wurde mit der römischen Auffassung gewetteifert. Auch im Tone, zumal der reformirten und unionsfreundlichen Richtung gegenüber, schien die Polemik des vorpietistischen Orthodoxismus als Vorbild betrachtet zu werden.

Es war in der Natur der Sache gelegen, daß auch dieser Form der als Geschichtschreibung auftretenden Polemik gegenüber der angegriffene Theil nicht schweigen konnte. Es entstand demgemäß auch wieder eine spezifisch reformirte Darstellung der Reformation. Der viel umfassenderen Weltstellung der reformirten Kirchenbildungen entsprechend, begründete zumal der englisch-schottische und in seinem Gefolge der wiedererstandene französische Protestantismus eine neue Verherrlichung der calvinischen Form der Reformation. An Begeisterung für ihre Ideale, aber auch an Beschränktheit des Urtheils mit der römischen und wittenbergischen wetteifernd, kämpfte eine neue genferische Schule für ihr alleiniges Recht. Ebensowenig konnte es ausbleiben, daß der anglikanische Halbkatholizismus auf dem gleichen Wege nachfolgte, und daß alle die andern Gestaltungen englisch-amerikanischer Entwicklung mit den Daten der Geschichte ihre separate Tendenz auf dem dunklen Hintergrunde aller bisherigen Kirchenbildung in hellste Beleuchtung stellten.

Auch die Wiederbelebung aller dieser für verschollen erachteten Gegensätze mußte zwar schließlich der geschichtlichen Aufklärung zu Gute kommen. Denn jede wirklich geschichtliche Untersuchung, mag der Ausgangspunkt noch so verschieden sein, bringt für die Folgezeit ihre Frucht. So wurden eben durch die neue Polemik die trennenden Formeln, welche einst die lutherische und die reformirte Dogmenbildung gekennzeichnet, in Ursprung und Wesen schärfer ins Auge gefaßt. Noch wichtiger aber war, daß allmählig fast überall eine jüngere Schule erstand, welche die Liebe für das eigene kirchliche Erbe mit Gerechtigkeit gegen den Andersdenkenden zu vereinigen suchte. Zumal von Seite der kleineren Kirchen, die schon durch ihren geringeren Umfang vor der Gefahr der Selbstvergötterung mehr geschützt waren, kamen die reichsten Beiträge für eine allseitige Würdigung der gemeinsamen Ausgangspunkte.

Aber wer dürfte sich verhehlen, daß auch innerhalb der protestantischen Kirchen als solchen zwischen den der Wissenschaft und dem Frieden gleichmäßig zu Gute kommenden Ergebnissen der berufenen Forscher und der von dem theologischen Eifer aufs Neue in die Massen herabgetragenen gegenseitigen Verbitterung eine nur zu tiefe Kluft liegt! Wer die gegenwärtige Sachlage so faßt wie sie ist und nicht blos wie sie sein sollte, der sieht zwar einen kleinen Kreis von Gelehrten, die aus Gegnern Mitarbeiter geworden sind. Aber die in den Gemeinden, unter den Geistlichen, ja selbst in der Mehrzahl der theologischen Lehranstalten vertretenen Ansichten überbieten einander an Ausschließlichkeit und Parteigeist.

Um so weniger darf es denn aber verwundern, wenn alle die theologisch-dogmatischen Darstellungen der Reformation gleichermaßen in immer weiteren Kreisen steigenden Widerwillen erregten, wenn sich mehr und mehr eine spezifisch antitheologische Auffassung auch der Reformation auszubilden begann. Es konnte das um so weniger ausbleiben, wo diese Betrachtungsweise als solche ebenfalls schon früher da war und gleichfalls nur repristinirt zu werden brauchte. Erscheint doch der erste Ursprung derselben ganz als der gleiche wie der der neurabbinischen Selbstüberschätzung auf Seite der Theologen: Gleichstellung der hierarchischen und dogmatischen Gebilde der neuen Konfessionskirchen mit der Reformation selbst. Während die Theologen in allen Lagern ihre alleinseligmachenden Produkte noch mit Feuer und Schwert anpriesen, sah bereits das Ende des Reformationsjahrhunderts selbst in der schon damals die eigentliche Mode beherrschenden Nation all dies Theologenwerk gleichmäßig verspottet. Daß die französische Spottsucht mit besonderer Vorliebe der Reformation am Zeuge zu flicken suchte, kann im Grunde gar nicht verwundern. Waren die Spötter sich doch des Rückhalts in der Masse des Volkes bewußt, dem die durch die religiöse Spaltung gefährdete Staatseinheit obenan stand. In dem Kreise jener leichtlebigen Geistreichigkeit, die alle ernstern Fragen mit Rabelais wegscherzte und Paris mit Heinrich IV. einer Messe werth fand, mußte eine so ernst religiöse Bewegung wie die Reformation, die der eigenen Leichtfertigkeit einen unliebsamen Spiegel aufstellte, von vornherein viel schlechter wegkommen, als eine äußere Kirchlichkeit, mit der man sich bequem abfinden konnte. Mit den Jesuiten konnte man sich vertragen; die Hugenotten aber wurden stets aufs Neue so lange zur Zielscheibe des Witzes gemacht, bis wieder ein günstiger Moment kam sie zu vertilgen.

Finden wir auf solche Art schon in dem Reformationsjahrhundert selbst eine freigeistig abschätzige Behandlung der Reformation, für welche die lächerlichen Seiten der lutherischen und reformirten Scholastik ein Lieblingsstoff waren, so mußte diese Tendenz im 17. Jahrhundert noch ganz andere Nahrung empfangen. Die Maßlosigkeit, mit der die protestantischen Theologen sich gegenseitig

verketzerten, führte der vornehmen Ruhe des seine inneren Gegensätze versteckenden Katholizismus zahlreiche Proselyten grade der feiner gebildeten Welt zu. Arminianer, Pajonisten, Synkretisten stellten allein schon bedeutsame Kontingente. Die geistvolle Ueberlegenheit, mit der ein Bossuet, der eben doch nicht blos Bischof und Theolog, sondern zugleich einer der ersten klassischen Schriftsteller war, die ewigen Spaltungen der Protestanten als Mittelpunkt ihrer Geschichte verhöhnte, war dem Zeitbewußtsein ganz aus der Seele gesprochen.

Das spöttische Herabsehen auf die Reformationsschwärmer blieb aber selbst dann noch herrschende Mode, als der französische Katholizismus durch die Art wie er sich von Ludwig XIV. patronisiren ließ, seinen eigenen Kredit eingebüßt hatte. Bayle's Diktionaire behandelte die kleinlichen Gebilde der reformatorischen Kirchen mit demselben feinen Spott wie den römischen Hof und den alttestamentlichen Mann nach dem Herzen Gottes. Sein Erbe aber trat Voltaire und die encyklopädische Philosophie an, in deren Werken die ganze feine Welt sich berauschte.

Gewiß trug das philosophische Zeitalter zahlreiche edlere Bestrebungen in seinem Schooße. Aber der kennt doch die Anschauungen dieser Philosophie schlecht, der es vergißt, wie sehr in ihrem Urtheil über die Reformation die nationale wie die konfessionelle Abstammung mitwirkte. Ein etwas gründlicherer Sachkenner, als die heutigen Tagesblätter, Albrecht von Haller, hat bereits in wahrhaft vernichtender Weise seinen freigeistigen französischen Zeitgenossen ein Aburtheilen über die Reformation vorgerückt, das darauf basirte, daß sie nie eine Zeile von Luther gelesen.

Aber dieses Aburtheilen hatte sich schon längst nicht blos auf Frankreich beschränkt. Unter dem Rückschlag gegen die puritanischen Religionskämpfe war während der Stuart'schen Restauration vielfach eine Art von Groll gegen den ersten Anlaß derselben entstanden. Auch diese Strömung hat nicht blos, zumal in der Hofluft, zahlreiche Konversionen geschaffen, sondern zugleich von Hobbes' und Bolingbroke's Tagen an die ganze Folgezeit bedeutsam beeinflußt. Was man Deismus zu nennen pflegt, hat freilich wieder sehr verschiedene Seiten. Aber die fortdauernde Existenz einer der Reformation antipathischen Anschauung läßt sich in weiten Kreisen Englands und Schottlands so wenig verkennen, wie die aus den gleichen Tagen datirende abschätzige Beurtheilung der Anfänge des Christenthums oder der Wunder- und Weissagungsfrage.

Dem Volkscharakter entsprechend, war es zumal in dem Gewande philosophischer Geschichtschreibung, daß sich derartige Ansichten Bahn brachen. Eben deshalb mußte jedoch eine Geschichte Englands wie die von Hume auch dort Anklang finden, wo man dem bloßen Witz unzugänglich gewesen wäre. Grade Hume aber war nichts mehr verhaßt als der Fanatismus und die religiöse Engherzigkeit seiner puritanischen Landsleute. Schon als torystischer Aristokrat sah er wie aus einer heiteren Höhe auf die armseligen Schwärmer herab.

Wohl war ihm aller Religionseifer als solcher im Grunde gleich sehr zuwider, mochte er in Kreuzfahrern und Mönchen oder in Calvinisten und Covenanters sich zeigen. Aber schon die von ihm behandelte Periode brachte es mit sich, daß der Ausfluß seiner Antipathie besonders die Schöpfungen der Reformation traf.

Nicht blos in dem Frankreich und England des 18. Jahrhunderts jedoch regte sich eine von dem „Bonzenthum" in jeder Form abgestoßene Anschauung, die eben deshalb ganz darauf angelegt war, selbst in Luther's und Calvin's gewaltigen Persönlichkeiten weniger die großartigen als die kleinlichen Züge herauszugreifen. Auch die Periode der deutschen Aufklärung zeugte naturgemäß eine von der alttheologischen grundverschiedene Auffassung der Reformation. Oft genug ist es schon damals dazu gekommen, daß über den fast nirgends mehr geleugneten Schattenseiten die bleibenden Errungenschaften völlig vergessen wurden.

Es war ganz aus dem Geiste der Zeit herausgeredet, wenn auch im protestantischen Deutschland der Satz aufgestellt wurde: bei der Vergleichung zwischen dem Guten, das die Reformation bewirkt und dem Bösen, das sie hervorgebracht habe, müsse es zugestanden werden, daß der daraus erwachsene Vortheil theuer genug erkauft worden sei. Vom politischen Standpunkte ließ sich schlechterdings nichts gegen eine Auffassung einwenden, welche die Ursachen der furchtbaren Religionskriege, die unmenschliche Wuth der Theologen so gut wie die die theologischen Händel ausbeutenden Staatsabsichten der Fürsten, mit der Reformation selbst in Verband brachte. Die Erfahrungen aller Jahrhunderte der Kirchengeschichte waren ohnedem ein weiter Horizont für die von derselben Urtheilsweise eingegebene These: „Welch ein Blutvergießen, welches Menschenwürgen, um nur einiger Glaubensartikel entbehren zu dürfen!"

In der Zeichnung dieses „nichttheologischen" Standpunktes sind wir schließlich eigenen Aussprüchen desselben preußischen Königs gefolgt, der doch im siebenjährigen Kriege nicht blos um die Grenzen seines Staats, sondern vor Allem um das Erbrecht der Reformation gekämpft hat. Die Schule Voltaire's läßt sich in manchen der zahlreichen Erörterungen Friedrichs des Großen über die Reformation überhaupt nicht verkennen. Trotzdem ist es derselbe Friedrich der Große, der, wie er überhaupt alle von Andern empfangenen Anregungen selbständig vertiefte, so gegenüber der französischen Verkennung der Triebkräfte der Reformation ihre weltgeschichtliche Bedeutung mehr als Einer vor ihm herausgekehrt hat. Seine Unterscheidung dieser bleibenden weltgeschichtlichen Ergebnisse von allen zeitweiligen theologisch-kirchlichen Niederschlägen des gewaltigen Gährungsprozesses wird uns vielfach im Folgenden leiten. Aber es darf darüber eben doch nicht verkannt werden, daß sein Zeitalter als solches mehr von der französisch-katholischen als von der deutsch-protestantischen Auffassung der Reformation in sich trug. Das mitleidige Herabsehen auf die letztere von dem höheren philosophischen Standpunkte, den man selber einnahm,

war auch in dem Geburtslande der Reformation Mode geworden. Es ist ein außerordentlich bezeichnender Umstand, daß der vorgeschrittenste Kirchenhistoriker der Aufklärungszeit*) es für nöthig erachtete, die Reformation gegen Vorwürfe zu schützen, die nicht sowohl eine fortschrittliche als eine rückschrittliche Tendenz in ihr finden wollten. Selbst solche alten Mißdeutungen, wie die, durch welche man am Hofe Leo's X. sich über den Ernst der Sachlage getäuscht hatte, die Zurückführung des gewaltigen Geisteskampfes auf Ordensrivalität oder scholastisches Gezänke, wurden noch immer neu nachgebetet, während gleichzeitig bereits die entgegengesetzten Vorwürfe laut wurden, welche die Reformation als den Anfang der Revolution, der Auflehnung gegen jede göttliche und menschliche Autorität bezeichneten.

So also schon in einem der Wiederbelebung der konfessionellen Streitigkeiten noch abgeneigten Zeitalter. Braucht es da noch einer Erklärung, daß in einem Jahrhundert, wo die letztern selbst wieder die Tagesordnung bestimmten, der pfäffische Zelotismus den antipfäffischen schuf? Grade weil die Machthaber der Restaurationszeit mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln die „philosophischen" Ansichten, in welchen sie die letzte Ursache der Revolution sahen, aus der Welt zu schaffen versuchten, wurde die geistige Atmosphäre nur um so intensiver von ihnen erfüllt. Je mehr die allgemeine Weltanschauung der gebildeten und halbgebildeten Kreise mit den Vertretern der ausschließlich religiösen Bestrebungen in Konflikt kam, um so absprechender wurde das allgemeine Urtheil über jede religiöse Bewegung, und damit auch über die Reformation. Die Motive, die Strauß nach seinem eigenen Zeugniß behinderten, ein Leben Luther's zu schreiben, waren nichts weniger als ihm eigenthümlich.

Heute sind es nun aber nicht etwa blos Wiederholungen alter Vorwürfe oder Spöttereien, die den konfessionell dogmatischen Darstellungen gegenübergestellt werden. Wir haben es vielmehr mit quellenmäßig gelehrten ideenreichen Werken zu thun, die um ihres Inhaltes wie ihrer Form willen auf die weitesten Kreise einen Einfluß ausgeübt haben, wie ihn die ins alte Geleise zurückgekehrte theologische Phrase nie erreicht hatte. Galt dies schon von einer Reihe von Werken des französischen Sprachgebiets, so noch mehr von den neuern weltberühmt gewordenen Schriften britischen und amerikanischen Ursprungs. In engem Zusammenhang mit der gesammten sogenannt naturwissenschaftlichen Weltanschauung, der gegenüber die herkömmliche Apologetik sich waffenlos erwies, hat sich denn auch in Deutschland eine Geschichtsanschauung gebildet, welche dem religiösen Element in der Geschichte überhaupt immer weniger ein selbständiges Recht zugesteht.

*) Henke: Allg. Gesch. der christl. Kirche III. (1791) S. 3. 4; unter Hinweis auf Schmidt, Risbeck, Pezzl 2c.

Das Publikum der Börsenorgane, der illustrirten Unterhaltungsblätter, der popularisirten Naturphilosophie ist systematisch mit der Anschauung erfüllt worden, daß die Religion Priesterbetrug und die Theologie als solche das Gegentheil wahrer Wissenschaft sei. Die außerordentlich regsame und auf dem in der That bedeutsamen Aufschwung der jüdischen Wissenschaft basirende jüdische Literatur wetteifert mit dem europäischen Buddhismus darin, die Selbstauflösung des Christenthums zu dokumentiren. Die sozialdemokratische Tendenz predigt nicht blos Krieg den Palästen und Kirchen, sondern verkündigt grade mit Bezug auf die Reformation mit solcher Konsequenz die alten jesuitischen Trugschlüsse, daß man mit der Erklärung einer blos indirekten Beeinflussung nicht mehr weit reichen dürfte.

Mit dem Hinweis auf die Fehlgriffe dieser Tendenzen ist aber wenig geholfen, wenn nicht vor Allem die eigenen Fehlgriffe erkannt werden, die das Aufkommen jener selber erst möglich gemacht haben. Man darf nicht länger blind dafür sein, daß die herkömmliche dogmatistische Formulirung der Kirchengeschichte und vor Allem der Reformationsgeschichte sich schlechterdings nicht länger behaupten läßt. Selbst abgesehen von den ungenügenden und einseitigen Quellenstudien, deren nur zu viele theologische Darstellungen sich schuldig gemacht, bedarf die gesammte Konstruktion der Reformationsgeschichte einer viel umfassenderen Basis. Nur die Befreiung des Blicks von jeder dogmatistischen Beschränktheit, sei es eine konfessionelle, eine philosophische oder eine materialistische, setzt in den Stand, die religiöse Seite der menschheitlichen Entwicklung in ihren mannigfach wechselnden Gestaltungen unbefangen zu würdigen. Man darf dabei nie vergessen, daß auch in den einseitigsten, in den entgegengesetztesten Urtheilen richtige Gesichtspunkte verborgen sein können, die eine allseitige Betrachtung nicht außer Acht lassen darf.

An Beiträgen für eine solch allseitige Würdigung der Reformation, welche ebenso sehr alle religiös-sittlichen Mächte in ihrer Eigenthümlichkeit anerkennt, als sie sich von jeder dogmatistischen Ausschließlichkeit fern hält, fehlt es nun schon in der deutschen Literatur nicht. Die ganze Reihe hervorragender Universalhistoriker, die die Gesammtentwicklung seit jener Zeit ins Auge gefaßt, haben jeder für sich die wichtigsten Anregungen gegeben. Und in der gleichen Zeit, wo die deutsche Theologie jenem Stagnationszustande verfiel, der eines der traurigsten Kapitel der neuesten Kirchengeschichte bildet, und dessen Folgen erst theilweise zu Tage getreten sind, ist die von dem Mutterlande der Reformation ausgegangene kirchengeschichtliche Forschung über die Reformation anderswo eine um so regere gewesen. Es sind reiche Errungenschaften, die wir der französischen, der englischen, der amerikanischen, vor Allem aber der niederländischen kirchengeschichtlichen Arbeit verdanken.

Von dort zu lernen, soll man sich auch in Deutschland nicht schämen. Um so weniger, wo ja gleichzeitig hier selbst die mächtige Anregung hinzutrat, die von dem Boden der Ethik aus auch die kirchengeschichtliche Entwicklung besser verstehen lehrte. Die für die gesammte Theologie einen neuen Grund legenden Anschauungen Rothe's über Kirche und Staat werden nur dann richtig gewürdigt, wenn man sich vergegenwärtigt, wie der Begriff der Kirche ihn vom Beginn seiner Studienzeit an mehr als irgend einen andern Theologen beschäftigt, wie vor Allem aber der lange Aufenthalt in Rom sein Auge für den Unterschied von Katholizismus und Protestantismus, und damit auch für die allseitige Bedeutung der Reformation geschärft hat. Im vollen Gegensatz zu der herkömmlichen Unkenntniß des Katholizismus bei den protestantischen Theologen und zu den auf dieser Unkenntniß sich aufbauenden blassen Theorien beruht Rothe's Urtheil auf der genauesten Beobachtung und Erfahrung. Grade dem Verständniß der Reformationsbewegung aber kommt die auf dieser Basis durchgeführte Unterscheidung des ausschließlich Religiösen und des Religiös-Sittlichen in erster Reihe zu Statten. Dadurch, daß die Reformation als der Beginn des Uebergangs aus der ausschließlich religiösen in die religiös-sittliche oder aus der kirchlichen in die staatliche Gestaltung des Christenthums erscheint, lösen sich die Probleme, die in dem Unterschied zwischen ihren ursprünglichen Zielen und ihren wirklichen Ergebnissen liegen.

§. 2.

Allgemeiner Charakter und Umfang der Reformation als Erneuerung des Evangeliums.

Es ist eine doppelte Aufgabe, die sich von der auf dem Boden der Ethik gewonnenen Basis für die geschichtliche Darstellung der Reformation stellt. Auf der einen Seite gilt es die Reformation als selbständigen Faktor der allgemeinen Kulturgeschichte verstehen zu lernen, auf der andern die aus ihr hervorgegangenen kirchlichen Bildungen als solche zu würdigen.

In ersterer Beziehung ist auch die Reformation nur ein Theil der allgemeinen Umgestaltung, auf der die Neuzeit beruht. Das Wiederaufleben der Wissenschaft, das Aufblühen der Kunst, die gewaltigen Entdeckungen, die großartigen Erfindungen gruppiren sich insgesammt um die religiöse Befreiung. Auch diese selber kann daher nur dann in ihrer ganzen Bedeutung verstanden werden, wenn sie nicht einseitig aus dem geschichtlichen Zusammenhang herausgerissen wird, sondern wenn alle gleichzeitigen Bewegungen in ihrem Neben- und Aufeinanderwirken mit ins Auge gefaßt werden. Nur dadurch tritt die religiöse Bewegung denn auch in ihrem eigenthümlichen Charakter zu Tage, den sie ihrer speziellen Sphäre, dem christlichen Gewissen entnimmt.

Das Wesen der Reformation ist die Wiederherstellung der unveräußerlichen Rechte dieses Gewissens, d. h. die Rückkehr zum Evangelium des Herrn selber. „Nichts, was außerhalb des Menschen liegt, sondern der eigne, innere Zustand des Menschen bestimmt seinen religiösen Werth" — das ist wie die Grundthese der Opposition Jesu gegen den Pharisäismus, so auch der Grundgedanke der Reformation. Sie verdankt ihren Ursprung weder philosophischer noch dogmatischer Spekulation. Sie kann ebensowenig aus der humanistischen Bewegung, noch weniger aber aus dem Zusammentreffen allerlei größerer und kleinerer Umstände, die außerhalb des religiösen Gebietes liegen, erklärt werden. Gewiß wird kein Kenner der Reformationsgeschichte läugnen, daß für die Verbreitung der Reformation (so gut wie für die Ausdehnung der Kontrareformation) sehr verschiedene Beweggründe, auch solche, die nicht von religiöser Art sind, mitgewirkt haben. Aber alle diese fremden Bundesgenossen würden nichts Wesentliches ausgerichtet haben, wenn sie nicht unter dem Panier des verletzten religiösen Gewissens gekämpft hätten. Die Hauptursache der großen Kirchentrennung bleibt „der Drang nach Trost und Beruhigung der in dem bestehenden Zustande der Kirche verwirrten Gewissen" — Worte, die wir mit unbedeutender Veränderung unaufhörlich aus dem Munde derer hören, die damals die Forderung der großen Reformkonzilien des vorhergehenden Jahrhunderts nach Reform der Kirche an Haupt und Gliedern neu aufnahmen.

Diese Forderung nach Trost und Beruhigung der Gewissen hat als solche schlechterdings nichts mit den Schablonen irgend welcher Dogmatik zu thun. Sie tritt uns ganz in gleicher Weise in gradezu entgegengesetzten Kreisen entgegen. Wir finden sie ebensosehr dort wo das Ideal der katholischen Kircheneinheit jede Betheiligung an einem Schisma verwerfen ließ, wie dort wo man kein andres Mittel der Hülfe mehr übrig sah als in der definitiven Trennung der Kirche von der römischen Kurie. Sie fehlt endlich ebensowenig bei denjenigen, die weder in den Zuständen des katholischen noch des protestantischen Kirchenthums ihr Gewissen beruhigt fanden und in die mancherlei Verzweigungen des Separatismus hinein gedrängt wurden. Wer die religiös-sittliche Bewegung jener gewaltigen Zeit auf den engen Raum der protestantischen Kirchenbildungen einschränken will, der hat nie selbst aus ihren echten Quellen geschöpft.

Daß die ursprüngliche Reformationstendenz weit über die Kreise der spätern protestantischen Konfessionskirchen hinausgriff, beweisen sofort die bedeutsamsten politisch-kirchlichen Akte aus der Zeit ihrer Hochfluth. Noch ein Jahr nach der Achtserklärung Luther's durch Kaiser und Reich hat der Nürnberger Reichstag von 1522 seine Gravamina im Namen sämmtlicher Stände gestellt. In der Schweiz erklärten die katholischen Orte noch 1525 ihre Zustimmung zu den wichtigsten Punkten der praktischen Kirchenreform.

Sogar die eifrigsten Gegner der Kirchentrennung wie Herzog Georg und das bairische Brüderpaar verlangten so scharf wie nur einer der reformatorisch vorgehenden Fürsten Verbesserung der das Volksgewissen verletzenden Zustände der Kirche. Noch um Vieles mehr gilt dies von Ferdinand I und Maximilian II. Ja, je genauer man die Ursachen erkennt, an denen die Bestrebungen Papst Hadrian's VI scheiterten und scheitern mußten, um so mehr wird man seine Erkenntniß wie sein Bestreben zu den reformatorischen Seiten seiner Zeit rechnen. Und wer, der Michelangelo's Briefe und Sonette kennt, wird den Schöpfer der gewaltigsten Kunstwerke Roms nicht unter die Männer zählen, in welchen auch der religiöse Reformationsgeist kräftig sich regte?

Aber auch von den Vertretern der Wissenschaft gilt das Gleiche. Auch hier nichts verkehrter, als wenn man die Forderung nach Beruhigung des verletzten Gewissens nur unter denen suchen wollte, die einer der protestantischen Kirchen sich anschlossen. Ein Historiker wie Aventin, der selbst in der alten Kirche verblieb, bezeugt um nichts weniger den Standpunkt des Reformverlangens gegenüber der Verderbniß der Kirche, als der jeder konfessionellen Beschränktheit gegenübertretende geniale Sebastian Franck. Vor allem aber darf man nicht übersehen, wie die gewaltige humanistische Bewegung, die ihrem Ausgangspunkt nach weder Rom noch Wittenberg noch Genf untergeordnet sein wollte, in der Praxis zwischen Protestantismus und Katholizismus sich theilte, ja wie grade die leitenden Führer dem letztern verblieben. Dürfen aber Männer wie Reuchlin und Erasmus, wie Wimpheling und Pirkheimer, wie Crotus und Glarean, wie Witzel und Thamer, wie Cassander und Gropper, wie Amerbach und Zasius deshalb, weil sie sich der Alleinherrschaft Luther's nicht unterordnen wollten, als Vertheidiger der römischen Korruption angesehen werden? Doch gewiß ebensowenig wie die andern ihrer Genossen, die der Zwingli'schen Reformation beigetreten, mit der calvinischen so offenkundig zerfielen, wie Castellio und Bibliander, oder solche Ireniker Melanthonscher Art wie Bischof Pflug.

Was von den gelehrten Kreisen des Humanismus gilt, gilt um nichts weniger von der volksthümlichen Richtung der Mystik. Ihr edelster Vertreter, Staupitz, vermag sich persönlich nicht über die Furcht vor dem Schisma zu erheben. Dem Gewissensstandpunkt aber, zu dem er selbst seinen Martin einst hingeführt, ist er darum nicht untreu geworden. Die Mystik als das Streben nach der unmittelbaren Gemeinschaft mit Christus war ihrer ganzen Natur nach über den Gegensatz der äußeren Kirchen erhaben. In der einen wie der andern hat sich darum stets wieder eine mystische Opposition gegen den Orthodoxismus geltend gemacht, auf katholischem Boden in den besseren Regungen des Quietismus, auf protestantischem in den zahlreichen Verehrern der Weigel, Böhme und ihrer Genossen. Selbst die außerkirchliche Mystik aber,

so oft sie auch als „Deformation" bezeichnet oder in das Kapitel der „Sekten und Schwärmer" versetzt werden mag, hängt auf's engste mit dem ursprünglichen Reformationsgedanken zusammen. Hinsichtlich Schwenkfeld's hat das schon Spener erkannt. Auch die Bewegung jedoch, welche die Kindertaufe nicht in der Bibel begründet finden konnte, läßt sich nun einmal nicht von derjenigen trennen, die den lutherischen und reformirten Protestantismus hervorrief. Es sind nichts weniger als zwei verschiedene Erscheinungen unabhängig nebeneinander, die nur zufällig in Wittenberg wie in Zürich neben der Kirchenverbesserung hergingen. Sie stimmen auch nicht blos in der Verwerfung und Bestreitung der römischen Verkehrtheiten überein, sondern sie wurzeln in einem und demselben Boden. Der Geist, der sich in den ungestümen anabaptistischen Tendenzen offenbart, erscheint nur als der rohe und unbearbeitete Grundstoff, der durch die gewaltige Hand der Reformatoren nach ihren individuell gestalteten Idealen umgeformt wurde. Die Ursachen der Trennung beider Richtungen liegen auch nicht blos im Stürmen der Zwickauer, im Ehrgeiz Karlstadt's, im Aufruhrgeist Münzer's und Grebel's. Wir finden in den täuferischen Kreisen schon außerordentlich früh eine Kritik der Ergebnisse der Reformation von dem eigenen Gewissensstandpunkt der Reformatoren. Denn was ist es anders, wenn sich schon 1523 die Behauptung vernehmen läßt, daß die Lutheraner im Widerspruch mit dem Evangelium den Glauben einseitig betreiben und nicht genug auf die Sittlichkeit drängen, oder wenn einer der frühesten deutschen Märtyrer bekennt, die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein werde von dem Volke mißverstanden und mißbraucht, müsse auf diese Weise einen für die Sitten schädlichen Einfluß ausüben?

So wenig wie den Baptismus darf man die sozialen Forderungen, die sowohl in der Adelsbewegung wie im Bauernkriege geltend gemacht wurden, und die im Anfang ebenso besonnen und maßvoll waren, wie sie später über das Ziel hinausschossen, als der Reformation heterogene Elemente desavouiren. Wer das thut, der vergißt vollständig, daß auch in fast all den Reichsstädten, wo die kirchliche Reformation siegte, ein politisch-sozialer Umschwung damit verbunden war. War doch der Grundgedanke; von dem alle diese sozialen Neuordnungen ausgingen, wie ein eifriger Vertreter des lutherischen Konfessionalismus neuerdings lebendig geschildert, die höhere ethische Würdigung der Arbeit*).

In dem weiteren Verlauf des gewaltigen Gährungsprozesses, der durch Luther's Auftreten erzeugt wurde, sind die einzelnen Elemente auseinandergetreten. Daß sie aber in den Anfängen der Bewegung aufs engste mit einander verbunden waren, tritt nirgends deutlicher als in denjenigen Gebieten zu Tage, wo die ursprüngliche Reformation der gegnerischen Unterdrückung völlig erlag,

*) Uhlhorn: in seinem Vortrag über Evangelium und Arbeit.

so daß die spätere kirchliche Gestaltung nicht mehr daran anknüpfen konnte. So schon in Baiern, in Tyrol, in Mähren, in den rekatholisirten Schweizer Kantonen, zumal aber in Holland, wo die seit dem Jahre 1531 zurückgedrängte erste Reformation, die auf Erasmus, Zwingli und Luther sich gründete, ein von der zweiten calvinischen Reformation grundverschiedenes Bild bietet. Nebeneinander stehen hier der fromme Jurist Hoen in Delft, der Luther Wessel's Werke gesandt hat und Zwingli den ersten Anstoß zu seiner Abendmahlslehre darbot, die zahlreichen Schüler des Johannes Pistorius und Wilhelm Gnapheus in Haag, die humanistischen Kreise von Dordrecht und Groningen, der im Beginn seines Auftretens ganz der allgemeinen Reformationsbewegung hingegebene Joris. Aehnlich ist es mit den ersten Anfängen der englischen Reformation, die, auf Wiklef's Basis weiterbauend, dem Zorne Heinrich's VIII noch ganz anders verfiel als die seiner Suprematie widerstrebenden Freunde des Thomas Morus. Der noch im Kerker von Vilvorde an seiner Bibelübersetzung weiterarbeitende William Tyndale, dem nicht ohne Grund grade ein Quäkerkreis seinen schönen Denkstein gesetzt hat, gehört in nicht minderem Grade wie Cranmer und seine bischöflichen Genossen zu den Blutzeugen der ersten englischen Reformation. Nicht anders stand es im Rheinland, wo die von zwei Kölner Erzbischöfen versuchte Reformation sich auf eine Reihe früherer Ansätze stützen konnte. Jener Gerhard Westerburg von Köln, der nach seiner ersten Schrift den Namen des Doktor Fegfeuer behielt, hing mit Wittenberg nicht minder zusammen wie mit Zürich und den reineren Vertretern des Anabaptismus. Die zahlreichen Schriften des Grafen Isenburg zeigen in demselben Köln einen der frühesten Mittelpunkte der alle Stände des deutschen Volkes gleich sehr erfüllenden Bewegung. Aber auch die ersten Märtyrer des evangelischen Rheinland, Flystedt und Clarenbach, standen im engsten Verband mit jenen Wassenbergern welche die Münster'sche Reformation ihres kirchlichen Charakters entkleideten. Einer der gründlichsten Kenner der rheinischen Reformationsgeschichte*) hat es mit gutem Grunde betont, eine wirkliche Geschichte der Reformation dieser Lande sei erst dann zu erwarten, wenn der Zusammenhang derselben mit dem Vorwärtsdrängen des Baptismus festgestellt sei. Aber es gilt das nicht blos von diesem Einzelgebiete. Der hervorragendste der die montanistischen Ideale neu aufnehmenden Propheten ist und bleibt Melchior Hofmann. Bevor er seine apokalyptischen Wanderzüge begann, hatte er die livländische Reformation angebahnt.

Nur aphoristische Andeutungen sind in solch allgemeiner Ueberschau möglich. Aber es liegt ohnedem auf der Hand, ein wie völlig verschiedenes Ergebniß derjenige gewinnt, der sich in die Quellen der ursprünglichen Bewegung vertieft und derjenige, der nur von dem spätern Niederschlag etwas weiß.

---

*) Bouterwek: Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins I S. 280.

Wenige haben heute noch eine Ahnung von dem gewaltigen religiösen Leben, das auch in denjenigen Kreisen pulsirte, welche die neuen Konfessionskirchen späterhin ausstießen. Wer aber auch nur einigermaßen mit der Flugschriften-Literatur vertraut ist, welche die Jahre vor und nach Luther's Hervortreten erfüllt, oder aus den Protokollen der Gerichtshöfe Holland's und Belgien's, Mähren's und Baiern's, Westphalen's und der Schweiz die Namen der Hunderttausende von verurtheilten Täufern zusammenzurechnen versucht, wird mit immer lebhafterem Erstaunen über den außerordentlichen Umfang erfüllt, den diese vor der offiziellen Kirchenbildung sich möglichst in die Verborgenheit zurückziehenden mystisch-separatistischen Bewegungen umschreiben. Sogar von den späteren Parteien, die erst der Sichtungsperiode nach der Münster'schen Katastrophe ihren Ursprung verdanken, gilt noch das Gleiche. Wir schweigen von der wehrlosen Gemeinde Menno's und ihrer von einer Generation zur andern mehr heraustretenden sozialen Bedeutung. Aber sogar in David Joris tritt uns ein Schriftsteller von so kolossaler Fruchtbarkeit entgegen, daß seine zum Theil sehr ausführlichen Schriften an das dritte Hundert hinanreichen, während sein vertrauter Briefwechsel alle europäischen Länder umfaßte, und die mehrfach erneute Herausgabe seiner Werke in meist wahrhaft kostbaren Drucken auf eine viel weiter und viel länger verbreitete Partei hinführt, als selbst die heftigsten Gegner vorausgesetzt hatten. Von noch größerem Einfluß auf die Zukunft aber erwies sich die von Heinrich Niclaes gestiftete „Familie der Liebe", in welcher die Erbauungsschriften des John Bunyan so gut ihre Vorbilder hatten, wie die politisch-sozialen Ideen der zweiten englischen Reformation.

Was von dem erstaunlichen Umfange dieser Einzeltheile der „Stillen im Lande" gesagt werden muß, ist durch die neueren Biographen eines Denk und Franck, wie eines Servet und Ochin in fast noch höherem Grade ins Licht gestellt worden. Durch Vertreibung, Verbrennung oder langsame Hinmordung ließ die Nachwirkung ihrer Anschauungen sich nicht aus der Welt schaffen. Daß auch der Kreis der Sozine einen ganz andern Platz in der allgemeinen Reformationsgeschichte beanspruchen muß, als ihnen von der konfessionellen Geschichtschreibung vergönnt wurde, sei hier ebenfalls nur mit einem kurzen Worte angedeutet. Denn fast wichtiger noch dürfte es sein, daß man endlich aufhört, einen Spalatin, einen Wenzeslaus Linck, einen Hutten, einen Eberlin, einen Kettenbach und so viele Andere zu bloßen Karyatidenfiguren zu machen.

Aber mit alle dem ist die Basis der Reformation immer noch ungenügend gezeichnet, so lange man nicht die Persönlichkeiten der neuen Kirchengründer selbst von der späteren Umgestaltung ihres Werkes zu trennen versteht. Auch die im weiteren Verlauf sich immer schroffer abgrenzenden Konfessions-

kirchen haben im Anfang nichts weniger als den spätern dogmatischen Stempel. Vor allem Luther selbst tritt in ein ganz andres Licht, sobald man ihn von dem Sehwinkel seiner eignen Anfänge auffaßt.

Auf die bequeme Schablone des formalen und materialen Prinzips wird die geschichtliche Darstellung der Ursprünge der Reformation ein für alle Mal zu verzichten haben. Die Dogmenbildung der neuen Kirche bedurfte der schriftgelehrten Formulirung; die ursprüngliche Bewegung redet die Sprache des Evangeliums. Es gibt keinen schärferen Kontrast als den zwischen dem herzerwärmenden Tone Luther's, wenn er sich an den christlichen Adel deutscher Nation wendet und der diplomatisch abgewogenen Sprache der Augsburger Konfession, bei deren Abfassung Luther selbst ausgeschlossen war, weil er nicht so leise zu treten vermochte. Ueberhaupt aber darf Luther's Ausgangspunkt nicht an den Gestaltungen der Folgezeit sondern nur an seinen eigenen Vorbildern geprüft werden. In seinen tiefsten Wurzeln ist auch sein Zeugniß gegen den Ablaß nur eine Fortsetzung der beständig erneuten Bestrebungen der mittelalterlichen Kirche zur Befreiung von dem antichristlichen Verderbniß der Kurie. Diese aber wurzeln eine wie die andere in dem Boden des Evangeliums selbst.

Seit der gründlichern Erforschung des Mittelalters, die erst mit der eindringendern Sprachkenntniß möglich war, ist es deutlich geworden, wie schon alle diese ältern reformatorischen Bestrebungen viel weitere Kreise umspannten als man vordem vermuthete. Obenan aber zeigt sich das ganze 15. Jahrhundert als von ihnen erfüllt. Schon damals sind die Keime ausgestreut worden, die im folgenden Jahrhundert überall aufsprossen. Grade eine so tendenziös einseitige Schilderung der Dezennien vor der Reformation, wie die papalistische Darstellung sie liebt, gibt den besten Beleg für die Vollkraft dieser älteren Reformationsbestrebungen, die durch Luther endlich zum Siege geführt wurden. Mit gutem Grunde ist aus dem gelehrtesten dieser Werke von einem protestantischen Kritiker*) das Fazit gezogen: „Man möge doch nie vergessen, daß, wenn die Kirche mit Ausnahme weniger abgetrennten Kirchenparteien nichts als Fäulniß gewesen wäre, sich gar nicht begreifen ließe, daß ein so tiefgehendes weltgeschichtliches Ereigniß wie die Reformation des 16. Jahrhunderts mit allen ihren Folgen und Nachwirkungen aus der katholischen Kirche hätte hervorgehen können." Nur sei unsererseits ebenfalls nicht vergessen, daß der in der gleichen Kritik herausgekehrte „protestantische Standpunkt" dieselbe konfessionelle Intoleranz nur nach der andern Seite hin mit sich bringt.

Mit allen Reformbestrebungen, die ihr vorangingen, hat somit auch die des 16. Jahrhunderts die gleiche Grundlage, die Rückkehr von den „Aufsätzen" der neuen Priester und Schriftgelehrten zu dem Evangelium des Herrn

*) Herzog: Vorrede zum II. Bande seiner Kirchengeschichte, gegen Janssen's klerikale Darstellung.

selbst. Nur von dieser Basis aus läßt sich der gewichtige Umschwung, den sie erzielte, in seiner tiefsten Wurzel erkennen. Der eigentliche Quell der christlichen Offenbarung war dem christlichen Volke durch die Hierarchie vorenthalten gewesen. Luther's Bibelübersetzung wurde eben darum die gewaltigste aller Thaten des gewaltigen Mannes. Was sie für alle Schichten des Volkes bedeutete, haben Profanhistoriker wie Häusser und Riehl umfassender zu schildern gewußt, als alle zunfttheologischen Darstellungen. Denn die Bibel, die der neuen Scholastik wieder zum Repertorium ihrer dicta probantia wurde, bot dem einfachen Volke das einfache Evangelium. Wer irgend in dem reichen Briefschatze der ersten Jahre der großen Bewegung zu Hause ist, der weiß, wie allgemein die Sache der Reformation einfach als das Evangelium bezeichnet wird.

Daß Luther selbst, ganz im Geiste Wiklef's und Hus', von diesem Zentrum aus die kirchlichen Mißbräuche bekämpfte, beweist jede seiner Schriften und Reden aufs Neue. Wie hochcharakteristisch erscheint nicht alsbald die erste der allbekannten 95 Thesen mit ihrem allen Einzelausführungen zu Grunde liegenden Anfang: Unser Herr und Lehrer Jesus Christus hat mit dem Wort „Thut Buße" gewollt, daß unser ganzes Leben den Charakter der Buße trage. Nicht blos rekurrirt er mit diesem Satz auf das Programm, mit dem Jesus selber auftrat, sondern er hat es auch in seiner tiefsten Bedeutung erfaßt, wie die nähere Auslegung in den resolutiones thesium beweist, wo er das griechische μετανοειτε als am wörtlichsten mit transmentamini wiedergegeben erklärt, „ziehet einen andern Sinn an."

Der gleiche positiv evangelische Ausgangspunkt tritt aber nicht minder auch im weiteren Verlauf der prächtigen Sätze, die doch noch durchaus auf der korrekt katholischen Lehre fußen, immer wieder zu Tage. Wie die 62. These als den wahren Schatz der Kirche (gegenüber dem Schatz des überschüssigen Verdienstes der Heiligen, aus dem die Papstkirche ihren Ablaß ableitete) das hochheilige Evangelium der Herrlichkeit und Gnade Gottes bezeichnet, so münden noch die beiden letzten in dem Grundgedanken der Nachfolge Christi: durch die zeitliche Trübsal in das himmlische Gottesreich einzugehen.

Wie die Thesen so alle seine eigentlichen Reformationsschriften. Und wie schon seine erste praktische Arbeit im Jahre 1518 dem Vater Unser galt, so haben noch die unter Luther's Auspizien entstandenen packenden Gemälde Lukas Kranach's das Passional Christi und Antichristi gegenübergestellt.

Eine unbefangene Prüfung der aus der Reformation hervorgehenden Streitigkeiten darf nicht blind dafür sein, daß die individuelle Zuspitzung, die Luther dem Rechtfertigungsbegriff gab, nicht blos die dogmatischen Gegensätze verschärfte, sondern auch dem Volksleben vielfache Gefahren gebracht hat. Aber in seiner ursprünglichen Anlage enthielt seine ausschließliche Betonung des Glaubens weit umfassendere Gedanken, als die spätere dogmatische Inkrustirung

heraustreten ließ. In den endlosen Glaubenskämpfen der Lutherkirche mochte dieser Glaube wieder ein Fürwahrhalten werden. Luther's These der Rechtfertigung aus dem Glauben an Christus statt aus den Werken der kirchlichen Satzung war darum an sich doch nichts andres als die Erneuerung der Frohbotschaft dessen, den des Volkes jammerte, weil sie in der Wüste umherirrten wie Schafe, die keinen Hirten hatten.

Daß Luther's Auftreten dem von der Kirche ausgebeuteten Volke selber in diesem Lichte erschien, beweist der enge Zusammenhang der großen Reformationsschriften von 1520 mit der ganzen gleichzeitigen Literatur. Nichts ist verkehrter als ihn von den zahlreichen Genossen loslösen zu wollen, die dieselben Forderungen aufstellten. Luther's Ausgang aus seinem ursprünglich völlig papalen und erst durch Staupitz in freiere Bahnen geleiteten Mönchsorden und seine erst allmählig sich wandelnde Stellung zu Konzil und Kirche sowohl, wie die langjährige innige Beziehung zu dem durch die gemeinsamen mystischen Ausgangspunkte mit ihm verbundenen Karlstadt und die mancherlei Ursachen ihrer nachmaligen Scheidung stehen mit der Gesammtentwicklung der ganzen Zeit im engsten Verband. Diese selber aber zeigt sich in allen ihren selbstlosen Führern durchweg von der gleichen Sehnsucht nach Erneuerung des Evangeliums erfüllt.

Schon Melanthon's erste Theilnahme an der religiösen Bewegung zeigt ihn sofort von diesem einen Grundgedanken getragen. Sein Brief an Oecolampad über die Leipziger Disputation, der Eck's leidenschaftlichen Ausfall hervorrief, erklärte es für das wichtigste Ergebniß jener Debatte, daß sie den Unterschied zwischen der Theologie Christi und der der aristotelischen Doktoren dargethan habe. Wie sehr er schon damals in das Herz dieser Theologie Christi eingedrungen war, beweist bald darauf auch die Antwort auf Eck's Toben gegen den Grammatiker, der über theologische Dinge nicht mitreden dürfe: es wäre besser, die Kleinen, zu denen ich mich zähle, zum Lesen der Bibel aufzumuntern, als sie davon abschrecken zu wollen.

Merkwürdiger noch ist die Parallele zwischen den ersten Thesen Luther's und denen Zwingli's, den berühmten Schlußreden der ersten Züricher Disputation. In seinem Eingangswort schon wies dieser darauf hin, daß Christi Wort, wie wir es aus seinem Evangelium und den Schriften der Apostel erlernten, die alleinige Wahrheit sei. Einer der konservativsten Theologen*) unserer Tage aber hat von ihm bekannt, keiner der Reformatoren habe eine deutlichere Vorstellung gehabt von dem Evangelium als errettender Macht für die Menschheit, als erneuerndem Ferment für das gesammte öffentliche Leben. Daß dies überhaupt der durchgängige Charakter der deutsch-schweizerischen Reformation war, tritt am klarsten wieder auf dem Gebiete der Kunst

*) Hundeshagen: Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte u. Kirchenpolitik, I.

zu Tage. Die Dichtungen wie die Bilder Niklaus Manuel's haben den Gegensatz zwischen Christus und Papst noch viel umfassender zur Darstellung gebracht als das Kranach'sche Passional.

Nicht blos die im engeren Sinn sogenannten Reformatoren aber überraschen uns durch ihre klare Erkenntniß von dem Wesen des Evangeliums. Sie stehen alle inmitten des großen Kreises der von dem gleichen Ausgangspunkte erfaßten Volksprediger. In dem Sang der Wittenberger Nachtigall fand Hans Sachs die Rückkehr von den Wüsten des Papstthums zu dem guten Hirten Jesus Christus. Von Rom aus meldete Crotus in seinem vielgenannten Briefe an Luther, wie der Papst dort der Erste und Christus der Letzte sei. Aber auch schon eine der frühesten Volksschriften der Reformation brachte die zündende „Vergleichung unsers allerheiligsten Herrn und Vaters Papst mit dem seltsamen und fremden Gast in der Christenheit, genannt Jesus." Wie Kettenbach ging Eberlin stets wieder von dem gleichen Kontrast aus. Schon bald bedurfte dann auch die sich neu gestaltende Kirche eines eigenen Handbuches für das Leben des Herrn, und die diesem Bedürfnisse entgegenkommende Osiander'sche Evangelienharmonie erlebte kaum zu übersehende Auflagen. Reicher noch fast als die kirchlichen Erzeugnisse dieser Literatur sind die der sogenannten Sekten und Schwärmer; mag man an Schwenkfeld's Sendschreiben denken, oder an die Volkslieder der Taufgesinnten, oder an das Gebet des in den Flammen sterbenden Servet zu Jesu, dem Sohne des ewigen Gottes. Aber es ist überhaupt die ganze Zeit von dem Grundgedanken des Rückganges auf das Vorbild Jesu selber erfüllt. Wer dürfte bei allem Phantastischen der Gedankenwelt Loyola's die Punkte vergessen, worin die von ihm seiner Gesellschaft gegebenen Vorschriften an die schärfsten Forderungen Jesu selbst anknüpfen?

Je wichtiger freilich diese die gesammte neue Zeit erfüllende Bewegung der Geister dem rückschauenden Blick erscheint, um so weniger kann man das baldige Erlahmen derselben verkennen. Wir schweigen von den Greueln, unter denen von der Gesellschaft Jesu die besten Nachfolger Jesu verfolgt wurden. Die wilden Ausartungen der schwärmerischen Sekten bilden einen kaum minder scharfen Kontrast zu dem stillen und sanften Geist Jesu. Aber auch die Entwicklung der evangelischen Kirchen vermochte dem Idealismus des Evangeliums auf die Dauer ebenso wenig zu folgen wie die des nachapostolischen Zeitalters. Grade die ebengenannte Evangelienharmonie Osiander's drängte durch die Verwechslung mit der mechanischen Inspiration eines Buches die lebendige Gottesoffenbarung in der Persönlichkeit Jesu zurück. Die absurde Harmonistik, die hier ihr Vorbild fand, ließ die geschichtliche Erforschung des geschichtlichen Lebens Jesu beinahe auf zwei Jahrhunderte verstummen. Daß gar die nachmalige Dogmatik aller protestantischen Kirchen sich weit mehr als an die Anschauungen des Herrn an die (noch dazu durch das Medium Augustin's

aufgefaßten) Argumentationen des Apostels Paulus anlehnte, daß statt der jedem Kinde verständlichen Parabeln Jesu die Schulsprache des Römerbriefes zu Grunde gelegt wurde, daß nicht blos Anselm's scholastische Definition der Satisfaktion beibehalten, sondern noch durch die nicht minder scholastisch definirte Justifikation ergänzt wurde, das Alles hat den hohen Flug der ersten Reformation nur zu bald gehemmt.

Bei alle dem aber barg das Grundprinzip der freien Gnade Gottes in Christo den unvertilgbaren Keim zu stets reicherem Verständnisse des Evangeliums für die folgenden Generationen in sich. Mochte der Schatz allerdings in irdenen Gefäßen geborgen sein, er war eben doch entdeckt, konnte nicht mehr verloren gehen. Darum ist die Reformation denn auch nichts weniger als eine in ihrem kirchlichen Niederschlage abgeschlossene Bewegung. Es geht ein fortlaufender, immer neu erwachender Anstoß von ihr aus. Jeder neue Rückgang auf die Zeit dieser frischen Bewegung der Geister wirkte immer wieder wie ein reinigendes Bad. Durch die stets neu vermittelte Verbindung mit der Reformation erhielt die protestantische Entwicklung immerfort wieder die Kräfte, die nach der schönen griechischen Sage dem Antäus aus der Berührung seiner mütterlichen Erde zu Theil wurden. Dies der große Vorzug vor der wieder unter dem Papstthum gefesselten katholischen Entwicklung. Von einer Periode zur andern wird der darauf beruhende Gegensatz schärfer.

Die Reformationszeit selber konnte diesen prinzipiellsten Gegensatz erst sehr theilweise in die Erscheinung treten lassen. Ganz im Gegentheil darf die gesammte Abgrenzung nach Konfessionen durchaus nicht in die noch völlig im Fluß befindliche Entwicklung der eigentlichen Reformationszeit selber hineingetragen werden. In der klaren Unterscheidung zwischen der ursprünglichen noch nicht in verschiedene Fraktionen auseinander getretenen Bewegung und der nachmaligen Trennung in verschiedene Konfessionskirchen sehen wir eines der sichersten Ergebnisse des heutigen Standes der Forschung. Mit Bezug auf die Trennung des lutherischen und reformirten Protestantismus kann dies als fast allgemein anerkannt gelten. Aber wir gehen weiter und wagen die Behauptung, daß der weitsichtigste der Reformatoren, in dem Reformation und Humanismus sich die Hand reichten, Melanthon, bis ans Ende seines Lebens ein Bindeglied zwischen all den auseinandergehenden Kirchen geblieben ist.

Nur von dem Boden dieser ersten und umfassendsten Phase der Reformation läßt sich darum endlich auch jener kräftige Anstoß begreifen, der alle „Macht und List“ der Kontrareformation scheitern ließ. Mit richtigem Instinkt ist von allen großen Momenten der Reformationsgeschichte keiner so ins Volksbewußtsein eingegraben als der Vorgang in Worms. Mochte auch die kluge Politik Aleander's den Reformator in die Sackgasse locken, wo er

zugleich die Anhänger der päpstlichen Autorität und der Autorität der Konzilien gegen sich in Harnisch bringen mußte, mochte auch der spanische Hochmuth des undeutschen Kaisers verächtlich auf den deutschen Mönch herabblicken, — es ist darum doch das Prinzip der „Freiheit eines Christenmenschen" als solches, das der Wormser Luther vertreten und gerettet hat. Was in Worms von dem einzelnen Manne verfochten war, wurde in Speier bereits von zahlreichen Ständen auf ihre Fahne geschrieben: in religiösen Dingen sollte keine Majorität das Recht haben, den Andersdenkenden Gewalt anzuthun. Der Nürnberger Religionsfriede von 1532, der Augsburger von 1555 waren nur weitere Phasen auf dem Wege zur vollen religiösen Selbständigkeit. Es ging noch durch viele Hemmungen hindurch, bis dies heiligste Erbe der Reformation allgemein angetreten wurde. Die Geburtsländer der Reformation hatten am schwersten danach zu ringen. Speziell für Deutschland erscheint die Reformation einem Rothe so sehr als dessen eigentliche weltgeschichtliche That, daß es sich an ihr für lange Zeit als Volk verblutete. Aber — und das ist der großartigste weltgeschichtliche Zug der weitern Entwicklung — als Deutschland und die Schweiz der Kontrareformation zu erliegen schienen, da traten eines nach dem andern alle die andern Völker in die Bresche, die ebenfalls den Geist der Reformation in sich aufgenommen. Niederland und England, Dänemark und Schweden verdanken ihrem Eintreten für die allerseits verfolgte Reformation den Glanzpunkt ihrer nationalen Geschichte. Mehr als alle andern aber die Staatenbildungen Friedrich's II. und Georg Washington's.

Von dem bleibenden Segen, den diese Errungenschaft der Reformation für die gesammte kulturgeschichtliche Entwicklung mit sich gebracht, ist denn auch Niemand mehr durchdrungen als derselbe große König, der für ihre üblen theologisch-kirchlichen Folgen einen so scharfen Blick hatte. Wiederholt kommt Friedrich der Große, in der Geschichte des Hauses Brandenburg wie in seinen Bemerkungen zu Fleury's Kirchengeschichte und in zahlreichen Briefen, auf diesen Gesichtspunkt zurück.

Mit voller Bestimmtheit faßt er die Reformation als Wiederherstellung des ursprünglichen Christenthums. „Die christliche Religion war so entartet, daß man das ursprüngliche Wesen nicht mehr erkannte. Nichts übertraf in ihrem Ursprung die Heiligkeit ihrer Moral, aber der Hang des menschlichen Herzens zum Bösen verdarb sie gar bald. So wurde der reinste Quell des Guten der Grund zu einer Menge von Uebeln für die Menschen. Diese Religion, welche die Demuth, Liebe und Geduld lehrte, wurde mit Feuer und Schwert verbreitet..... In diesen Zeiten, in welchen die Priester die Leichtgläubigkeit der Menge so gröblich mißbrauchten, in welchen die Geistlichen einen so empörenden Wandel führten, unternahm es ein bloßer Mönch, so viele Ungebührlichkeiten zu reformiren. Er gab den Menschen durch sein Beispiel den Gebrauch der Vernunft zurück, der ihnen während einer Reihe von Jahrhunderten untersagt worden war,

und der menschliche Geist, kühn gemacht durch die Wiedererlangung seiner Freiheit, erweiterte nun nach allen Seiten den Kreis seiner Kenntnisse."

Sind schon hier die umfassenden Segnungen der Reformation klar herausgekehrt, so hat der geschichtskundige König anderswo zugleich den Ursprung derselben näher geprüft. „Die Protestanten, gezwungen nachzudenken über die Gegenstände des Glaubens, machten sich los von den Vorurtheilen, in welchen sie erzogen waren, sie hatten die Freiheit, sich ihrer Vernunft zu bedienen. Die Katholiken, kräftig angegriffen, waren gezwungen sich zu vertheidigen. Die Geistlichen studirten und verließen jene arge und mit Schande verbundene Unwissenheit, in welche sie fast alle versunken waren."

Eingehender noch ist ein anderer Nachweis über die verschiedenen Seiten dieses geistigen Fortschritts. „Betrachten wir das Werk der Reformatoren, so müssen wir gestehen, daß der menschliche Geist ihren Bemühungen einen großen Theil seiner Fortschritte zu verdanken hat. Sie haben uns von einer Menge Irrthümer befreit, welche den Verstand unserer Väter umnebelten. Sie zwangen ihre Gegner zu mehr Vorsicht und hinderten dadurch neue Arten von Aberglauben aufzukeimen. Sie waren verfolgt und wurden tolerant. Nur unter der geheiligten Freistatt dieser in die protestantischen Staaten eingeführten Duldung konnte sich die menschliche Vernunft entwickeln. Hier bearbeiteten die Weisen der Nation die Philosophie; hier erweiterten sich die Grenzen unserer Kenntnisse. Hätte Luther auch weiter nichts gethan, als die Fürsten und Völker von der knechtischen Sklaverei, worin sie der römische Hof fesselte, befreit, so verdiente er schon, daß man ihm als Befreier des Vaterlandes Altäre errichtete."

Wichtiger aber noch als diese Würdigung der intellektuellen Vortheile und der vaterländischen Befreiung erscheint uns die der moralischen Seite der großen Bewegung. „Die Protestanten zeichneten sich durch strenge Tugend aus, und zwangen dadurch die katholische Geistlichkeit auch zu mehr Sittsamkeit und Anstand. Die Wunderwerke hörten auf, es wurden weniger Heilige kanonisirt, der heilige Stuhl ward nicht mehr durch den ärgerlichen Lebenswandel der Oberpriester geschändet. Die Fürsten waren vor den Bannstrahlen sicherer, die Kirche den Interdikten seltener ausgesetzt, die Unterthanen wurden nicht mehr ihrer Eide entbunden und die Ablaßbriefe kamen aus der Mode."

Den geistesmächtigen Worten des großen Königs schließen zahlreiche ähnliche Ausführungen der bedeutendsten Führer der neuen Zeit auf allen ihren Gebieten sich an. Es gibt kaum eine leichtere Aufgabe, als die beliebten klerikalen Sammlungen von Zeugnissen von Protestanten gegen die Reformation durch die Urtheile aller kompetenten Geschichtskenner über die Folgen von Luther's Werk an den Pranger zu stellen. In der Schrift über „Luther als deutscher Klassiker" fehlt kaum ein Name von gutem Klang unter denen, die seine gewaltige weltgeschichtliche Bedeutung erkannt. Hier begnügen wir uns

daher mit einem einzelnen (dort unberücksichtigt gebliebenen) Wort des greisen Goethe (aus dem Jahr 1832): „Wir wissen gar nicht, was wir Luthern und der Reformation im Allgemeinen Alles zu danken haben. Wir sind frei geworden von den Fesseln geistiger Bornirtheit, wir sind in Folge unserer fortwachsenden Kultur fähig geworden zur Quelle zurückzukehren und das Christenthum in seiner Reinheit zu fassen. Wir haben wieder den Muth mit festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen und uns in unsrer gottbegabten Menschen-Natur zu fühlen."

Braucht es nach solchen Zeugnissen noch des Hinweises auf Kaulbach's Reformationsbild oder auf das Lutherdenkmal in Worms?

§. 3.

Die Bildung der verschiedenen Konfessionskirchen als kirchliches Ergebniß der Reformation.

Um Wesen und Bedeutung der Reformation völlig zu würdigen, muß die gesammte moralische Entwicklung der von ihr gehobenen und getragenen Völker ins Auge gefaßt werden. Der allseitige Ausgangspunkt der neueren Zeit überhaupt kann nicht richtig verstanden werden, wenn man ihn mit irgend einer kirchlichen Gestaltung identifizirt. Aber wenn dieser allgemeine Hintergrund auch nie außer Acht bleiben darf, so muß doch die kirchengeschichtliche Forschung im engeren Sinne sich alsbald speziell demjenigen Niederschlage der Reformationsbewegung zuwenden, der in der Entstehung verschiedener Kirchen nebeneinander liegt. Grade wenn man die Reformation als den Beginn des Uebergangs aus der kirchlichen in die staatliche Gestaltung des Christenthums verstehen gelernt hat, wird man in der Auflösung der bisherigen Kircheneinheit, in der Bildung einer sich von nun an stets vermehrenden Reihe von Kirchenkörpern nebeneinander, die erste Phase der neuen Entwicklung erblicken.

Das richtige Verständniß dieser Entwicklung ist davon abhängig, daß in erster Reihe die Ursachen klar gestellt werden, welche die Kirchentrennung überhaupt und die Gestaltung der neuen Kirchen — zu denen die nachtridentinisch-katholische so gut zählt, wie die protestantischen Konfessionen — bedingten. Nur dann läßt sich sowohl die individuelle Berechtigung als auch die unvermeidliche Einseitigkeit aller der neu entstehenden Kirchenformen begreifen. Die papale Geschichtsbetrachtung sieht in den neuen Kirchen nur Organisationen der Häresie, die von dem Sohne des Verderbens ausging. Aber auch von einem hochachtbaren Standpunkte, von den Vertretern der schönen Idee der Wiedervereinigung der getrennten Brüder, der Union zwischen den einander befehdenden Kirchen, pflegt die kirchliche Trennung als solche schlechterdings

als ein Unglück betrachtet zu werden. Wir können dieser Anschauung, falls sie wenigstens so allgemein gefaßt wird, nicht beipflichten. Mag die Kirchentrennung durch die sie begleitende und aus ihr hervorgehende kirchenpolitische Entwicklung noch so vieles Unheil in ihrem Gefolge gehabt haben — die Ausbildung verschiedener kirchlicher Formen als solche war nicht blos unvermeidlich, sondern in vieler Hinsicht wohlthätig. Denn die verschiedenen Konfessionskirchen entsprechen einfach verschiedenen Individualitäten, die sämmtlich ihre schwachen Seiten, aber auch ihre idealen Eigenschaften besitzen. So gut im täglichen Leben das Recht der Persönlichkeit anerkannt werden muß, so gut auch in den kirchlichen Bildungen. Finden sich auch in allen politisch-weltliche Motive mit religiös-sittlichen Zielen gepaart, so bleibt doch als der erste Ausgangspunkt in allen Konfessionen irgend welche Nachwirkung Christi.

Aus der Anerkennung der Berechtigung verschiedener kirchlicher Formen nebeneinander braucht freilich durchaus nicht eine Verkennung der großen Seite des mittelalterlichen Katholizismus zu folgen, dessen Einheit nach außen hin darauf beruhte, daß er in seinem Schooße für sehr verschiedene dogmatische Anschauungen Raum bot. Die katholische Kirche des Mittelalters stand denn doch der römischen Kurie ein gut Theil selbständiger gegenüber als die nachreformatorische. Nicht blos fanden die Nationalitäten in jener einen viel freieren Spielraum, sondern sie war überhaupt der altkirchlichen Gestalt der Dinge um vieles treuer geblieben. Wie im neutestamentlichen Kanon Glaubensgerechtigkeit und Werkthätigkeit, Vorherbestimmung und Willensfreiheit nebeneinander stehen; wie aus der gegenseitigen Anerkennung von Petrinismus und Paulinismus die altkatholische Kirche hervorging, so hat auch die mittelalterliche Kirche im Unterschied von der nachtridentinischen mannigfach die gleiche Weitherzigkeit dokumentirt. Wie unendlich verschiedene Formen des religiösen Lebens zeigt nicht sofort die Geschichte des Mönchthums! Wie mannigfache Gestaltungen der christlichen Ideen zeitigt nicht die kirchliche Kunst! Wie treten nicht in der Scholastik, noch abgesehen von dem vielverzweigten Gegensatz zwischen Thomismus und Skotismus, die entgegengesetztesten Schulen in die Arena! Wie halten nicht in der Theorie der kirchlichen Verfassung bis zuletzt die Vorkämpfer der Konzils- und die der Papstautorität sich gegenseitig in Schach! Wenn auch mehr und mehr das, was einmal als kirchliches „Dogma" hingestellt war, für unantastbar galt, so blieb doch für die „frommen Meinungen" noch Spielraum genug.

Aber woran ist diese, auf der Duldung verschiedener Richtungen beruhende, kirchliche Einheit untergegangen? Trägt wirklich die Reformation, der Rückgang auf das ursprüngliche Christenthum gegenüber der in der Kirche eingerissenen Verderbniß, die Schuld? Nur ein blöder Blick kann dies behaupten, kann es vergessen, daß es vorher schon in jeder andern nur denkbaren Art

versucht worden war, der von dem Haupte aus über alle Glieder verbreiteten Fäulniß der kirchlichen Zustände Einhalt zu thun. Aber was hatten alle diese Reformversuche, von den Bestrebungen Clugny's bis zu den Idealen des Franciscus, von den nominalistischen Anfängen der Scholastik durch den Realismus hindurch bis abermals zum Nominalismus, von den schönen Träumen der Mystik bis zu den klassischen Idealen des Humanismus, was hatten vor Allem die mit so unendlichem Aufwand von Kräften unternommenen Konzilien des 15. Jahrhunderts erreicht? Stets wieder war die weltliche Politik des Papstthums aller kirchlichen Reformpläne Meister geworden. Nachdem schließlich auch die letzten auf die Konzilien gesetzten Hoffnungen sich als eitel erwiesen, wurde die herrschende Stimmung eine bis zur völligen Verzweiflung an der Besserung der Kirche gestiegene Enttäuschung. Ihr Korrelat in Rom selber aber war eine solche Steigerung der früheren Verderbniß, daß grade die letzten Papstregierungen des 15. Jahrhunderts die Zeit der Pornokratie des 10. Jahrhunderts noch überboten.

Trotz alledem wurde nun aber die gleiche Verstocktheit wie bei den früheren Bestrebungen nach einer Reform an Haupt und Gliedern der Kirche sofort auch der neuen Bewegung gegenüber bethätigt, die in Luther und Zwingli ihre Wortführer fand. Freilich nicht ohne Ursache. Denn es war einfach ein Gegensatz geworden, bei dem keine Ausgleichung mehr möglich war. Auf der einen Seite die denkbar tiefste Gewissensbewegung, auf der andern jene römische Verwerthung der Kirche, die sogar Hadrian's Bestrebungen vernichtete, weil die Kirche ihr in erster Reihe ein Finanzinstitut, ein vortreffliches Bankgeschäft war.

Aber mehr noch als das. Es sind überhaupt die Vertheidiger, nicht die Angreifer, welche den Streit von der, die äußerste Peripherie streifenden, Lehre vom Ablaß auf die innerlichste Zentralfrage über das Grundprinzip der Autorität der Kirche selbst übertrugen: Prierias und Hoogstraten, Emser und Eck, Cochläus und Murner und ihre Genossen. Der von solchen Männern und mit solchen Mitteln, wie sie sie gebrauchten, vertretenen papistischen Tendenz gegenüber war die Trennung eines Theiles der Glieder von dem bisherigen Haupte gradezu unvermeidlich.

Die Unabhängigkeitserklärung von dem verderblichen Einfluß der Kurie erwies sich denn auch alsbald von den wohlthätigsten Folgen. Das christliche Leben wurde in den getrennten Kirchen ein unvergleichlich viel reineres. Die Bibelübersetzung gestattete allen Theilen des Volkes, an der Quelle des Lebens zu schöpfen. Das Kirchenlied, aus der Urquelle religiöser Poesie schöpfend, bewährte sich gleich sehr als Stütze der neuen Gemeinde wie des einzelnen Christenlebens. Die Förderung der Jugenderziehung durch gründlichen katechetischen Unterricht wurde die erste Frucht der Kirchenvisitationen. Es erblühte eine neue theologische Wissenschaft, die von solchen Meisterwerken wie Melanthon's Loci und Calvin's Institutio ausgehend, selbst in der späteren

scholastischen Verknöcherung noch Ehrfurcht erweckt. Der kirchliche Kultus trat wieder in den Dienst der religiös-sittlichen Förderung des Individuums. Vergessen wir ferner das evangelische Pfarrhaus selbst nicht, in seiner außerordentlichen kulturhistorischen Bedeutung, die grade in den schlimmsten Zeiten am hellsten heraustrat. Der beste Beleg aber für die Regeneration des kirchlichen Lebens in den getrennten Kirchen liegt darin, daß auch diejenigen Theile der katholischen Kirche, die in Wechselwirkung mit jenen blieben, einen um Vieles höheren Standpunkt in moralischer Beziehung erreichten, als die der Länder, in welchen die Reformation ganz unterdrückt wurde. Und endlich — wäre ohne die Trennung in verschiedene Kirchen jene Entwicklung der Gewissensfreiheit, der religiösen Selbständigkeit, der Unabhängigkeit der bürgerlichen Rechte von jedem dogmatischen Bekenntniß, wie sie der moderne Staat als seine heiligste Aufgabe pflegt, überhaupt möglich gewesen? So lange nur eine Kirche anerkannt ist, will sie auch herrschen. Selbst die eben noch verfolgten Kirchen sind zu Verfolgern geworden, sobald sie die Macht hatten. Die Inquisition des Mittelalters lebte nicht blos in Dresden und Genf wieder auf, und nicht blos in England und Schottland, sondern hat selbst in den amerikanischen Staaten noch auf lange hinaus ihre verhängnißvolle Nachwirkung geübt. Nur wo jede religiöse Ueberzeugung gleiche Berechtigung erlangt hat, sind auch die Kirchen zu Stätten des Friedens geworden, und haben in dem gegenseitigen Wetteifer in Werken der Liebe ihre eigenste Aufgabe erkannt.

Es genügt aber nicht, die Trennung des einen Kirchenkörpers in verschiedene Theile als ein wohlthätiges Uebel, eine bittre Arznei zu begreifen. Man hat auch die Form der Ausbildung dieser getrennten Kirchen als die einzige in jener Zeit mögliche Gestaltung verstehen zu lernen. Denn bei allem Unterschiede im Einzelnen sind es doch ganz dieselben allgemeinen Grundzüge, die wir überall wiederfinden.

So entschieden für die Würdigung der Reformation im ganzen der einseitig dogmatische Gesichtspunkt zu verwerfen war, ebensosehr muß anerkannt werden, daß auf kirchlichem Boden das 16. Jahrhundert nur eine dogmatische Kristallisation der religiös-sittlichen Ideen zu Wege zu bringen vermochte. Von dem ursprünglichen Ausgangspunkt der Reformation sind die neuen Dogmenbildungen ebensosehr zu unterscheiden, wie die Lehrbegriffe der Apostel von der Religion Jesu. So gut aber das nachapostolische Zeitalter sein Christusbild dogmatisch gestaltete, so gut hatte auch jetzt derselbe Entwicklungsgang sein zeitweiliges Recht.

Daß eben keine andere Form möglich war, tritt grade bei den Grundprinzipien der protestantischen Kirchen am klarsten zu Tage. Das Zurückgreifen auf die ältesten Quellen des Christenthums, welches man als das formale

Prinzip der Reformation zu bezeichnen pflegt und als das der alleinigen Autorität der Schrift gegenüber der Tradition definirt, konnte seitens der neuen Kirchen schwerlich in eine andere Formel gefaßt werden, als die der Inspiration des Buchstabens der Schrift. Es war eine ganz ähnliche Lage wie in jenem zweiten Jahrhundert, wo die Apologeten des neuen Glaubens dem alten gegenüber auf die inspirirten prophetischen Schriften zurückgingen. In der Mitte zwischen dem Obertribunal des Katholizismus, dem unfehlbaren Ausspruch der Kirche, und den visionären Offenbarungen der „Geisltreiber", fanden die Reformatoren kein anderes Mittel, als dem Schriftbuchstaben als solchem die letzte Instanz zuzuerkennen. Schon im Jahre 1524 führte Osiander im Streit mit Denk das Verlassen dieses festen Bodens auf die Verlockung des Teufels zurück. Fast gleichzeitig hatte Luther selbst in seiner prächtigen Schrift an die Rathsherren, daß sie christliche Schulen aufrichten sollten, hüben auf die falsche kirchliche Tradition und drüben auf die Schwarmgeisterei, als unverrückbare Basis zwischen beiden aber auf die Schrift hingewiesen, die eben deshalb vermittelst der Sprachkunde allgemein zugänglich gemacht werden müsse. Die schweizerische Reformation aber hat bereits in der ersten Züricher Disputation die alleinige Autorität der Bibel zum Ausgang genommen.

Nicht anders steht es mit dem sogenannten materialen Prinzip. Mit dem vollsten Recht hatten alle Reformatoren von Anfang an sich auf Römer- und Galaterbrief berufen, deren, die Ideale der Bergpredigt dogmatisch formulirende, Polemik gegen die judenchristliche Werkgerechtigkeit auch die abermals in der Kirche eingerissene verurtheilte. Wie Luther in der Rechtfertigung durch den Glauben seinen eignen Frieden gefunden, so ging Melanthon schon in der ersten Ausgabe der Loci von dem gleichen Heilsprinzip aus. Im Streit mit Erasmus hat Luther es sogar in einer solchen Schroffheit vertreten, daß die Konkordienformel ihn selber desavouirte. Um so unerbittlicher zog dafür die Kirche Calvin's die im Lutherthum aufgegebenen Konsequenzen von Luther's eigenster Anschauung.

Weit entfernt, von dem Standpunkte einer späteren Zeit aus diese Zentraldogmen abzuschwächen, erkennt der heutige Historiker die geschichtliche Nothwendigkeit ihrer Ausbildung. Ebensowenig aber darf er sich die davon unabtrennbare Schattenseite verbergen. Denn die Folge des Formalprinzips war eben die mechanische Inspirationstheorie, welche für den ungleichartigen Werth der verschiedenen Theile der Bibel kein Organ hatte und das Evangelium des Herrn selbst nicht in seiner schlechthinnigen Einzigartigkeit heraustreten ließ; die Folge des Materialprinzips war gar die, daß die Grundgedanken dieses Evangeliums gradezu hinter der Dogmatik des Paulus zurücktraten. Statt des praktischen Mittelpunktes des Gottesreichs, wurde die theoretische Argumentation über das Versöhnungsopfer der Kern des neuen Systems. Die gleiche psychologische Erklärung drängt sich um nichts minder bei allen

andern Lehrpunkten auf. Die unbesehene Herübernahme der trinitarischen Bestimmungen des 4. und 5. Jahrhunderts erklärt sich sofort, wenn man sich das Streben, weitere Differenzen von vornherein abzuschneiden, vergegenwärtigt. Luther's Abendmahlslehre, zumal in ihrer späteren Ausbildung, in der sie sich vor allem auf die Ubiquität stützt, darf ebensowenig von seinem ptolemäischen Weltsystem losgelöst werden, als Calvin's Prädestinationstheorie richtig aufgefaßt wird, wenn man nicht die sein ganzes Leben bestimmenden juristischen Studien seiner Jugendzeit mit in Betracht zieht.

Wir haben bei dieser Betrachtung noch die verschiedenen protestantischen Kirchenbildungen als ein einziges großes Ganze gefaßt. Aber auch die Trennung des lutherischen und des reformirten Entwicklungsganges führt sich auf die gleichen Ursachen zurück. Wie verhängnißvoll auch die Folgen von Luther's Verweigerung der Bruderhand bei dem Marburger Gespräch waren, so wäre es doch Unrecht zu leugnen, daß sein Wort „Ihr habt einen andern Geist als wir“ einen für den damaligen Gesichtskreis nur zu guten Grund hatte. Es ist neuerdings von einem besonnenen schweizerisch-reformirten Historiker*) mit Nachdruck darauf aufmerksam gemacht worden, eine wie große Rolle der verschiedenartige Volkscharakter in der sächsischen und der helvetischen Reformation gespielt hat. Während jene sich scheu vor der Berührung der politisch-sozialen Fragen zurückzog, war diese ebensosehr staatlich wie kirchlich. Zwingli's theokratische Ideale waren ihm persönlich aus der Schrift selber erwachsen, aber die Mittel zu ihrer Durchführung erinnern gar oft an die früheren Staatsumgestaltungen durch die Bürgermeister Brun und Stüßi. Und was in Zürich nur schüchtern begonnen war, wurde in Genf zu einem alle sozialen Verhältnisse umgestaltenden Neubau.

Die dogmatischen Streitigkeiten sind nur die äußerlichen Anlässe, in welchen die verschiedenen „Geister“ aufeinandergeplatzt sind. Es ist im Grunde weniger das Abendmahlsdogma, das die Gemüther getrennt hat, als der Abendmahlsritus. Die in Zürich eingeführte Form der Feier mochte gut demokratisch sein, — dem poetischen Bedürfniß, das mit dem religiösen so eng verschwistert ist, entsprach sie viel weniger. Was aber von diesem Einzelpunkte gesagt werden muß, es gilt nicht minder von den Zentraldogmen überhaupt. Es steht heute schlechterdings nicht mehr in Frage, daß nur der konsequente Augustinismus, das unerschütterliche Bewußtsein der Prädestination, den reformirten Märtyrerkirchen die Möglichkeit der Existenz bot. Ebenso war es um nichts minder in der Natur der Sache gelegen, daß das Lutherthum, als dem Katholizismus sich weniger entfremdend, auch von dem katholischen Kirchenbegriff mehr aufrecht erhielt, während die reformirte Gestaltung der Dinge, bewußt oder unbewußt, die Kirche über der Theokratie zurücktreten ließ.

*) Joß: Wiedervereinigung der christlichen Kirchen.

Zahlreiche persönliche Verstimmungen und Mißverständnisse haben — von jenem ersten Irrthum Luther's an, der ihn Zwingli's und Karlstadt's Abendmahlslehre verwechseln ließ — die konfessionellen Gegensätze zwischen den Reformkirchen verschärft. Fast mehr noch jene leidige Konsequenzmacherei, die nicht blos die wirklichen Ansichten des Gegners, sondern auch deren absurdeste Schlußfolgerungen ihm unterschob. Aber dem Auseinandergehen der Lutheraner und Reformirten, der Espiskopalisten und Presbyterianer sind die allgemeinen Züge des Zeitgeistes ebenso unverkennbar aufgeprägt als der immer schärferen Zuspitzung des Gegensatzes von Katholizismus und Protestantismus.

Denn was von der dogmatischen Gestaltung der protestantischen Kirchenlehre gesagt werden muß, das gilt nun in noch viel höherem Grade von der nunmehrigen Ausbildung des römisch-katholischen Systems. Auch hier war noch längere Zeit Alles im Fluß, und man kann nicht scharf genug unterscheiden zwischen der vortridentinischen Unbestimmtheit und den tridentinischen Feststellungen. Aber die allgemeinen Grundzüge heben sich doch schon in den Anfängen der Bewegung und Gegenbewegung deutlich heraus.

Den wüsten Klopffechter Eck, der um der Befriedigung seiner Eitelkeit willen die von Miltiz erzielte Einigung brach, darf man allerdings ebensowenig als Zeugen des Idealkatholizismus aufrufen, wie den nur auf die niedrigsten menschlichen Eigenschaften reflektirenden Sylvester Prierias oder den von Anfang an die Vertilgung des neuen Ketzers fordernden Hoogstraten. Aber in jenen beiden entscheidungsschweren Dramen, welche für Deutschland wie für die Schweiz die definitive Kirchentrennung hervorriefen, auf dem Wormser Reichstag wie auf der ersten Züricher Disputation, hat auch das katholische Kirchenprinzip überzeugungstreue Vertreter gehabt, denen es Ernst war, die römischen Mißbräuche zu heben, und die dem drohenden Schisma mit idealkirchlichen Motiven begegneten. Dort war es der Bischof von Trier, der sich — im Gegensatz zu Aleander's Plänen — ehrlich bemühte, Luther die Konzilsautorität plausibel zu machen. Daß dieser das gewissenshalber nicht konnte, hatte das Konstanzer Konzil durch sein grauenhaftes Verfahren gegen Hus und Hieronymus verschuldet. Aber Richard von Greifenklau hat darum doch klarer wie dieser selber erkannt, daß Luther's Individualismus den offenen Bruch mit dem bisherigen Kirchenprinzip einschloß. Den gleichen Eindruck empfängt man bei dem tiefergreifenden Verlauf der großen Züricher Disputation. Johann Faber ist nach dem Bruch mit Zwingli einer der eiferndsten Führer der Kontrareformation und als Bischof von Wien ein grausamer Ketzerrichter geworden. Aber damals hat der redegewandte und doch der Debatte so lange als möglich ausweichende Vikar des Bischofs von Konstanz noch auf alle Weise versucht, die allgemeine kirchliche Basis zu wahren. Als Mittelsmann zwischen Hadrian VI. und Erasmus hatte er den kirchlichen Sinn des Fürsten der Humanisten in den gleichen Tagen befestigt, wo er den Papst

zu seinem schmeichelhaften Breve an Zwingli bewog. Auch in Zürich selbst hoffte er noch einen endgültigen Bruch zu vermeiden. Es bleibt Zwingli's unverlierbarer Ruhm, daß er gleich Luther die Schmach Christi höher achtete als die Schätze Aegyptens. Aber in Faber's Argumenten erkennen wir das gleiche Streben wie bei der Wormser Mittelpartei, die Reform dem allgemeinen Konzil vorzubehalten.

Auch der weitere Verlauf der Dinge ist innerhalb des Katholizismus genau der gleiche gewesen wie innerhalb der Reformkirchen. Das ursprünglich noch unbestimmt gehaltene katholische Kirchenprinzip erhielt seinen scharf dogmatischen Ausdruck. Noch lange hat man beiderseits, auch nach der kaiserlichen Zurückweisung der Augsburger Konfession, an die Möglichkeit einer Ausgleichung der Gegensätze geglaubt. In Regensburg sind Contarini und Melanthon ihr näher gekommen als jemals zuvor. Dann aber kam der definitive Rückschlag von Rom aus. Der Bestätigung des Jesuitenordens folgte die Durchführung der Inquisition in Italien, die Vorbereitung des schmalkaldischen Krieges in Deutschland, gleichzeitig damit jedoch auch die dogmatischen Definirungen des Tridenter Konzils. Hier wurde das alte Kirchenprinzip durch den Gegensatz gegen die reformatorischen Ideen in der That bedeutsam modifizirt. Jede neu gewonnene Formel schloß die Verdammung der Andersdenkenden in sich. Gewiß muß mancher der Tridenter Disziplinarbestimmungen reformirende Tendenz beigelegt werden. Aber sie kamen nur unter Preisgebung der wichtigsten Reformforderungen, des Gottesdienstes in der Landessprache und der Ehe der Priester, zu Stande. Und die dogmatischen Kanones machten den Bruch mit den Reformationskirchen unheilbar. Hat doch jede tiefere Erforschung der Urkunden den Einfluß der streitbaren Kompagnie Loyola's auf das Konzil klarer gestellt und Sarpi's meisterhafte Zeichnung bestätigt.

Kann es aber für den geschichtlich gebildeten Sinn genügen, nur diese Seite der neukatholischen Kirchenbildung ins Auge zu faßen und etwa daneben noch die politischen Ursachen, die ihre neue Machtstellung begründeten? Es wäre das ebenso einseitig, als wenn man mit der Zeichnung der seit den großen Reformkonzilien nur noch verschärften kirchlichen Mißstände dem Zeitalter des Thomas von Kempen oder des Wessel Gansfort gerecht zu werden vermeinte, oder diese Männer noch heute blos als „Vorreformatoren" auffassen wollte. Vielmehr, so gut diese Mystiker gleich ihren Vorläufern Ruysbroek und Tauler aus katholisch-kirchlichem Boden hervorgingen, so offen liegen die Ursachen zu Tage, wodurch auch im folgenden Jahrhundert noch zahlreiche fromme Gemüther in allen Ländern der überlieferten kirchlichen Form treu blieben.

Die dogmatischen Systeme haben, wie verschieden auch unter sich, doch darin eine merkwürdige Verwandtschaft, daß der erste Ausgangspunkt ihrer

Erörterungen ein unbewiesener oder eigentlich unbeweisbarer ist. Ob derselbe die Inspiration eines Bücherkodex oder die Unfehlbarkeit einer Korporation oder das Kredo eines philosophischen Systems ist, kann im Grunde nur von untergeordneter Bedeutung erscheinen. Die größte Konsequenz in der Zuspitzung des dogmatischen Autoritätsprinzips aber läßt sich dem römischen Systeme nicht absprechen. Wer gewisse Vordersätze zugab, mußte, falls er überhaupt logisch dachte, auch die Schlußfolgerungen in Kauf nehmen. Ganz im Gegensatz zu dem in sich abgeschlossenen und konsequenten System des Katholizismus brach nun aber in der ganzen dogmatischen Form des alten Protestantismus überall die Inkonsequenz durch. Nahm man für eine oder vielmehr zwei Sammlungen von Büchern übernatürliche Autorität in Anspruch, warum nicht für die ferneren Ueberlieferungen derselben Gemeinschaft? Schrieb man den ersten Jahrhunderten der Kirche eine Reihe von Wundern zu, die die Naturgesetze aufhoben, warum sollte nicht die gleiche Kirche auch später noch Wunder hervorbringen? Meisterhaft verstand es die jesuitische Polemik die größere Vernünftigkeit und Folgerichtigkeit der katholischen Doktrin zu erhärten, während die Protestanten schon durch ihren immer neuen Streit mit einander dem Todfeinde selber die Waffen in die Hand lieferten.

So müssen wir denn auch in der systematischen Durchführung des neukatholischen Systems die gleiche individuelle Berechtigung anerkennen wie in den protestantischen Bildungen. Aber damit nicht genug — es finden sich sogar in der beiderseitigen Entwicklung ebenso viel verwandte als gegensätzliche Züge. Es ist ein durchaus zutreffendes Urtheil eines amerikanischen Historikers*): so gewichtig die Unterscheidungslehren auch seien, welche das protestantische von dem römisch-katholischen Kirchenthum trennten, so überwögen doch die Punkte, in welchen sie übereinstimmten, die Differenzen bei Weitem. Zumal der modernen Weltanschauung in ihren tiefgreifenden Konsequenzen für die gesammte religiöse Ideenwelt gegenüber, erscheinen die Systeme des 16. Jahrhunderts als sämmtlich auf demselben Boden erwachsen. Ja nicht blos die Dogmen der Hauptkirchen, sondern auch die der kleineren und kleinsten wollen unter diesem Sehwinkel in Parallele gestellt werden. Damit ist denn aber auch die individuelle und zeitweilige Berechtigung aller mit gleicher Evidenz dargethan.

Um so weniger war ein andrer Entwicklungsgang möglich, als auch die politischen Ursachen, die bei der Begründung der neuen Kirchen mitwirkten, auf das gleiche Ergebniß hinführen mußten. Denn die dogmatische Kirche war zugleich eine staatskirchliche. Dieselben sozialen Motive, aus welchen im deutschen Reiche die Souverainität der einzelnen Reichsstände hervorging,

---

*) Fisher: The reformation (New-York 1873), S. VII.

kräftigten, mochte der Staat selber monarchische oder republikanische Form tragen, überall die Obergewalt des Staates über die Kirche. Die Staatskirchen aber konnten keine andere Gestaltung vertragen als die theologisch-dogmatische.

Nicht genug, daß die streitenden Kirchen das friedensbedürftige Gemüth nur zu sehr zum Haß stimmten, es kamen in ihnen überhaupt die Bedürfnisse des Volkes gar wenig zum Ausdruck. Hatte die erste Phase der Reformation in der von der Homberger Synode beschlossenen Kirchenordnung eine Vertretung der Gemeinden in Aussicht genommen, so verfielen die Territorialkirchen bald überall autokratischer Willkür. Es macht keinen Unterschied, ob der Name der Kirchenregenten ein konsistorialer oder episkopaler oder synodaler hieß, oder ob die Regierung auch der Kirche einfach Sache der Staatslenker war. Die ursprüngliche Verbindung der religiösen mit politischer und sozialer Reformation mußte in Monarchieen wie in Republiken der Stärkung des regimentlichen Absolutismus den Platz räumen.

Man würde auch hier wieder sehr Unrecht thun, über den auf der Hand liegenden Uebelständen dieser Entwicklung die treibenden Ursachen, die sie hervorriefen, zu übersehen. Müssen wir auch, wo es sich um die Bestimmung des Umfangs der Reformation als solche handelt, die später auseinandergehenden Fraktionen als Theile einer und derselben Gesammtbewegung auffassen, so ging doch die Kirchengründung erst vor sich, nachdem sich jene bereits zu trennen begonnen hatten. Die deutsche Reformationsbewegung hat ihren Höhepunkt im Jahre 1520, ihren Abschluß im Wormser Reichstag. Die neue kirchliche Organisation, der das Wormser Edikt von vornherein den nationalen Charakter benahm, führt sich ihren ersten Anfängen nach auf Luther's Rückkehr von der Wartburg zurück. Dem Bruch mit Karlstadt, der Verwerfung der Zwickauer sollten aber noch der Untergang Sickingen's und Hutten's, sowie die furchtbare Katastrophe des Bauernkriegs folgen, bevor Luther, dem erst der Thronwechsel in Sachsen freie Hand bot, das neue kirchliche Gebäude unter Dach bringen konnte. Und nicht blos Münzer und seine aufrührerischen Genossen, sondern auch Männer wie Denk und Campanus, wie Franck und Schwenkfeld waren dabei von vornherein ausgeschlossen. Der gleiche Unterschied zwischen Reformation und Kirchengründung will in der Schweiz konstatirt werden. Die Reformationsbewegung in Zürich mündet in den großen Disputationen des Jahres 1523, die der Regierung das Episkopalrecht in die Hand spielen. Die Kirchengründung in der übrigen deutschen Schweiz aber vollzieht sich erst unter dem Ausschluß der Wiedertäufer wie unter dem Rückschlag des Abendmahlskrieges. Und der calvinistische Kirchenbau beginnt gar erst, nachdem der Humanismus sich längst von der Reformation losgesagt hatte, und unter gewaltthätiger Unterdrückung des sogenannten Antitrinitarismus.

Man kann den innern Zersetzungsprozeß in der früher einheitlichen Bewegung noch so bedauern, — das läßt sich nicht läugnen, daß die Ausartungen

der schwärmerischen Linken die konfessionelle Absperrung der neuen Kirchenbildungen nicht zum kleinsten Theile veranlaßten. Die Zwickauer Schwärmer haben Luther ebenso zum Bruch mit manchen seiner anfänglichen Ideale getrieben, wie die Grebel und Manz in Zürich den Zwingli'schen Freundeskreis. Im Bauernkriege wurden die ursprünglichen maßvollen und berechtigten Forderungen nur zu rasch zum bloßen Vorwande wüster Bestialität. In den zahlreichen Wiedertäuferaufständen in Holland brach überall die gleiche Zuchtlosigkeit durch, und die geheimen Konventikel bargen nicht minder von Anbeginn an die schlimmsten Gefahren geistlicher und fleischlicher Wollust in ihrem Schooße. Das grausenhafte Drama in Münster mußte dem Fasse den Boden ausstoßen. Der Rückschlag konnte nicht ausbleiben. Dem libertinischen Antinomismus folgte eine um so strengere Gesetzlichkeit. Selbst in der Gemeinschaft Menno's ist ein solcher Umschwung verspürbar. Wie viel schärfer mußte er sich in den Kirchenbildungen gestalten, welche Fürsten und Stände in ihre vorsorglichen Hände genommen.

Das solchermaßen begründete Zusammenwirken des politischen und dogmatischen Faktors hat schon der ersten Konfession, auf dem Augsburger Reichstage von 1530, ihren kirchenrechtlichen Charakter gegeben. Daher auch der diplomatisch gemessene Ton, der Dogma nach Dogma in der Schulfrage darlegt, stets noch durch die Hoffnung auf Verständigung mit den dogmatischen Gegnern bedingt. Es folgten die zahlreichen Religionsgespräche, die immer neue Einigungsformeln versuchten und immer neue Spaltungen hervorriefen. Ueberall kirchenpolitische Motive, überall dogmatische Folgerungen. Wie charakteristisch sind nicht die Butzer'schen, so oft umgemodelten Formeln, in welche Luther's und Zwingli's Anhänger gleich sehr ihre Ansicht hineinlegen sollten. Wie ausschließlich dogmatisch erscheinen nicht noch die Ausgleichungsvorschläge bei dem Regensburger Gespräch. Mit ihm war allerdings die Periode der auf einen dogmatischen Vergleich ausgehenden Versuche geschlossen. Statt der Wortkämpfe folgte der Entscheid der Waffen. Aber der Ausgang des schmalkaldischen Krieges brachte keineswegs Religionsfreiheit im modernen Sinne, sondern nur die Gleichberechtigung der beiden Bekenntnisse nebeneinander. Und damit den Grundsatz: Cujus regio, ejus religio. Auch unter diesem Gesichtspunkt also müssen in den getrennten Kirchen die verwandten Züge viel bedeutender erscheinen, als die Unterschiede und Gegensätze. Die Kirchenbildungen des 16. Jahrhunderts athmen überhaupt ebensowenig den volksthümlichen Geist des Evangeliums, wie den kritischen Hauch des modernen Zeitgeistes. Ueberall unter staatskirchlicher Form die dogmatische Fixirung des religiösen Gedankens. Jede Kirche erhält darum auch ihre eignen Symbole. Und sie duldet in ihrem Schooße keine von denselben abweichende Ansicht.

Auch diese Alleinherrschaft eines neu formulirten Symbols gilt also wieder von allen gleich sehr. In der Konfession Pius' IV. wird — schärfer noch als in

Trident — als katholische Lehre stets das hingestellt, was den schärfsten Gegensatz gegen die protestantische Anschauung ausprägt. In der Lutherkirche führt die lange Reihe der dogmatischen Kämpfe zu immer schrofferer Trennung von dem schweizerischen Typus der Reformation. Die reformirte Kirche hat in der ganzen Aufeinanderfolge ihrer nationalen Symbole sich immer bestimmter nach Außen hin abgegrenzt. Ebenso geht es mit der Bekenntnißgrundlage des Anglikanismus. Selbst die überall verstoßene Gemeinde der Sozinianer und die späteren Kirchenbildungen der Täufer können nicht ohne eine Art von Symbol auskommen.

Alle diese Symbole wollen daher durchaus unter den gleichen Sehwinkel gestellt sein. Denn so wenig als die Konfession Pius' IV., die Konkordienformel und die Dordrechter Kanones, die neun und dreißig Artikel und die zahlreichen Symbole der als Sekten bezeichneten kleineren Gemeinschaften — eine wie die andere — mit dem Evangelium gleichgestellt werden dürfen, ebensowenig konnte die Verpflichtung auf irgend eines dieser kirchlichen Bekenntnisse daran hindern, das Evangelium (das mit all den dogmatischen Satzungen gleich viel oder gleich wenig zu thun hat) zu verkündigen und zu üben. Daneben aber hängt mit dieser allgemeinen dogmatischen Entwicklung auch der weitere Umstand aufs allerengste zusammen, daß in allen Einzelkirchen die ursprünglich tonangebende freiere Richtung unterliegt und unterdrückt wird. Durch diesen Entwicklungsgang wird vor Allem die weitere Gestaltung der römisch-katholischen Kirche in verhängnißvollster Weise bedingt. Durch das Ausscheiden der Protestanten sind die Reste der nationalen Reformrichtungen zur schwachen Minorität geworden, der sich immer mehr konzentrirenden papalen Tendenz gegenüber. Auf dem Tridenter Konzil sehen wir die Reform in allen Hauptfragen erliegen. Die Neukräftigung des Papstthums findet in der Gesellschaft Jesu eine niemals um die Mittel zum Siege verlegene Kohorte. Die große Zahl der andern neuen Orden dienen nicht minder wie der Orden Loyola's der Zentralisation der Kirche im Papstthum. Contarini aber mußte Caraffa weichen. Bajus kehrte ungehört von Trident nach Löwen zurück. Heresbach's erasmische Reform räumte der ärgsten Verdichtung des römischen Systems den Platz. Gropper und Cassander nahmen ihre irenischen Bestrebungen mit sich ins Grab. Und in Italien wie in Spanien brannten die Scheiterhaufen nicht blos für die Lutheraner, sondern für alle, die noch ein altkirchliches Ideal hatten.

Die gleiche Erscheinung tritt uns nun aber, nur fast noch mehr zugespitzt, auch in der Lutherkirche entgegen. Schon das Jahr 1525 war für Luther selber ein Wendepunkt. Der kräftige volle Strom der ersten Jahre war durch Ritter- und Bauernkrieg, durch den Streit mit Erasmus und den Zerfall mit Zwingli auf ein immer engeres Bett eingeschränkt worden. Nach Luther's Tode folgte dann gar die eigne Zerfleischung in den immer erneuten

dogmatischen Kriegen, mit ihren kaum übersehbaren Schlachten und Treffen. Antinomistischer und osiandrischer, adiaphoristischer und synergistischer, flacianischer und crypto-calvinischer Streit brachten die Gemüther der Theologen in immer neue Verbittrung. Jakob Andreae bestimmte das Maß der Rechtgläubigkeit. Melanthon's Geist wurde in Wittenberg selbst unterdrückt, sein Bild mit Füßen getreten.

Und ist es anders im reformirten Protestantismus? Wohl hatte Zwingli's weitsichtige, gleich religiöse wie vaterländische Haltung den größten Theil der deutschen Schweiz seinen Idealen gewonnen. Eben darum aber galt er den der Reform feindlichen Mächten als der gefährlichste Gegner, der zuerst niederzuwerfen war, bevor an die Besiegung der sächsischen Reformation die Hand angelegt werden konnte. Mit dem Kappeler Kriege wurde deshalb alsbald die innere Entwicklung der reformirten Kirche selbst eine andere. An Stelle der fast modernen Ideenwelt Zwingli's trat der hierarchische Charakter der calvinistischen Reformation. Der Umschwung begreift sich, wenn man die Periode des täglichen Kampfes um die eigne Existenz im Auge behält. Aber der nähere Einblick in den Genfer Kirchenstaat ist ebenso unheimlich, als die erste Gestaltung der Züricher Verhältnisse wohlthuend berührt. Und der calvinische Geist dringt nun zugleich von Land zu Land weiter vor. Die gewaltsame Unterdrückung des Arminianismus, bei der der politische Faktor sich zugleich wieder in grellster Weise hervorhebt, ist nur e i n Schritt auf demjenigen Wege, der sogar in der Schweiz bis zu der die Konkordienformel an Ausschließlichkeit überbietenden Konsensusformel geführt hat. Selbst ihr Eifergeist aber wurde durch die schottischen Calvinisten in Schatten gestellt.

In England freilich wird die spezifisch calvinische Tendenz von der Staatskirche zu den Dissenters verbannt. Trägt aber darum die innere Entwicklung des Anglikanismus etwa einen andern Charakter als er im Katholizismus, Lutherthum und Calvinismus sich zeigt? Der Vergleich der Reformpläne Eduard's VI. mit der Hochkirche Elisabeth's und der Stuart's lehrt uns das Gegentheil. Die Zeiten, wo ein Tyndale, ein Ochino, ein Corranus ihren Platz in der englischen Kirche selber gefunden, haben nicht lange gedauert. Die Bischöfe wetteiferten so lange mit Rom und Genf in der Unduldsamkeit, bis sie selber der romanistischen Tendenz des Stuart'schen Hofes zum Opfer fielen.

Selbst bei den von allen größern Kirchen Verfolgten, bei Sozinianern und Mennoniten, fehlt es nicht an Belegen für die Zunahme eines nach rückwärts gewendeten Sinnes. Bei jenen die Kämpfe über die Anbetung Christi, bei diesen die fast unaufhörlichen Streitigkeiten über den Bann. Und wer in den kleinern mystischen Kreisen einen freiern Blick sucht, der vergißt die wahrhaft tyrannische Herrschaft, die hier die Sektenhäupter beanspruchten. Die von den Anhängern geforderte Armuth des Geistes wurde in den

blindesten Gehorsam verwandelt und zu rücksichtsloser Ausbeutung benutzt. Daß es sich aber bei all diesen Einzelerscheinungen überall um den einen mitten in seinem Laufe aufgehaltenen Strom handelt, tritt am unverkennbarsten in der von dem Freiheitskampfe gegen Rom unberührt gebliebenen griechisch-russischen Kirche hervor. Auch hier Anläufe zu einer reineren Gestaltung der kirchlichen Form unter Nutzbarmachung der Reformation, die aber nur zu bald ins Gegentheil umschlugen.

Begreift sich somit auch die dogmatische Gestaltung aller einzelnen Kirchen aus den damaligen Zeitverhältnissen als solche, so ist damit zugleich doch der Nachweis der Einseitigkeit und Unzulänglichkeit dieser Bildungen gegeben. Zumal aber für die protestantischen Kirchen mußte diese Entwicklung die verhängnißvollsten Nachwirkungen haben. Oder sagt der geistvolle holländische Historiker*) etwa zu viel, der darauf aufmerksam macht, daß zwei Jahrhunderte lang dem protestantischen Geiste nichts mehr im Wege gestanden habe, als die Macht der protestantischen Kirchengenossenschaften, und daß jener erst dann, als er fast überall sonst zur Herrschaft gelangt war, seine eigne Geburtsstätte zurückzuerobern vermochte? War doch die junge Kraft des Protestantismus schon nur zu bald in sich erlahmt. Bereits derselbe Volksdichter der Reformation, der die Wittenberger Nachtigall jubelnd gepriesen, Hans Sachs, hat in dem „Schulgezänke der Theologen" ein fressendes Krebsübel erkannt. Denn nur zu sehr ging der Giftstoff in das Volksgemüth über, rief auch im Volke selbst den Haß gegen die Andersdenkenden wach. Das Schimpfwort „Sakramenter" im lutherischen Norden ist ebenso aus dem Haß gegen die Reformirten erwachsen, wie die süddeutsche Parallele „Malefizkerl" den von der Kontrareformation mit Vorliebe gepflegten Hexenprozessen ihre Entstehung verdankt.

Oft schon ist auf die merkwürdige Parallele hingewiesen zwischen der Orthodoxie der neuen Staatskirchen und der der alten Staatskirche Konstantin's und seiner Nachfolger. Die neuen kirchlichen Bildungen trugen ebensowenig wie diese in sich ihren Selbstzweck, sondern waren politischen Tendenzen dienstbar gemacht. Jedes neue Symbol nahm zugleich einer neuen Richtung die kirchlichen und damit auch die politischen Rechte. Wie in Nicäa die Freunde des Arius, und in Konstantinopel Ulfilas und seine Genossen, wie in Ephesus die Nestorianer, und in Chalcedon die Monophysiten aus der Kirche ausgestoßen waren und noch später die Monotheleten, so wurde das gleiche Verfahren auch jetzt wiederholt. Eben darauf begründete sich dann aber auch das unvertilgliche göttliche Recht der nach dem Kirchenrechte verstoßenen Minoritäten. Wie die kleinen Orientkirchen des christlichen Alterthums bis in die Gegenwart hinein das Wahrheitsmoment, das sie in sich bargen, gewahrt haben, so sollten

---

*) Rauwenhoff: Geschiedenis van het protestantisme.

die mancherlei unscheinbaren Kreise, in welche sich Philippisten und Osiandristen so gut wie die Anhänger Schwenkfeld's und Menno's, Servet's und Sozin's (um nur einige von vielen zu nennen) zurückzogen, den in ihrem Acker verborgenen Schatz nur für eine spätere Zeit aufbewahren. Ja, die religiöse Unduldsamkeit hat sich bereits in der gleichen Periode selber gestraft. Die gewaltsame Unterdrückung der Melanthon'schen Schule führte zu der Begründung der deutschreformirten Kirche der Pfalz und Bremen's, Anhalt's und Brandenburg's. Die Zurückdrängung des Zwingli'schen Geistes führte den Remonstranten solche überlegenen Kräfte zu, wie die Grotius und Limborch, Clericus und Wettstein. Die Oktroyirung der anglikanischen Konformität war der Ursprung der zweiten englischen Reformation. Was aber gar die Vernichtung aller reformatorischen Bestrebungen in den gewaltsam rekatholisirten Ländern für Wirkungen hatte, ist überhaupt nicht mehr auf dem religiösen Gebiete zu suchen. Denn diese Wirkungen sind nicht blos nicht mehr von reformatorischer Art, sondern gradezu das Gegentheil. Wie Constantin's Söhne dem Julian die Wege bahnten, so war die Kontrareformation des sechzehnten Jahrhunderts mit dem denkbar frivolsten Unglauben gepaart. Doch — die Ursachen wie die Wirkungen der Kontrareformation verlangen überhaupt noch eine systematische Würdigung.

§. 4.

Glaubensverfolgung, Kontrareformation und Religionskriege.

Jede wahrhaft geschichtliche Forschung erkennt es für eine ihrer schönsten Aufgaben, die verschiedenen religiösen Anschauungsweisen mit gleichem Maße zu messen. Auch die Gegensätze der Reformationszeit wollen durchaus objektiv geprüft werden. Aber dieses ganze Bestreben, in den von der eignen Meinung abweichenden Ansichten ihre berechtigten Seiten herauszufinden, lag jener Zeit selber noch fern. Erst aus der Fortdauer der Kirchentrennung sehen wir die Toleranzidee hervorwachsen. In der Zeit, in welcher die bisherige Kircheneinheit zerfiel, waren die auseinandergehenden Parteien noch sämmtlich von der Voraussetzung beherrscht, daß es nur die eine Form der Wahrheit gebe, die man selber besaß. Aus dem Bewußtsein, den alleinseligmachenden Glauben zu haben, folgte aber mit Naturnothwendigkeit die Konsequenz, daß es pflichtmäßig sei, die irrigen Anschauungen zu unterdrücken. Die offiziellen Würdenträger des Katholizismus zumal blieben in dieser Tendenz nur auf dem von Augustin gebahnten Wege, der durch Innocenz III. zur obersten Regierungsmaxime der Kirche geworden war. Seit den Albigenserkriegen war die Weissagung Christi, daß seine Jünger sein Loos theilen und daß ihre Verfolger noch meinen würden, Gott einen Dienst damit zu erweisen, unter den Führern der Kirche ebenso völlig vergessen wie seine Mahnung an die Jünger

selbst, ob sie nicht wüßten, weß' Geistes Kinder sie seien. Daß auch das 16. Jahrhundert seinen Vorgängern noch folgte, kann um so weniger verwundern, wo die Vertheidiger von Augustin's und Innocenz' Grundsätzen sogar noch im heutigen Kirchenthume den Ton angeben. Hat doch gar ein Kirchenhistoriker*) aus dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts die schrecklichen Ketzerverfolgungen in Baiern zu den Verdiensten des Hauses Wittelsbach um die Kirche gezählt. Die bereits in dem Jahre 1527 stattgefundenen Hinrichtungen zahlreicher Bürger von München und Landshut werden dem Herzog Wilhelm ausdrücklich zum Ruhme angerechnet. Von der Hinrichtung der Wiedertäufer wird geradezu in spöttischem Tone berichtet. Seit den neuen Triumphen des Papstthums im 19. Jahrhundert hat gar die, längere Zeit hindurch möglichst vertuschte Inquisition wieder völlig unerschrockene Lobredner gefunden.**)

Dem ideal katholischen Kirchenbegriff, der in der Kirchentrennung das größte der Schrecknisse sah und nur vom Haupte aus die Glieder heilen zu können vermeinte, haben wir ebenso gerecht zu werden gesucht, wie den neukirchlichen Prinzipien des Protestantismus. Aber nur ein blödes Auge kann es verkennen, wie im Einfluß auf die äußere Gestaltung der Dinge diese katholische Reformpartei hinter den Vorfechtern der Inquisition weit zurückstand. Es ist nicht erst der Jesuitenorden gewesen, der diese Inquisition wieder allgemein zur Durchführung brachte. Wie ein Tetzel schon im ersten Beginn der Bewegung dem frechen Wittenberger den Scheiterhaufen androhte, so wiesen Prierias und Hoogstraten alsbald auf das gleiche Rezept zur Heilung der Ketzerei hin. Als Hadrian VI. seine Reformpläne vorlegte, fand er nicht nur bei den Pächtern der Dispense und Ablässe und bei den frivolen Poeten hartnäckigen Widerstand, sondern auch Kardinal Soderini erklärte den Weg der Reform für unthunlich und pries die frommen Päpste, welche die frühern Ketzer so gründlich vertilgt hätten, daß kaum ihre Namen noch übrig geblieben seien. Mit Hadrian, dessen Arzt nach dem Tode seines Patienten der Dank des Vaterlandes votirt wurde, sanken seine Reformbestrebungen ins Grab. Zum Ersatz dafür schuf der Legat Clemens' VII. den Regensburger Sonderbund, und begannen von den Erbländern des Kaisers aus die Scheiterhaufen weithin zu leuchten.

Es verdient Beachtung, wie früh und wie allgemein die neue Ketzerverfolgung anhebt. Den belgischen Augustinern, deren Martyrium Luther besang, und dem von der Volkswuth hingemordeten Heinrich von Zütphen folgten im gleichen Geschick und kurze Zeit nachher die Tauber in Oesterreich, die Kaiser in Baiern, Klarenbach und Flystedt in Köln, Hamilton in Schott-

*) Huth: Von den Verdiensten des durchleuchtigsten Hauses Wittelspäch um die Kirche (Landshut 1777), S. 109 ff.

**) Vgl. Theophilus Philalethes: Ueber die kirchliche und politische Inquisition (Wien 1875).

land, Tyndale in England. Die französischen Märtyrer schon der ersten Phase der Reformation sind zu zahlreich, um überhaupt einzelne herauszugreifen zu können. Das Gleiche gilt von den, durch Thomas Murner fanatisirten, und über Zwingli's Angriffe auf die Reisläuferei noch mehr als über seine Ketzereien erbitterten Orten der Schweiz.

Was die konfessionell protestantische Geschichtsdarstellung an Glaubenszeugen aufzuzählen pflegt, ist aber überhaupt nur ein geringer Bruchtheil. Die Zahl der Wiedergetauften, die ertränkt, enthauptet, verbrannt wurden, übersteigt die der Lutheraner und Reformirten bei Weitem. Und das nicht etwa blos nach den Münster'schen Gräueln, sondern weit früher. Ist doch der schreckliche Taumel der dortigen Schwärmer zum guten Theil auf Rechnung der sie stets mehr und mehr erhitzenden Verfolgung zu setzen. Die Massenschlächtereien in Calabrien, die zu den ersten Errungenschaften der Kompagnie Jesu gehören, die Niedermetzlung der waldensischen Gemeinden in Piemont, die Blutgerichte Alba's in den südlichen Niederlanden haben ihr Vorbild bereits in dem Jahre 1531 und den folgenden Jahren in Holland.

Verhängnißvoller noch als die Neubelebung der mittelalterlichen Inquisition auf katholischem Boden erscheint jedoch dem rückschauenden Blicke die Nachahmung dieses Beispiels im Schooße der protestantischen Kirchen. Eine bequemere Handhabe konnten die römischen Glaubensrichter nicht finden als in den Ketzerprozessen, durch welche Lutheraner und Reformirte die von ihnen selber in Anspruch genommene Glaubensfreiheit befleckten. Mochten im Bauernkrieg noch die Mordbrennereien der Bauern Luther's Zorn wachrufen; konnten bei den Münster'schen Zeloten die sozialen Umsturzgelüste die Strafe herausfordern, so hat es doch nicht gar lange gedauert, daß auch innerhalb des Lutherthums um der abweichenden dogmatischen Meinungen willen der Tod angedroht wurde. Sogar Männer wie Schwenkfeld und Sebastian Franck wurden von einem Versteck in den andern gehetzt. Der Flüchtlingsgemeinde Lasky's mit ihren Weibern und Kindern wurde im rauhen Winter die Landung in den lutherischen Häfen verwehrt.

Am längsten hat die Züricher Reformation sich gesträubt, eine neue Ketzerverfolgung auch ihrerseits zu sanktioniren. Zumal Zwingli persönlich hat der Duldung auch der Schwarmgeister kaum weniger das Wort geredet, als der um seiner Toleranz willen verrufene Capito. Seit den, in dem St. Galler Zion auf die Tagesordnung gekommenen Scheußlichkeiten aber war auch in Zürich ein plausibler Grund zur Anwendung der Todesstrafe gegeben. Manz' Ertränkung blieb nicht ohne Nachfolge. Was an den Gegnern der Kindertaufe noch gespart war, wurde an den Gegnern der Trinitätslehre nachgeholt. Welch verhängnißvolle Gestaltung der Verhältnisse, die sogar den milden Bullinger zum Verfolger Ochin's machte. Es ist eine traurige Entschuldigung, daß er von Beza's Leidenschaft angesteckt wurde. Doch liegt ihr die richtige

Erkenntniß zu Grunde, daß die Genfer Reformation überhaupt der Wittenberger und Züricher in der Wiedereinführung der Inquisition weitaus den Rang ablief.

Bis in die neueste Zeit ist oft von protestantischen Kontroversisten darüber geklagt worden, der eine Scheiterhaufen Servet's habe mehr Staub aufgewirbelt, als die ganze mittelalterliche Inquisition. Die Thatsache ist richtig, aber sie hat ihren guten Grund. Grade die Versuche, Calvin's Verfahren reinzuwaschen, haben nur dazu geführt, den unbedingten Widerspruch desselben mit dem Evangelium zu zeigen. Man hat darauf verwiesen, daß Servet nach einem Gesetze gerichtet wurde, das aus der Zeit der alten Kirche herstamme, für das also die neue nicht verantwortlich sei. An und für sich ist das wahr, die erste Verantwortlichkeit trifft die Ketzergesetze Kaiser Friedrich's II. Aber für eine Kirche, die auf das Evangelium zurückgreifen wollte, ist das keine Rechtfertigung. Man hat den Prozeß in dem reformirten Genf durch die vorhergegangene Verurtheilung seitens der Inquisition in Vienne abschwächen wollen. Es ist dabei nur vergessen, daß die Untersuchung in Vienne selbst erst auf Grund einer Denunziation Calvin's erfolgt war. Man hat Servet's Aufenthalt in Genf als einen mehrwöchentlichen hingestellt. Aber es ist erwiesen, daß er auf eiligster Flucht sich nicht länger aufhielt, als ein paar Tage. Man hat seinem Verbleiben ein Bündniß mit Calvin's politischen Gegnern untergeschoben. Aber er hatte noch Niemanden von ihnen gesehen, als er dem Gesetze, welches den Kirchenbesuch von Polizei wegen vorschrieb, folgend zur Kirche ging, wo ihn Calvin's Spione erkannten. Es sind noch andere Entschuldigungsgründe in Menge hervorgesucht worden. Aber abgesehen davon, daß sie vor der kritischen Forschung sich allesammt als sehr wenig stichhaltig erwiesen — was besagen sie alle gegenüber jener Jahre vorher von Calvin gegen Farel gemachten vertraulichen Aeußerung, wenn Servet sich nach Genf wage, werde er dafür sorgen, daß er es nicht mehr lebendig verlasse! Diesem Prinzip entspricht das ganze nachmalige Verfahren in Genf nur zu deutlich.

Der Prozeß Servet's ist allerdings der Höhepunkt in der Uebertragung der Inquisition auf protestantischen Boden. Auf die Länge wirkte er abschreckend. Aber vorerst war er doch nur ein Symptom einer ansteckenden Krankheit. Es ist ein Irrthum, daß Calvin's Verfahren gegen Servet ein isolirtes Faktum geblieben sei. Auf Melanthon's Billigung von Calvin's Verfahren möchte freilich weniger Nachdruck zu legen sein, als es häufig geschieht. Sein Urtheil beruhte einfach auf Calvin's feindseligen Berichten und ist denn doch bloße Theorie geblieben. Aber die Praxis ließ nicht auf sich warten. Wenn reformirte Richter gegen Unitarier wie Gentilis und Sylvan oder gegen wiedergetaufte Frauen die Todesstrafe anwandten, wenn Anglikaner die puritanisch Gesinnten, Presbyterianer die Quäker zum Tode verurtheilten, so trug das Schwert des lutherischen Henkers, mit dem Krell gerichtet wurde,

die Inschrift: Cave Calvinista. Von einer Verfolgung wie der, welche gegen die Arminianer geübt wurde, noch gar nicht zu reden.

Es lohnt sich noch heute, die Schriften Coornhert's zu lesen, in welchen der holländische Freiheitskämpfer Calvin's und Beza's Forderung, daß die Obrigkeit die Ketzer am Leben strafe, widerlegt. Aber bleibt nicht die Tendenz des Glaubenshasses dieselbe, ob sie Scheiterhaufen anzündet und Dragonaden anwirbt, oder sich begnügen muß, den ehrlichen Namen Andersdenkender zu besudeln? Wenn irgend, verlangt hier das principiis obsta sein Recht. Von der Sprache, in welcher im christlichen Alterthum Gregor von Nazianz über Julian redet, oder Leo und Gregor der Große von den Manichäern, von der Behandlung, welche die vorhildebrandinische Kirche einem Gottschalk, die hildebrandinische einem Berengar, einem Abälard zu Theil werden ließ, war nur ein kleiner Schritt nöthig bis zu den Albigenserkriegen Innocenz' III. Das Gleiche gilt von der Geschichte des 16. Jahrhunderts. Wer die Verbrechen der Inquisition beklagt, fange damit an, dies zuerst auf protestantischem Boden zu thun. Die gewaltsame Unterdrückung der Andersdenkenden ist eben das Prinzip der Kontrareformation. Ihre Maßnahmen verlangen daher nicht nur, wo sie von den Vertretern der Reformation ausgehen, doppelt strenge Beurtheilung; sondern auf sie führt sich nicht am wenigsten die große Reihe von Einbußen des Protestantismus im Kampfe mit dem römischen Kirchenthume zurück.

Ein mit Recht berühmtes Werk eines hervorragenden Geschichtsforschers*) datirt von der Mitte des 16. Jahrhunderts an eine ununterbrochene Kette von Verlusten und Niederlagen des Protestantismus. So unbestreitbar die Thatsache ist, so verkehrt ist es, die Ursache derselben nur in den Angriffen der katholischen Gegner zu suchen. Sie lagen zum großen Theil auf dem eigenen kirchlichen Boden. Die Adoptirung des Glaubenszwanges ist nur eine dieser Ursachen. Diese selber läßt sich nur im Zusammenhang mit der allgemeinen Sachlage würdigen. Denn war auch die dogmatische und staatskirchliche Form des protestantischen Kirchenthums in den Zeitverhältnissen begründet, sie war darum doch nicht blos im Widerspruch mit dem ersten Ausgangspunkt der Reformation, sondern zugleich für das innerlich pulsirende Leben eine erstickende Zwangsjacke. Und der gegenseitige Haß der protestantischen Theologen untereinander ließ sie sich lieber mit dem gemeinsamen Todfeinde verbinden, als sich gegenseitig ertragen.

Es liegt außerhalb der uns gestellten Aufgabe, diesen Entwicklungsgang im Einzelnen zu verfolgen. Nur einige besonders drastische Belege mögen die zahlreichen parallelen Thatsachen in Erinnerung rufen.

---

*) Löbell's Historische Briefe 2c.

Wer es sich klar machen will, wie sehr die Streitigkeiten der Protestanten untereinander der Kontrareformation in die Hände gearbeitet, muß die Regierung Maximilian's II. ins Auge fassen. Offen bezeugte dieser Joseph II. des 16. Jahrhunderts auf dem Naumburger Fürstentage, daß den Päpstlichen nichts erfreulicher sei als der Unfriede der Protestanten. Aus seinen Briefen an Herzog Christoph von Würtemberg geht es zur Genüge hervor, daß er im Grunde selbst durchaus reformatorisch gesinnt war, und daß nur der Mangel an Einigkeit unter den deutschen Protestanten es ihm unmöglich machte, sich auf ihre Seite zu stellen. Kaum gibt es ein traurigeres Sterbelager, als das dieses edlen Kaisers, der seine Söhne in spanisch-jesuitische Hände geben mußte und unter dem bittersten Konflikt zwischen seiner eignen Ueberzeugung und dem Andringen seiner Umgebung sein Auge schloß.

Auf jenem Naumburger Fürstentage waren die päpstlichen Legaten selber Zeugen des Zwiespalts der Protestanten gewesen. Bei dem französischen Religionsgespräch in Poissy waren Jakob Andreae und — Lainez anwesend. Man darf zweifeln, wer von beiden die Reformirten bitterer gehaßt hat. Aber darüber kann kein Zweifel bestehen, welche Hoffnungen für die Mission seines Ordens der Jesuitengeneral von dort mitgebracht hat.

Was im 16. Jahrhundert an Mißverständniß, Verbitterung und Haß sich angesammelt, kam dann im Jahrhundert des 30jährigen Krieges zur Reife. Der offene Verrath und die gemeine Bestechlichkeit des kursächsischen Oberhofpredigers Hoë von Hohenegg ist nur zu sehr der Typus für viele seiner Standesgenossen. Als die ligistischen Truppen die Pfalz bedrohten, wurden die Würtemberger Theologen von den Sachsen beschworen, der verdienten Züchtigung der Calvinisten nichts in den Weg zu legen. Nachdem dann gar in den einzelnen Kirchen selber die neuen inneren Wirren ausgebrochen waren, die ihrer Zwangsgestaltung naturgemäß folgen mußten, wurde über Synkretismus und Föderaltheologie der gemeinsame Gegner, der seinerseits niemals rastete, völlig vergessen.

Während der Protestantismus dergestalt durch die Maßnahmen seines eigenen Kirchenthumes bitter geschädigt wurde, verhielt es sich grade umgekehrt mit der nicht sowohl religiösen als politischen Zentralinstanz in der katholischen Kirche. Einer Neukräftigung derselben kamen, nachdem man sich von dem ersten Schrecken erholt, die verschiedensten Faktoren günstig entgegen. In erster Reihe fielen die romanischen Länder wieder dem Papstthum zur Beute.

Eine Geschichtsbetrachtung, die nur Deutschland im Auge hat, pflegt die politische Konstellation bei dem Beginn der Reformation als eine dieser günstige darzustellen. Es mag das gelten von den Rücksichten, die Friedrich der Weise beanspruchen konnte, von dem Konflikt zwischen dem spanischen

Karl und dem französischen Franz, von dem Bündnisse Clemens' VII. mit dem französischen Könige, das die Truppen Karl's Rom's Mauern ersteigen ließ. Aber schon für Deutschland hatte die politische Sachlage eine doppelte Seite. Die Parteinahme Karl's gegen die das ganze deutsche Volk erhebende Bewegung führte zur Zerreißung der Reichseinheit. In seinen deutschen und niederländischen Erbländern, wo er freie Hand hatte, ist er nicht anders verfahren, als sein Sohn Philipp. Noch mehr aber gilt es von allen romanischen Ländern, daß die allgemeine Atmosphäre der Reformation überaus ungünstig war. Spanien, Italien, Frankreich haben insgesammt eine religiöse Bewegung gehabt, deren Intensität der deutschen nichts nachgab. Der nähere Einblick, der uns heute endlich in die Reformationsgeschichte auch dieser Länder vergönnt ist, erweckt neben tiefer Wehmuth warme Bewunderung. Auf einen einseitig germanischen Ursprung kann nur ein Materialist*) die Reformation zurückführen. Aber doch liegen die Ursachen nur zu nahe, weshalb sie in den romanischen Ländern gescheitert ist.

In dem Muttererbe Karl's, in Spanien, hatte eben erst die Eroberung Granada's die mittelalterlichen Kreuzzugsideale neu ins Leben gerufen. Ihr war die spanische Zuspitzung der päpstlichen Inquisition auf dem Fuße gefolgt. Gleichzeitig jedoch begann die Entdeckung der neuen Welt alle Interessen der Konquistadoren auf sich zu lenken. Die entdeckten Länder aber wurden, auf Grund der Ansprüche Bonifaz' VIII., als ein Geschenk des Papstes entgegengenommen.

In Italien waren es Gründe anderer Art, die zu dem gleichen Ergebnisse führten. Das italienische Nationalgefühl mußte, je empfindlicher es den Mangel eines andern Einheitspunktes empfand, sich um so mehr mit dem politischen Einflusse des Papstthums entschädigen. Aber man darf zudem nicht vergessen, daß die Zeit der Reformation zugleich die des Macchiavell, des Pomponatius, des Rafael gewesen ist. Die herrschenden politischen Grundsätze waren einer rein religiösen Bewegung ebenso hinderlich, als die von der Religion losgelöste Wissenschaft und die von der Kirche in ihren Dienst gezogene Kunst. Will man die ganze Wucht der Kontrareformation und die dadurch bestimmte Weiterentwicklung richtig verstehen, so müssen alle diese Triebkräfte viel mehr in Betracht gezogen werden, als es in der gewöhnlichen theologischen Geschichtsauffassung der Fall ist.

In Macchiavell's „Fürst" war im Grunde das gleiche altrömische System der Politik wieder aufgelebt, das von den Cäsaren auf die Pontifices übergegangen war und nur durch die eigene Ueberspannung das fast erreichte Ziel der Weltherrschaft schließlich wieder verloren hatte. Es waren dieselben Tendenzen und dieselben Mittel, durch welche Gregor VII., Alexander III.

*) Wie F. von Hellwald's Kulturgeschichte.

und Innocenz III. ihre Universalmonarchie begründeten, in welchen auch Machiavell lebte und webte. Sein leitender Grundsatz war sogar ganz der gleiche wie die Praxis des spätern Jesuitismus, daß durch den Zweck die Mittel geheiligt werden. Auch nach ihm galt alles das für erlaubt, was dazu diente, die Herrschaft zu erringen und zu behaupten. Allem Andern voran die offizielle Heuchelei. Ausdrücklich vertrat er die These, die Fürsten müßten Alles, was zu Gunsten der Religion sei, begünstigen und fördern, auch wenn sie es selber für falsch hielten. Mag Machiavell's politisches System auch von sehr verschiedenen Seiten idealisirt oder wenigstens entschuldigt worden sein, seine Behandlung der Religion ist und bleibt ein Attentat gegen die ersten Grundsätze der Moral. Seine Lektionen aber waren in erster Reihe für Lorenzo von Medici, den Neffen Leo's X. und Vater der Katharina von Medici, bestimmt gewesen. Wie von der letztern, so sind sie nicht minder von Philipp II. und von Ferdinand II. befolgt worden. Es hängt mit den Grundideen der Reformation, wie sie im Völkerleben sich abspiegeln, aufs Engste zusammen, wenn ein Hugo Grotius zur Zeit der schwersten Bedrängniß der protestantischen Welt dem machiavellistischen Fürstenrecht sein Völkerrecht gegenübergestellt hat, wenn ein Jahrhundert später der gleiche protestantische Wahrheitssinn im Anti-Machiavell Friedrich's des Großen sich Luft machte. Um so mehr kam die machiavellistische Politik schon den ersten Anfängen der Kontrareformation höchlichst zu Statten.

Wie die politische, so wirkte auch die wissenschaftliche Atmosphäre Italiens einer wahrhaft religiösen Erweckung entgegen. Es stand hier grade umgekehrt wie in Deutschland. Der deutsche Humanismus ist schon von seinen ersten Anfängen an zugleich von religiöser Wärme, christlicher Glaubenskraft getragen gewesen. Führten doch diese Anfänge zurück auf die Brüder des gemeinsamen Lebens, in welchen die Arbeitsfreudigkeit Gerhard Groot's und Johann Wessel's nicht blos mit Ruysbroek's und Kempis' Mystik, sondern ebenso auch mit Agricola's und Hegius' Wissensdurst den edelsten Bund schloß. In dem Heimathlande der päpstlichen Kurie dagegen standen Glauben und Wissenschaft in einem ganz entgegengesetzten Verhältniß. Grade ein Jahr vor Luther's Thesen bot eine in Rom selber erschienene Schrift den Ausgangspunkt für eine der Reformation diametral entgegenstehende Strömung: die des Pomponatius von der Unsterblichkeit der Seele. Die Vergänglichkeit der Seele wurde hier philosophisch erwiesen. Die Philosophen selber erscheinen dabei als die Götter der Erde, von den übrigen Menschen soweit entfernt, wie wahre Personen von gemalten. Das letzte Kapitel der gleichen Schrift dagegen erklärte im ehrerbietigsten Tone die kirchliche Gläubigkeit ihres Verfassers und erging sich in der höhnischen Ironie, eben weil keine philosophischen Gründe für die Unsterblichkeit sprächen, beruhe dieselbe einzig auf der kirchlichen Autorität.

Leo X. und sein geistreicher Geheimschreiber Bembo haben kein Hehl daraus gemacht, daß sie solche Lehren nur darum nicht öffentlich vorgebracht wünschten, weil das Fegfeuer zu guten Verdienst gab. Hadrian VI. aber, der den Kampf gegen die Verderbniß in der Kirche als seine Lebensaufgabe erkannte, fand bei den Journalisten des Humanismus den bittersten Haß. Der Brief des Battus über seine Regierung überstürzt sich in schnöden Verläumdungen des strengen Asketen. Freigeistern von Battus' Art war es zu angenehm, von dem Tribut der abergläubischen Menge zu zehren, als daß sie auch nur die leiseste Linderung der kirchlichen Erpressungen gestattet oder es der Mühe werth erachtet hätten, an der nur für den Pöbel berechneten Kirchenform eine Reform anzubringen. Als die Grundsätze der Kontrareformation sich konsequent geltend machten, durfte freilich auch der ungläubige Spott nicht mehr so unverhüllt auftreten. Aber es wurden nun für die Leugnung der religiösen Wahrheiten nur um so pikantere Metamorphosen gefunden. Die negativen Sätze wurden einem scheinbaren Gegner in den Mund gelegt und von dem Verfasser selber (natürlich so ungelenkig wie eben möglich) bestritten. Oder der Schluß einer Schrift versprach schon im Voraus willige Unterwerfung unter den Ausspruch der Kirche. Es kam auch vor, daß eine besonders gewürzte Abhandlung nur handschriftlich unter den auserwählten Feinschmeckern zirkulirte. So die von dem mit Kaiser und Papst befreundeten Nikolaus Rorarius: daß die Thiere die Vernunft besser als die Menschen benutzten. Daß die versteckten Angriffe nur um so tückischer und die Lacher nur um so mehr auf ihre Seite hinübergezogen wurden, bedarf keiner Erklärung. Gleichzeitig aber fand man sich mit der Unfehlbarkeit und Einigkeit der Kirche vortrefflich zurecht.

Von ganz anderm Charakter als solch schmähliche Karrikatur wissenschaftlicher Bestrebungen ist die hohe Blüthe, welche die italische Kunst grade an der Schwelle der Reformationszeit erlangt hatte. Es ist nun kaum ein größerer Irrthum denkbar, als diese Kunst zu einer katholisch-konfessionellen zu stempeln. Weder Leonardo da Vinci noch Michel Angelo entbehren eines im idealsten Sinne des Wortes protestantischen Zuges. Auch an Rafael's herrlichen Schöpfungen konnten Protestanten und Katholiken sich stets gleich sehr erlaben. Dennoch aber darf diese Blütheperiode der Kunst unter den Faktoren der Kontrareformation nicht übersehen werden. Auch edlere und freiere Gemüther konnten von dem Interesse für diese Kunstwerke so sehr erfüllt werden, daß für eine religiöse Bewegung als solche kaum Raum blieb. Aber nicht genug damit, mußte es für die gesammte Gestaltung der folgenden Zeit von größtem Einflusse sein, daß grade der erste aller christlichen Künstler im Dienste des Papstthums arbeitete. Es sind die Säle des Papstpalastes, die von Rafael's geistesmächtigem Pinsel geschmückt sind. Die Portraits von Julius II. und Leo X., die seine Hand schuf, zeugen für eine

liebevolle Versenkung in die Thätigkeit des kriegs- wie des kunstliebenden Herrschers. So bedurfte es nicht einmal der kunstfeindlichen Bilderstürme der calvinischen Reformation, um die römische Kirche als die Pflegerin der Kunst, den Protestantismus als die Religion von Barbaren erscheinen zu lassen. Mit ihrer gewöhnlichen Meisterschaft aber hat die Politik der Kontrareformation sich diese Seite der vorangegangenen Entwicklung dienstbar zu machen gewußt. Zumal auf einem solchen Kampfgebiet wie in Flandern und Brabant operirte sie am glücklichsten mit den Waffen der Künstler. Mehr als ein feinsinniger Kunstkenner hat bereits auf das ganz eigenthümliche Genre hingewiesen, das in den Kirchenbauten und Kirchenbildern, wie in der Kirchenmusik den Geist des Jesuitenordens abspiegelt.*)

Es liegt uns nichts ferner, als in dieser kirchlichen Dienstbarmachung der Kunst die Stellung der Kunst in der allgemeinen Kulturentwicklung aufgehen zu lassen. Daß die Kunst selbst zur Religion werden, ja daß sogar ein warmes religiöses Bedürfniß in künstlerischer Form seine Befriedigung finden kann, braucht nach Rothe's tiefsinniger Würdigung der künstlerischen Aufgabe keines theologischen Nachweises. Nur sei darüber auch die entgegengesetzte Erfahrung nicht völlig vergessen, daß die Kunst so gut wie die Wissenschaft sich auch ihrerseits so sehr an die Stelle der Religion setzen kann, daß die moralische Gesammtanschauung als solche eine einseitige wird, daß um des äußerlich Schönen willen das Gefühl für das Wahre und Sittliche zurücktritt. Die Bewunderer des feinen Geschmacks einer Lucrezia Borgia konnten — so gut wie hernach die Anbeter einer Maria Stuart — einer sittlich-religiösen Bewegung nur feindlich gesinnt sein.

Von noch größerer allgemeiner Bedeutung als die Ursachen, die Italien wie Spanien auf die Bahn der Kontrareformation führten, war aber die Stellung, welche Frankreich einnahm. Im Jahrhundert der Reformkonzilien hatte dieses Land am entschiedensten die Reform an Haupt und Gliedern verlangt. Während Deutschland unter Friedrich III. die Früchte aller für den Kirchenfrieden gebrachten Opfer verlor, hatte die gallikanische Kirche in der Sanktion von Bourges eine Reihe von beachtenswerthen Reformen gewonnen. Aber kaum ein Jahr, bevor Luther seine Thesen anschlug, wurde Frankreich durch das Konkordat Franz' I. mit Leo X. beglückt. König und Papst theilten sich hier in die Rechte und Freiheiten der französischen Kirche. Damit aber war jener zum eifrigsten Partisan des Papstthums in dem Reformationskampfe prädestinirt.

Die politische Entwicklung Frankreichs im 16. Jahrhundert ist durch die Scheiterhaufen, die Franz I. wie Heinrich II. den Reformirten anzünden ließen, durch das Blutbad von Vassy, durch die Bluthochzeit der

*) Vgl. Traechsel: Der Katholizismus seit der Reformation, S. 6. 10.

Bartholomäusnacht, durch die Apostasie Heinrich's IV. zur Genüge gekennzeichnet. Noch bedeutsamer aber wirkte die gleichzeitige intellektuelle Atmosphäre der Kontrareformation in die Hände. Es ist mehr als bloße Aehnlichkeit in den Anschauungen, die uns bei der vornehmen Geistreichigkeit des damaligen Frankreich und in der Aera der Encyklopädisten begegnen. Der Stammbaum, der von dem einen Geschlecht zum andern führt, läßt sich unschwer nachweisen. Die in dem katholischen Frankreich des 18. Jahrhunderts zur Herrschaft gekommene Geistesrichtung hängt mit einer Reihe von Vorläufern schon im 16. Jahrhundert zusammen. Auch die ältere französische Literatur zählt bereits zahlreiche Repräsentanten der gleichen Tendenz, die in Italien den Ton angab. Hier wie dort blieben dieselben Männer, denen der religiöse Ernst der Reformation zuwider war, ruhig im Dienste der Kirche, um von diesem sichern Rückhalt aus ihren esprit um so ungestörter zur Geltung zu bringen. Nur in den ersten Anfängen der Reformationsbewegung hat auch der französische Humanismus ihr sekundirt. Wie Lefèvre d'Etaples der Lehrer der thatkräftigsten Reformatoren wurde, so war sogar der den religiösen Freiheitssinn bitter hassende Franz I. genöthigt, an seine höheren Lehranstalten ketzerische Lehrer zu berufen. Eine durchaus freigesinnte Anschauung, gepaart mit der Vollkraft der Ueberzeugung, tritt uns in Etienne Dolet entgegen, dem Märtyrer edler Freidenkerei. Aber sein Ausgang, in dem er sich mit dem alten Genossen Servet wieder begegnete, schreckte die Gleichgestimmten. Den der herrschenden Stimmung entsprechenden Ton fand Rabelais besser, dem man gerne den schärfsten Spott über kirchliche Mißbräuche hingehen ließ, weil er selbst kirchlicher Pfründner blieb. Nächst ihm Montaigne, der sogar denselben Satz, den Rorarius im Geheimen predigte, populär zu machen verstand, daß die Thiere eben so viel und oft mehr Vernunft zeigten, als die Menschen. Mit vollem Recht wird man den Kreis dieser geistreichen Freigeister unter den Vorläufern der spätern Aufklärung hervorheben, ihre Verdienste um die Bekämpfung von Aberglauben und Bigotterie rühmen können. Aber für die religiöse Befreiung des Volkes hatten die witzigen Spötter kein Herz. Eben durch sie wurde sogar nicht blos auf dem religiösen, sondern selbst auf dem ethischen Gebiete, in der gleichen Zeit, welche die Niederwerfung der Hugenotten durchführte, der Skeptizismus die tonangebende Macht. Man darf für diesen Entwicklungsgang wohl an die treffliche Schilderung Rothe's in seiner Geschichte der Ethik erinnern: „Nachdem die weltliche Wissenschaft sich eine entschieden selbständige Stellung gegenüber der Kirche errungen hatte, schoben auf dem Felde der Ethik die ersten Bestrebungen den christlichen Gesichtspunkt sehr zurück, ja, sie ergaben sich zum Theil einem haltungslosen Skeptizismus. Der Grund der letztern Erscheinung lag zum Theile auch darin, daß sie größtentheils in Frankreich begannen, wo, indem hier das bisherige kirchlich-christliche Leben untergegangen, ohne daß an seiner

Statt wie in den der Reformation beigefallenen Völkern ein national-christliches Leben aufgegangen war, der Skeptizismus das Natürliche war."

So sind es denn vorwiegend außerreligiöse, ja theilweise widerreligiöse Motive, die in den romanischen Ländern der Reformation in den Weg traten. Man war hier den sittlich-religiösen Fragen überhaupt so entfremdet, daß es sogar längere Zeit dauerte, bis das Papstthum selber die Macht religiöser Impulse wieder mit in seine Berechnungen aufnahm. Leo X. langweilte das Mönchsgezänk. Hadrian VI. glaubte vermöge der Scholastik die Gemüthserregung dämpfen zu können. Clemens VII. erachtete die medizeischen Hausgeschäfte für wichtiger als die Häresie bei den Barbaren. Noch die erste Zeit Paul's III. zeigt ein unklares Hin- und Herschwanken. Erst in der zweiten Hälfte seiner Regierung dringt der Einfluß durch, der in seinem Nachfolger Paul IV. selbst personifizirt war. Von der Begründung des Jesuitenordens und der ihr auf dem Fuße folgenden Durchführung der italienischen Inquisition an, hat dann aber auch das Papstthum die Fahne der gewaltsamen Kontrareformation nicht mehr aus der Hand gegeben. Durch gleich kluge wie thatkräftige Politik schwang es sich bald abermals zur ersten Machtstellung unter den streitenden Fürsten empor. Mehr noch als die mittelalterliche weist die nachreformatorische Geschichte der Päpste das cäsarische Ideal der Weltherrschaft auf.

Auf dem Standpunkt des politischen Herrschaftsgedankens mag es Bewunderung erwecken, wie auch jetzt wieder grade eine scheinbar so ungünstige Zeit den Ausgangspunkt der weitreichendsten Triumphe bot. Von dem humanen Gesichtspunkte aus betrachtet, ist das Jahr 1540, von dem die neue Politik datirt, die man ebenso schon jetzt nach Caraffa bezeichnen darf, wie man die Vorgänger Hildebrand's dem hildebrandinischen Zeitalter zurechnet, eines der verhängnißvollsten, die die Geschichte kennt.

Daß das Papstthum aus der gewaltigsten Krise, die ihm noch gedroht, mit gestärkten Kräften hervorging, war in erster Reihe das Werk des von dem Spanier Loyola begründeten Ordens. An Einfluß auf seine Zeit hat man darum Loyola oft mit Luther verglichen. Was die Personen betrifft, muß die Parallele abgelehnt oder der Vergleich einfach als Gegensatz aufgefaßt werden. Correlat mit der innern religiösen Einkehr des Mönchs im Kloster, ist bei dem verwundeten Offizier die Langeweile der Krankheit. Dem Erfassen der Bibel stellt sich die Beschäftigung mit Ritterromanen und Heiligenlegenden entgegen. Ueberhaupt ist kaum ein größerer Gegensatz möglich als zwischen der gesunden Mannesnatur Luther's, die in dem Familienleben ihren Mittelpunkt findet, und der krankhaften Erregung widernatürlich gereizter Phantasie in den durch die Exerzitien hervorgerufenen Halluzinationen. Aber gegenüber der Vollkraft eines Glaubens, der auch den

nicht fürchtete, welcher auf Erden seines Gleichen nicht hatte, trat nun eine diplomatische und militairische Strategie, die nicht zu überzeugen, sondern zu vernichten bemüht war. Seitdem die lange verborgen gehaltenen Briefe Loyola's endlich in größerer Zahl an die Oeffentlichkeit kommen (seit 1874), ist zumal sein Antheil an der Einführung der römischen Inquisition unzweideutig herausgetreten, und wird auch die politische Taktik der dem Orden angehörigen Beichtväter mehr als zuvor als Erbtheil seines Stifters erkannt. Und faßt man gar den Orden als solchen ins Auge, so begreift sich leicht, was ihm die gewaltige Macht gab. Denn schon die ersten Genossen Loyola's repräsentiren die verschiedenen Seiten, in welchen die Gesellschaft ihren Thätigkeitsdrang befriedigte: Franz Xaver die Mission, Borgia die höfische Sphäre, Lainez und Salmeron die neuen theologischen Formeln, Canisius die Pädagogik. Nimmt man die Organisation der Verfassung mit den verschiedenen Graden, mit den monita secreta, mit der geschäftlichen Routine hinzu, überschaut man auch nur einigermaßen die umfassende literarische Produktion eines Petavius und zahlreicher anderer Ordensgenossen, so braucht es keiner Erklärung, wie es kam, daß eine so kommandirte „Kompagnie" alle andern Richtungen im Katholizismus zurückzudrängen und den zersplitterten Protestantismus niederzuwerfen im Stande war.

Erwies sich die Gesellschaft Jesu als eine immer brauchbarere Armee im Vertilgungskrieg gegen die Gegner, so wußten die zahlreichen andern neubegründeten Orden alle Lebensäußerungen religiöser Persönlichkeiten alsbald in den Dienst des kirchlichen Ganzen zu ziehen. Theatiner und Kapuziner und Barnabiten, Oratorianer und Mauriner haben sich mit Ursulinerinnen und Visitantinnen in die Aufgabe der neuen Welteroberung getheilt. Den Denunziationen der Theatiner erlag das Reformbestreben des Valdez'schen Kreises in Neapel. Die Barnabiten leiteten die Kontrareformation im Chablais. Den Kapuzinern fiel, nachdem in Ochino ihr reformfreundliches Haupt verdrängt war, die Aufgabe zu, ähnlich den mittelalterlichen Bettelorden das niedere Volk zu beherrschen, während die neuen Benediktiner-Kongregationen die Wissenschaft im kirchlichen Sinne betrieben. Noch deutlicher ist die Aufgabe der weiblichen Orden. Die Ursulinerinnen haben von Beginn an in einem Affiliirtenverhältniß zu den Jesuiten gestanden. Den Visitantinnen wurde schon durch das Freundschaftsverhältniß der Madame de Chantal zu François de Sales ein ganz besonderer Antheil an der Ausrottung des Protestantismus bestimmt.

Auch die alten Orden aber mußten je länger je mehr den jesuitischen Einflüssen sich fügen. Die eigenthümliche Form von Loyola's Religiosität bestimmte immer weitere Kreise. Aehnlich wie die Heiligen des Islam sich durch ihre asketisch-ekstatische Unnatur vor den gewöhnlichen Sterblichen hervorthun, wirkte die Atmosphäre seiner geistlichen Exerzitien und ihres Haschischrausches wahrhaft

ansteckend. Nicht blos widmete die weibliche Devotion sich dem Bräutigam Jesu und die männliche einem immer sinnlichern Kult der vor Allem in der Zeit ihrer Empfängniß vorgestellten Jungfrau Maria, sondern es begegnen uns auch zumal in der neukatholischen Mystik immer wieder jene spiritualistischen Zärtlichkeitsverhältnisse, die an sittlicher Verwerflichkeit den offenen Ehebruch weit überbieten. Vor Allem in Spanien, das nach Fénélon im 16. Jahrhundert voll von Heiligen „von wunderbaren Gnaden" gewesen sein soll. Als Arsenal der gesammten Kontrareformation hat sich das Vaterland des Ignaz von Loyola und der Teresa a Jesu allerdings so lange erwiesen, bis darüber das Mark des Landes selber versiegt war.

Die Geschichte der Kontrareformation hängt eng mit der der Orden und Kongregationen zusammen. Wie verwerflich auch die Mittel und Zwecke der papalen Politik waren, so bewährte doch die Selbstaufopferung zahlreicher Individuen niemals eine höhere Macht, als in dem Kampf des restaurirten Katholizismus gegen die Reformation. Daß aber alle diese Kräfte nicht zersplittert wurden, sondern einheitlich zusammenwirkten, das ist die gewaltige Leistung des Tridenter Konzils. Um vieles einflußreicher wie seine dogmatischen Formeln wurden die praktischen Maßnahmen. Alle die neuen kirchlichen Institute, deren Einrichtung auf Grund der vom Tridenter Konzil gefaßten Beschlüsse dem Papstthum anheimfiel, Professio fidei und Catechismus Romanus, Brevier und Missale, Index- und Disziplin-Kongregation, ermöglichten in ihrem geschickten Ineinandergreifen eine kirchliche Zentralisation, wie die Gregor VII. und Innocenz III. sie nicht von ferne erreicht. Mit der Annahme der Tridenter Beschlüsse in den einzelnen Ländern begann daher allenthalben die systematische Reaktion, der nicht blos die protestantische, sondern auch die innerkatholische Opposition zum Opfer fiel. Die um die gleiche Zeit endgültig abgeschlossene Nachtmahlsbulle ließ keinen Zweifel mehr über die Hoffnung der Kurie die Häretiker niederzuwerfen.

Zu all diesen dem restaurirten Katholizismus in seiner eignen Sphäre zur Verfügung stehenden Mitteln, gesellte sich dann endlich die Aufbietung der militairischen Waffen. War es da noch zu verwundern, daß die im Papstthum konzentrirte Kontrareformation eine weit größere Machtstellung gewann, als die Reformation sie zu erwerben vermocht hatte? Faßt man ruhig alle der Gegenbewegung dienstbaren Kräfte ins Auge, so können gewiß die zahlreichen Siege derselben nicht nur kein Erstaunen erregen, sondern man muß sich eher darüber wundern, daß es ihr trotz alledem nicht gelang, das nur noch schwach glimmende Feuer ganz zu ersticken. Aber die Errungenschaften der Religionskriege können doch kaum hoch genug geschätzt werden.

Vergegenwärtigen wir uns wenigstens in großen Zügen den Umfang der in der Periode der Religionskriege der Kurie neu gewonnenen Gebiete! Im deutschen Reiche, in dem ursprünglich neun Zehntel der Bewohner von der Reformation

ergriffen waren, wird man unwillkürlich zunächst an die erste Phase des schmalkaldischen Krieges und mehr noch an den schrecklichen 30 jährigen Krieg denken. Aber dieser Rückblick geht lange nicht weit genug. Schon die Niederwerfung Sickingen's, die Abschlachtung der Bauern, die Eroberung Münster's sind der kurialistischen Politik zu Gute gekommen. Denn überall fiel mit dem revolutionairen Extrem auch das reformatorische Prinzip. Schon in den Anfängen der ersten täuferischen Bewegung gab die Eroberung Waldshut's das Vorbild dazu. Die bairischen Räthe verstanden es meisterlich, ihrer Unterdrückung auch der lutherischen Reformation den Schein des Kampfes gegen Täufer und Sakramentirer zu geben. Dafür gewährte die Kurie den ihr Folge leistenden Fürsten viel umfangreichere Säkularisationen und politische Vortheile, als die lutherischen Fürsten davontrugen. Bald gaben auch die sich mehrenden Hexenprozesse (wie in Bamberg, Würzburg und Trier) ein mit Vorliebe gebrauchtes Mittel, unter anderm Namen die Anhänger der Reform zu vernichten.

Zahlreiche und mächtige Gebiete sind, das eine früher, das andere später, einer gewaltsamen Rekatholisirung verfallen. Von den Herzogthümern Cleve und Berg und Pfalz-Neuburg, von Köln und Aachen und Trier durch das ganze nördliche Deutschland, über Paderborn und Osnabrück bis zum Eichsfelde und über alle schlesischen Landschaften läßt sich eine fast ununterbrochene Kette ziehen. Das mittlere und südliche Deutschland aber bietet noch ganz andere Beispiele, von der Eroberung von Konstanz und der Vergewaltigung von Donauwörth an bis zur Vertreibung der protestantischen Salzburger.

Nicht anders steht es in der Schweiz. Der Kappeler Krieg ist nur eine Episode von vielen. Man muß auch hier in die ersten Anfänge der Reformation zurückgehen, um den Beginn der Kontrareformation richtig zu fixiren: in der Thätigkeit Murner's in Luzern, Faber's von Konstanz und Wien aus, in den Verräthereien der Reisläufer. Sind doch die Anführer sowohl der Züricher wie der Berner Truppen im Kappeler Feldzug, Göldli und Diesbach, schon bald nachdem ihre Verrätherei Zwingli auf die Schlachtbank geliefert, offen zum Katholizismus zurückgetreten. Ebensowenig darf man vermeinen, mit den unmittelbaren Folgen der Kappeler Katastrophe, der Unterdrückung der Reformation in den gemeinen Herrschaften, in der Landschaft St. Gallen, in Baselland, in Solothurn das der Reformation verlorene Gebiet zu überschauen. Noch schlimmer beinahe waren die Niederlagen seit dem Tridenter Konzil und der Ansiedlung der Jesuiten. Von Freiburg aus wußte Canisius das lange schwankende Luzern dem Orden dienstbar zu machen, der bald auch in Wallis und Pruntrut Sitze gewann, während in den Bauernkantonen der Urschweiz die Kapuziner ihm sekundirten. Dann trat gar erst noch die Thätigkeit der Nuntien hinzu, die grade in der Schweiz sprüchwörtlich werden sollte. Seit Kardinal Borromeo dem ersten Nuntius

Buonuomo Aufnahme verschaffte, sieht man seine Nachfolger mit den französischen Gesandten an politischem Einflusse wetteifern. Die Trennung Appenzell's zeigt den Grad des Glaubenshasses auch da, wo ihm die Vertilgung der Andersdenkenden nicht möglich war. An der Grenze der romanischen Schweiz begegnet uns die Rückeroberung des Südufers des Genfer Sees durch François de Sales und jenen Bischof d'Anethan, der von 25 evangelischen Kirchen im Chablais 23 zerstören ließ, in Bünden der Veltliner Mord! Selbst noch nach der Beendigung des 30jährigen, der erste Villmerger und gar im Anfang des 18. Jahrhunderts der zweite Villmerger Krieg! Nur in dem letzten war die Entscheidung der Waffen den römischen Plänen ungünstig. Bis dahin hatten sie wenigstens äußerlich und zeitweilig immer neue Triumphe erzielt.

Trotz aller ihrer Einbußen konnte freilich die Reformation sich immerhin sowohl im deutschen Reiche wie in der, durch den westfälischen Frieden auch formell von demselben getrennten, Schweiz wenigstens in einem Theile der Einzelgebiete behaupten. Ganz anders jedoch in den österreichischen Erblanden, wo die evangelische Bewegung mit am frühesten und am wärmsten aufgenommen worden war, wo vor Allem der Adel ihr seine Stütze gewährt hatte, wo noch die Regierung Maximilian's II. die günstigsten Auspizien bot. Aber nachdem schon unter Rudolf und Mathias die durch das Verwandtschaftsverhältniß des Hofes mit den spanischen Habsburgern gestützten Jesuiten einen festen Punkt nach dem andern gewonnen, hat die blutige Hand Ferdinand's II. der Reihe nach in Tyrol, in Steiermark, in dem Erzherzogthum Oesterreich selbst den Protestantismus vertilgt. Dann kam das unglückliche Böhmen seinerseits an die Reihe, und selbst Ungarn hat seinen reichen Antheil an der Verfolgung erhalten. Eine Leidensgeschichte voll der entsetzlichsten Episoden, und grade für den Staat, der durch seine Dienstbarkeit gegen die „Kirche" das innerliche religiöse Leben des Volkes ertödtete, von unberechenbarem Nachtheil.

Wurde so in Oesterreich die moralische Grundlage des Staatsgebäudes durch die gewaltsame Vernichtung der Reformation unterwühlt, so war die Folge der gleichen Maßnahmen in Polen gradezu der Untergang des Staates selbst. Hatte hier ursprünglich sowohl die lutherische wie die calvinische und neben beiden sogar die sozinianische Reformation weithin Boden gewonnen, so wurde, nachdem das Inquisitionsprinzip zuerst bei den Sozinianern siegreich durchgeführt war, auch der helvetischen und Augsburger Konfession das gleiche Loos zu Theil. Noch das Thorner Blutbad reiht sich konsequent an an die Rakauer Gräuel. Daß diese Verfolgung der Andersgläubigen den Staat selbst untergrub, blieb den polnischen Machthabern ebenso verborgen wie dem österreichischen Kabinet.

Mit den Maßnahmen in Polen wetteiferte die Kontrareformation in Frankreich. Welch' traurige Gedankenreihe: von den Verfolgungsmaßnahmen

Franz' I. und Heinrich's II. und von den immer neuen Religionskriegen unter den Söhnen Heinrich's II. bis zur Aufhebung des Edikts von Nantes durch Ludwig XIV. Die furchtbaren Folgen für Land und Volk und Dynastie aber konnten in Frankreich noch weniger als anderwo ausbleiben. Aerger noch als im Phäakenthum in Oesterreich und im Verlust der Unabhängigkeit in Polen strafte der Verfolgungsgeist der alleinseligmachenden Kirche sich in den Schrecken der Revolution.

Sogar in der pyrenäischen und apenninischen Halbinsel aber, wo die Reformation gewissermaßen in ihrem ersten Anlaufe niedergeworfen wurde, war der Umfang des Kampfes ein viel größerer, als man lange Zeit annahm. Die Inquisition hatte ja nicht blos die Ketzer vertilgt, sondern auch ihr Gedächtniß, bis auf ihre Namen selber, vernichtet. Daher denn noch die irrige Annahme eines materialistischen Kulturhistorikers, nur der nationale Geist der germanischen Völker sei die Geburtsstätte der Reformation. Daß die Bewegung nichts weniger als eine ausschließlich germanische war, haben grade die neuesten Forschungen über Italien und Spanien gezeigt. Aber sie haben zugleich neues Licht über die grauenhaften Mittel zur Vertilgung des reformatorischen Geistes verbreitet. Den Mitteln entsprachen freilich auch hier die Folgen.

Blos die wichtigsten der eigentlichen Gewaltakte, wodurch die Unterdrückung der Reformation zu Wege gebracht wurde, haben wir in raschem Fluge verfolgt, ohne auch nur bei den massenhaften Episoden des 30jährigen Krieges, die in diese Kategorie fallen, irgendwie zu verweilen. Aber selbst mit der genauesten Zeichnung der Religionskriege als solcher würde immer erst ein kleiner Theil der Mittel und Wege der Kontrareformation dargelegt sein. Daneben hebt sich alsbald die unterirdische Thätigkeit der unter den verschiedensten Gewändern versteckten Jesuitensendlinge an den Höfen hervor. Niemand weiß den Grundsatz cujus regio ejus religio besser zu verwerthen als sie. Fast unübersehbar ist die Reihe der durch ihre Versprechungen gewonnenen Fürsten. Der Markgraf Jakob von Baden, der Pfalzgraf Wolfgang Wilhelm von Neuburg, der Graf Gustav Adolf von Nassau-Hadamar treten noch ganz zurück gegenüber den regierenden Fürsten von Sachsen, Würtemberg, Hannover, Braunschweig, Hessen-Cassel, Hessen-Rheinfels, während in Seiten- und Nebenlinien gradezu jedes evangelische Fürstenhaus Deutschlands seine Konvertiten aufweist. Daneben in Schweden nach Johann's III. Vorgang sogar Gustav Adolf's Tochter Christine, in Frankreich Heinrich IV., in England Karl II. und Jakob II.

Selbst die glänzendsten Epochen der mittelalterlichen Kirche stehen hinter der Machtentfaltung zurück, welche die Zeit der Kontrareformation charakterisirt. Umgekehrt aber muß das Bild, welches das völlig zerfleischte Deutschland nach dem 30jährigen Kriege gewährt, zugleich das Abbild des protestantischen Kirchenthums in dem gleichen Zeitalter genannt werden.

Wie war es möglich, daß aus solch allgemeinem Zerfall noch Rettung kam? Die einzig ausreichende Antwort auf diese Frage wird durch die Erinnerung an die höhere Leitung der Menschengeschicke gegeben, die in den Zeiten der schlimmsten Noth die Keime einer besseren Zukunft aussäet. Es gibt keinen Abschnitt der Geschichte, der diese höchste aller Wahrheiten lebendiger vorführt als die Fata der Kompagnie Jesu. Jedesmal, wenn ihre ebenso gewandte wie unermüdliche Politik ihrem Ziele nahe zu sein glaubte, brachte eines der unvorhergesehenen Ereignisse, welche die Zirkel auch des weitschauendsten Diplomaten zerstören, eine völlige Wendung der Dinge hervor. Das Streben des Ordens nach der Weltherrschaft im Namen dessen, dessen Reich nicht von dieser Welt ist, gemahnt gradezu an den Stein des Sisyphus.

Seit den Schlächtereien Alba's wurden die südlichen Niederlande, das heutige Belgien, zum wichtigsten Arsenale des Ordens. Aber den Holländern hatte bereits Wilhelm von Oranien jene Freiheit errungen, die es ermöglichte, daß auch in der Zeit, wo es in Deutschland am trübseligsten aussah, die Niederlande den Verfolgten ein sicheres Asyl, dem nachmaligen großen Kurfürsten von Brandenburg ein Vorbild boten. In die Fußstapfen des ermordeten Schweigers trat England's Elisabeth. Aus der Expedition der unüberwindlichen Armada ging für das hartbedrohte England die Sicherung der nationalen wie der religiösen Freiheit hervor. In dem gefährdetsten Moment des dreißigjährigen Krieges erwuchs der deutschen Reformation die Rettung durch Gustav Adolf. Sogar die selber arg zerklüftete Schweiz genoß, so lange der deutsche Religionskampf tobte, einer Ruhezeit, in der sich vor Allem das gewappnete Bern als ein fester Hort des Reformationsgeistes bewährte. Fast bedeutsamer aber noch als diese äußern Rettungsmittel erscheint es, wie bereits in der gleichen Zeit, wenn auch noch so unscheinbar und langsam, die neuen Ideen aufkeimten, welche selbst den verknöcherten Kirchen mit der Zeit einen neuen Geist einzuhauchen bestimmt waren, und Eifergeist und Aberglauben, Ketzer- und Hexenprozesse, wenn auch erst nach und nach, so doch bis in ihre Wurzeln erschütterten. Während die kirchlichen Großwürdenträger in der Politik aufgingen, fand das Reich, das nicht von dieser Welt ist, seine Pfleger in den „Stillen im Lande", lange bevor dieser Name auf eine bestimmte Form der Frömmigkeit abgegrenzt wurde. Gottfried Arnold hat in dem positiven Nachweise der niemals ganz unterdrückten mystischen Richtung sich ein noch viel weiter reichendes Verdienst erworben, als durch seine Polemik gegen den Orthodoxismus. Zu den verborgenen, aber zahlreichen mystischen Gruppen der Reformationszeit traten die Schüler der Weigel und Böhme, der Joh. Arndt und Valentin Andreae. Die alten Märtyrergemeinden Sozin's und Menno's gewannen durch die Verbindung mit den ebenfalls ausgestoßenen Arminianern einen gesteigerten Einfluß. Um vieles umfassender noch aber war der sich ebenfalls noch ganz im Stillen vollziehende Umschwung, zu welchem hier die Philosophie, dort die Naturwissenschaft den Grund legte.

§. 5.

Die neue Weltanschauung der Naturwissenschaft und die Methode der neuen Philosophie.

„Während die Theologie das Feld der Geisteslehre noch völlig beherrschte und wüthende Streitigkeiten die Stimmen des ruhigen Urtheils übertäubten, legte im Stillen auf dem Gebiete der äußern Natur die strenge Forschung einen unerschütterlichen Grund zu gänzlich veränderter Weltanschauung."

Wir können diese Worte des ebenso gedankenreichen als gründlichen Geschichtschreibers des Materialismus*) uns nur vollauf aneignen. Wohl leidet auch seine Darstellung der Reformationszeit an der in nichttheologischen Kreisen üblich gewordenen Unterschätzung des religiösen Faktors. Daneben dürfte kein Kenner des berühmten Werkes läugnen, daß der Begriff des Materialismus davon profitirt hat, daß er als Held des Buches erscheint. Aber es wäre unwürdig, auf ein von F. A. Lange behandeltes Gebiet überzugreifen, ohne eines solchen Vorgängers namentlich zu gedenken. Lange hat andre Seiten an denselben Menschen und Ereignissen ins Auge gefaßt, als wir es zu thun haben. Aber die Art, wie er sowohl die Entwicklung der Naturforschung als die Geschichte der Philosophie in den allgemeinen Zusammenhang des Kulturlebens hineinstellt, verlangt auch von dem Kirchenhistoriker die höchste Beachtung.

In keiner Periode tritt nun aber der gemeinsame Keim aller idealen Bestrebungen klarer zu Tage als in den Anfängen der Reformationszeit. Wer sich in die zukunftsfreudigen Jugendtage der ursprünglichen Bewegung vertieft, möchte wirklich versucht werden, den großartigen Schöpfungsgedanken Darwin's auf den einheitlichen Ausgangspunkt dieses mehr und mehr in verschiedene Gebilde auseinandergehenden Geschichtsprozesses zu übertragen. Hat doch schon vor Darwin's großen Entdeckungen (die von dem, was heute Darwinismus heißt, nicht scharf genug unterschieden werden können) ein sinniger deutscher Forscher die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit als die eines engen Bundes zwischen Wissenschaft und Religion zu zeichnen gewußt.**)

In dem Heimathlande der Kurie mochte der Humanismus sich von der Religion losgelöst haben, — in den Ländern der Reformation war er der lebensvolle Hintergrund der religiösen Bewegung. Nicht minder aber führt sich die naturwissenschaftliche wie die philosophische Forschung der Neuzeit auf seine Anregung zurück. Jenes begeisterte Wort Hutten's, es sei eine Freude

---

*) Friedrich Albert Lange, Geschichte des Materialismus. Dritte Auflage, im Folgenden noch mehrfach berücksichtigt.

**) M. Carrière: Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit.

in solcher Zeit zu leben, quillt aus der vollen Frische der ersten Heldenperiode der allseitigen Reformation. Denn nicht nur dieser Eine ist für die Wiedererstehung des wissenschaftlichen wie des religiösen Idealismus begeistert. Es ist ein allgemeines Ringen und Regen der Geister, wodurch jede einzelne Entdeckung, jedes bedeutende Buch, selbst jeder literarische Streit mit erstaunlicher Schnelligkeit zum Gemeingut des aufstrebenden Geschlechts aller Kulturvölker wurde. Hutten's eigner Kampf für Reuchlin gegen die Dunkelmänner aber trägt den gleichen glaubensmuthigen Charakter wie die Thaten von Columbus und Luther.

Wie die Reformatoren die alte Kirchengestalt wieder herstellen wollten, so knüpfte der Humanismus an die Bestrebungen und Ueberlieferungen des klassischen Alterthums an. Wie aber jene statt bloßer Reproduktion des Alten eine ganz neue Schöpfung anbahnten, so hat auch die Renaissance an der Grundlage zu einer neuen Kulturepoche gebaut, die nicht mehr in den Geleisen des Alterthums stehen bleiben konnte, sondern sich selbst neue Wege bahnte.

In den Anfängen des deutschen Humanismus ging das religiöse, das philosophische, das naturwissenschaftliche Element Hand in Hand. Wenn dieses edle Bündniß sich lockerte, wenn die Leichtfertigkeit des romanischen Humanismus zur tonangebenden Tendenz wurde, so lag ein nicht geringer Theil der Schuld bei den Vertretern der Kirche. Katholisches und protestantisches Kirchenthum haben sich auch in dieser Hinsicht nichts vorzuwerfen.

Unter den innerkatholischen Vertretern der allgemeinen Reformation stand ein Ludwig Vives voran. Kaulbach's berühmtes Gemälde gibt ihm mit gutem Grunde einen Platz neben Reuchlin und Erasmus. Auf Vives führt sich der große Grundsatz zurück, die Natur sei nicht aus blinder Tradition oder spitzfindigen Hypothesen zu erkennen, sondern nur durch direkte Untersuchung auf dem Wege des Experiments. Was für eine Gluth religiöser Begeistrung von diesem Vater des Empirismus ausging, bekundet sein Schüler Luis de Leon. Aber die spanische Inquisition vertrug dessen lebensvolle Frömmigkeit so wenig wie die der lutherischen Ketzer. Es ist ein schon vor Dezennien abgegebenes Urtheil Döllinger's, daß die Inquisition die Wissenschaft in Spanien getödtet hat.

Steht es anders auf dem Boden der protestantischen Kirchen? Die Grundlegung der reformatorischen Theologie ist im engsten Bunde wie mit der sozialen Reform, so mit Philosophie und Naturwissenschaft. Die erste Ausgabe von Melanthon's Loci ist reich an den kühnsten Ausblicken. In Zwingli war Humanismus und Theologie nicht minder geeinigt. Der Züricher Konrad Geßner hat in Psychologie und Physiologie gleich sehr die Wege gebahnt. Aber wie bald trat der verhängnißvolle Rückschlag dazwischen, der im Wesentlichen schon mit dem Bauernkriege beginnt, und dessen Schwingungen zumal

in Luther's Seele so deutlich verspürbar sind. Auf dem Wormser Reichstag hatte er auf Bibel und Vernunft im gleichen Athemzug sich berufen. Seine spätern Ausfälle gegen die letztere kamen einer Tendenz zu gut, die in dem Credo quia absurdum ihr Vorbild sah. Die zu der neuen Symbolorthodoxie sich abschließende Theologie aber ließ nun auch ihrerseits die gesammte weltliche Wissenschaft von der der Kirche sich trennen.

Der kirchliche Protestantismus, der der Träger der Zukunftsentwicklung sein konnte, zog sich auf die Ausbildung einer neuen Scholastik zurück. Er entsagte damit nicht blos seiner weltumgestaltenden Aufgabe, sondern verlor zugleich selber die Richtung auf die Natur und die Realität. Der Kosmos wurde nicht mehr in der klassischen Bedeutung des Wortes gefaßt, sondern nur nach dem hellenistischen Sprachgebrauch, über dem der ursprüngliche Sinn abhanden gekommen war. Auch auf diesem Wege war zwar noch eine Art von Philosophie möglich. Aber sie wurde zur grübelnden Mystik. Den philosophus teutonicus wird auch die Kulturgeschichte in hohen Ehren halten, aber auf den Weg der Naturerkenntniß konnte Jakob Böhme nicht führen. Für diese war in den neuen kirchlichen Formen, die sogar dem frommen Schuster beinahe zur Fessel geworden wären, kein Platz.

Nur in der englischen Reformation findet sich ein andrer mehr realistischer Zug. England wurde denn auch zum Mutterlande der modernen auf die Naturbeobachtung begründeten Philosophie, auf welche die Naturforschung ihrerseits ebenfalls immer wieder zurückgreift. Die Anfänge der neuen Weltanschauung der Naturwissenschaft selbst aber müssen auf katholischem Boden gesucht werden. Freilich nicht im päpstlichen Lande. Um so mehr jedoch in jenem vorjesuitischen vortridentinischen Katholizismus, der ebenso gut seinen Antheil an der allgemeinen Reformationsbewegung zu beanspruchen hat, als der kirchliche Protestantismus.

Wir dürfen unsre Vergleiche nicht weiter ausdehnen; denn so wenig diese ganze, auch für die spätere kirchliche Entwicklung wichtigste Seite des Reformationszeitalters außer Acht bleiben darf, so wenig ist umgekehrt ein näheres Eingehen auf das Einzelne möglich. Die Namen der großen Männer, welche die ersten Schritte auf einem Wege gethan, der zu so außerordentlichem Erfolge geführt hat, sind aber auch allerseits so bekannt, daß es meist nur einer kurzen Erinnerung an ihre epochemachenden Leistungen bedarf.

Kopernikus — Galilei — Kepler! welchen gewaltigen Umschwung in der gesammten Weltanschauung rufen nicht ihre Untersuchungen sofort in Erinnerung! Er wurde freilich auch nicht ohne die größten Mühen und Gefahren der Entdecker selber bewerkstelligt. Kopernikus allein ist den letztern noch dadurch entgangen, daß sein Werk über die Bahnen der Himmelskörper, die Frucht 33jähriger Berechnungen in seinem stillen Domherrnstifte zu Frauenburg, erst erschien, als er sich bereits zum Sterben hingelegt hatte (1543).

Auch waren erst einige wenige der aus der Bewegung der Erde um die Sonne sich ergebenden Konsequenzen von ihm selber gezogen. Aber doch muthet neben der Vorrede an den Papst die von dem protestantischen Reformator Andreas Osiander hinzugefügte Vorrede de hypothesibus hujus operis eigen genug an. Hypothesen, wichtig als Unterlage der astronomischen Berechnung, die aber an sich weder wahr, noch wahrscheinlich zu sein brauchen, werden die großen Grundwahrheiten unsrer heutigen Weltanschauung in dieser Vorrede genannt. Heute pflegen wir das ptolemäische und das kopernikanische System als das der alten und der neuen Zeit einander gegenüberzustellen.

Galilei's Geschick ist beinahe noch bekannter, als seine wirklichen Verdienste. Die populäre Ueberlieferung, wie er sich äußerlich unterworfen, aber das bekannte e pur si muove in den Bart gebrummt habe, dürfte überdies nichts weniger als seinem Charakter zur Ehre gereichen. Die Untersuchungen über den wirklichen Verlauf seines Prozesses haben jedoch um so weniger stillstehen können, je mehr die jesuitische Lieblingsmethode, unbequeme Geschichtsquellen verschwinden zu lassen, sie zu erschweren versuchte. Durch die Ergebnisse der umfangreichen Literatur, die allein das letzte Dezennium über den unermüdlichen Forscher gebracht hat, ist sein bleibendes Verdienst ebenso unzweideutig klargestellt worden, wie der Frevelmuth, mit welchem die Kirche das Licht unter den Scheffel zu stellen bemüht war.

Kepler, nicht wie seine beiden großen Vorläufer im Katholizismus geboren, vielmehr ein treuer Sohn der Reformation, der seinen Glauben um keine Schätze der Erde verkaufte, hat doch von den Führern seiner Kirche kaum weniger zu leiden gehabt. Seine Mutter hat man als Hexe verbrennen wollen. Nur unter unsäglichen Schwierigkeiten hat er sie zu retten vermocht. Auf ihn selber ist der trübe Vers zuerst angewandt worden: „Er wußte nur die Geister zu vergnügen, drum ließen ihn die Körper ohne Brod." Aber mit steigender Ehrfurcht blickt Geschlecht auf Geschlecht zu dem Manne empor, dem sogar die bescheidene schwäbische Landstadt, der er entsproßte, ein seiner würdiges Denkmal gesetzt hat.

Wenn wir der astronomischen Entdecker in erster Reihe gedenken, weil ihre Arbeiten die größten Veränderungen der gesammten Vorstellungswelt hervorzurufen bestimmt waren, so wird der Platz an ihrer Seite dem Begründer der vergleichenden Erdkunde, der zugleich der erste Entdecker des Blutkreislaufs im menschlichen Körper war, in Zukunft nicht mehr versagt werden. Michael Servet verdient nicht blos als das Opfer von Calvin's Herzensverhärtung, sondern auch als einer der ersten Denker und Forscher aller Zeiten im Gedächtniß der Nachwelt zu leben. Sein religiöser Glaube macht den Märtyrer bewundrungswürdig. Die letzte Zusammenkunft zwischen Opfer und Henker im Kerker, wo Servet den Calvin um Verzeihung für Alles das bittet, wodurch er ihn beleidigt; der eines römischen Inquisitor's

würdige Bericht Farel's über den Todesgang zeigen den Abschluß dieses Lebens in vollem Einklang mit seinem unermüdlichen Forscherstreben. Schwerer noch als der entsetzliche Tod traf den wissenschaftlichen Pfadfinder das Loos seiner Werke. Die radikale Vernichtung der Restitutio Christianismi erinnert gradezu an das gleiche Loos welches das Büchlein von der Wohlthat Christi getroffen. Aber seine Entdeckungen sind trotzdem nicht verloren gegangen. Lange Zeit mochten Andre den Namen derselben tragen, wie der von Columbus entdeckte Erdtheil nach einem Amerigo Vespucci benannt wurde. Die Folgezeit wird wissen, was sie der Inspiration des in den Flammen sterbenden Arztes verdankt. Der feigen Genußsucht des Materialismus predigt der Scheiterhaufen Servet's eine nicht minder ernste Wahrheit wie dem Glaubenshasse des Kirchenthums.

Dasselbe Verhängniß, wie den spanischen Märtyrer, der gleich sehr für seinen Glauben wie für seine Wissenschaft in den Tod ging, hat auch den ersten Italiener getroffen, der die neue Weltanschauung mit einer innig religiösen Philosophie paarte. Giordano Bruno ist gewissermaßen ein nachgebornes Kind jener ursprünglichen Renaissance, die auch in der Kunst die herrlichen Früchte gezeitigt. Den frischen freudigen Sinn, der ihre ersten Chorführer kennzeichnete, hat auch der Philosoph nicht verleugnet, dessen Schrift de universo et mundis mit Vorliebe auf Epikur und Lukrez zurückging. Wie bei diesen ist auch in seinem System der Materie ein wichtiger Platz eingeräumt; ja er gilt als der Begründer des Satzes, daß die Materie nicht ohne Formen sei, vielmehr sie sämmtlich in sich enthalte. Er hat zugleich die neuen Entdeckungen des Kopernikus mit Begeistrung weiter getragen, und für den Widerspruch derselben mit dem Wortlaut der Bibel hat schon er sich mit der Akkomodation geholfen, daß die Bibel sich den naturhistorischen Vorstellungen des Volkes anzubequemen gehabt habe. Eine religionsgeschichtliche Würdigung aber wird trotzdem den tiefsinnig religiösen Charakter seiner Schriften obenanstellen, der nicht nur an die mittelalterliche Mystik, sondern sogar an die alte Gnosis erinnert und auch bei den abstraktesten Dingen sich mit der Poesie paart. Welcher unerschütterliche Glaube einem Gottesbegriffe wie dem seinigen zu Grunde lag, hat das Wort bewiesen, das er nach achtjähriger Kerkerhaft auf die Verurtheilung zum Feuertode seinen Richtern erwiederte: „Ihr fällt vielleicht mit größerer Furcht das Urtheil, als ich es erwartete."

So das Geschick der Naturforschung in der beginnenden Neuzeit. Welche unter den Blutzeugen kirchlicher Dogmen sind dem Urheber des Wortes von dem schmalen Wege treuer gefolgt?

Die Geschichte der Philosophie in der gleichen Zeit hat von einer ähnlichen Tragik nichts zu berichten. Die beiden Männer, auf welche die einander immer wieder kreuzenden Linien der modernen Philosophie sich in erster

Reihe zurückführen, Baco und Cartesius, haben sich auf den Höhen der Gesellschaft bewegt. Ebensowenig hatte die Verbreitung ihrer Systeme mit den Schwierigkeiten zu ringen, welche der neuen naturwissenschaftlichen Weltanschauung von Seiten der biblischen Tradition in den Weg gelegt wurden. In wahrhaft bunter Reihe konnte ein System hier an Baco, dort an Cartesius anknüpfen. Diese neuen philosophischen Systeme sind sämmtlich auch für die dogmengeschichtliche Entwicklung der Theologie nicht ohne Bedeutung gewesen. Hat es doch stets Schriftgelehrte gegeben, die bei jedem eine Zeit lang herrschenden philosophischen System das eigene Lämpchen anzündeten. Für unsern Gesichtspunkt fallen alle diese in Wirklichkeit überwundenen Standpunkte außer Betracht. Etwas anders aber ist es mit dem, was den großen Philosophen eine weit über ihre Zeit hinausragende Bedeutung verleiht, mit ihrer Methode. Von diesem Gesichtspunkte aus verlangt (dürfen wir dafür auch ihre Nachfolger um so kürzer behandeln) sowohl Baco als Cartesius eine etwas nähere Würdigung.

Baco ist der Zeitgenosse der Elisabeth und Jakob's I. Der bekannte Satz, daß in jeder Philosophie und Poesie die Eigenthümlichkeit des Landes und der Zeit sich gewissermaßen abspiegelt, trifft selten so zu wie bei ihm und William Shakespeare. Der durchaus nationale Charakter der englischen Reformation, der auch ihre kirchlichen Erzeugnisse kennzeichnet, war während derselben Regierung Elisabeth's, die den Sieg der Reformation entschied, noch durch die ersten Ansiedlungen der germanischen Race in Amerika verstärkt worden. Der Gesichtskreis des schon ohnedem auf die Wirklichkeit gerichteten Seefahrervolkes wurde dadurch noch mehr als jemals zuvor auf die praktische Beobachtung der Dinge gelenkt. Diese empirische Methode, auf den Geist protestantischer Freiheit und nationaler Unabhängigkeit gestützt — siehe da das Geheimniß von Baco's mächtigem Einflusse auf Zeit und Nachwelt! Baco's Methode war in der That eine solche, in der philosophische und naturwissenschaftliche Untersuchung sich brüderlich einten, während ihm zugleich (um in Tyndall's Sprache zu reden) die Thatsachen des religiösen Gefühls ebenso feststanden, wie die Thatsachen der Physik. Baco hat darum völlig Recht damit, daß die von ihm angestrebte Totalreform der Wissenschaft, die nova restauratio (merkwürdige Parallele mit der Restitutio Christianismi Servet's) ein novum organon nöthig macht, daß jede anticipatio mentis gegen die interpretatio naturae zurücktreten muß, daß die Beseitigung aller Idole des Geschlechts und des Individuums, wie des Marktes und des Theaters die Voraussetzung jeder wahrhaft unbefangenen Wissenschaft ist. Denn nur so kann an Stelle des abstrakten und systemsüchtigen Geredes der scholastischen Zeit die Ermittlung der konkreten und wahren Formen der Natur treten. Alle bisherige Philosophie erscheint ihm als eine Scylla, die erst lockt, dann verzehrt. Es ist ein hartes Urtheil. Muß man aber, wenn man mit ihm von dem

Gesichtspunkt der Reformationszeit aus auf die Scholastik des Mittelalters zurückschaut, demselben nicht beistimmen? Die Ursache, daß die mittelalterliche Philosophie ein Geschwätz müßiger Greise an unerfahrene Jünglinge richtete, lag, wie Baco mit vollem Rechte hervorhob, in ihrer Loslösung von der magna mater scientiarum. Man hatte die Dinge nicht mehr in ihrer Wesenheit ergriffen, sondern sofort durch Abstraktion antizipirt. Selbst die Sprache war dadurch so verdorben, daß ihre technischen Ausdrücke für einen unverbildeten Sinn schlechterdings nur ein leerer Schall waren.

Wir haben in dieser Kritik Baco selbst reden lassen. Ist es aber nicht auffällig, daß diese kritischen Ausführungen Baco's sich grade so lesen, wie die entschiedensten Philippiken der heutigen Naturforschung gegen die aprioristische Hegel'sche Spekulation? Wie Baco auf Demokrit, so stützt sich Tyndall auf Baco.

Mit alledem sind jedoch nur Baco's Vordersätze gegeben. Erst das Ziel seiner philosophischen Methode aber zeigt ihre bedeutsamste Seite. Denn erst nachdem der Schlüssel zur richtigen Naturbeobachtung gefunden und die richtigen Maschinen aufgestellt worden sind, kann die Induktion nach Baco ihren siegreichen Entdeckungszug antreten. Bisher wollte man, statt stufenweise aufzusteigen, sofort auffliegen. Statt dessen muß man ruhig und geduldig einen Schritt nach dem andern machen. Die wahre Induktion kann Nichts positiv bestimmen, bevor sie alles nicht Hingehörige ausgeschlossen hat. Ihre Aufgabe wird vielmehr durch jene berühmten Tafeln symbolisirt, von denen die erste alle beobachteten Fälle, die zweite alle entgegengesetzten Instanzen aufzeichnet, worauf dann die vergleichende und die ausschließende Arbeit erst folgt. So die wahre Kontemplation, auf der dann aber auch die freie Operation beruht. Denn nur eine solche Ermittlung des wirklichen Wesens der Dinge lehrt die natura naturans, die ipsissima res kennen. Damit ist aber auch die Herrschaft des Menschen über die Natur gegeben, die von einer Entdeckung und Erfindung zur andern führt.

Die einzelnen Theile von Baco's System gehören nicht hieher. Nur seiner Verbindung von Mechanik und Magie müssen wir deshalb gedenken, weil sie für die ganze Entwicklung der Folgezeit die lehrreichsten Aufschlüsse gewährt. Durch die Kenntniß der Naturprozesse und ihrer latenten Vorgänge sind nach Baco's Urtheil dem Menschen magische Mittel an die Hand gegeben. In seiner Magie ist auch Baco ein echtes Kind derselben Zeitrichtung, aus welcher Melanthon's astrologische Liebhabereien hervorgingen. Aber sind nicht, ebenso wie die Astronomie aus der Astrologie, die Chemie aus der Alchymie langsam herauswuchs, so auch die wichtigsten Fortschritte der Physik aus der Magie erstanden? Woher sonst noch heute die merkwürdige Vorliebe unserer ersten Physiker für die Kontrole der von den Magikern mißbrauchten „latenten Vorgänge?“

Wie auf die Naturwissenschaft, so hat Baco's Methode aber auch auf die ganze Weiterentwicklung der Philosophie immer wieder anregend gewirkt. Allerdings soll nach ihm die Natur nicht durch den Menschen ausgelegt werden, sondern sich selber auslegen. Der Mensch soll nur rezeptiv sein, während die Natur selbst philosophirt, ihr Wesen durch Vermittlung des Experiments offenbart. Ist aber nicht damit die große Wahrheit ausgesprochen, daß das wahre Philosophiren nicht darin besteht, fertige Konstruktionen zu bringen, sondern richtig beobachten und denken zu lernen? Mit Recht hat die über ihn herausgeschrittene Philosophie ihm vorwerfen können, er habe vergessen, daß man in der Natur nur lesen könne, wenn man ein gewisses Verständniß mitbringe. Aber grade dieser innere Widerspruch mußte zu weiterer Forschung antreiben. Und ist die Selbstbeschränkung, die unsere Zeit in Bezug auf die Erkenntniß der natura naturans gelernt hat, nicht auch ein Gewinn? „Ins Inn're der Natur dringt kein erschaffner Geist", hat der große Haller bekannt, und die ernste Naturforschung unserer eigenen Tage gesteht ein ignoramus et ignorabimus ein. Wer aber nicht mit Baco untersuchen gelernt hat, hat kein Recht zu solch sokratischer Resignation.

In dieser Art von Resignation, wie sie grade die unabläßig fortschreitende empirische Forschung auf ihrer höchsten Höhe bekennt, ist aber zugleich auch schon dargethan, wie der baconischen Methode neben ihrer naturwissenschaftlichen und philosophischen Seite nicht minder auch ein tief religiöser Charakterzug eignet. Tritt uns schon überall in seinen Grundgedanken der freudige Charakter der aufstrebenden reformatorischen Zeit unverkennbar entgegen, so ist seine Philosophie in ihrem Höhepunkte gradezu wieder Religion. Das regnum hominis erscheint ihm als das irdische Abbild des überirdischen regnum dei. Es ist kein Anderer als Baco, von dem das berühmte Wort herrührt, daß die tropfenweise genossene Philosophie von Gott abführe, der Trunk aus ihrem vollen Becher aber zu ihm zurück. Ja noch mehr. Grade die eigenthümlich christliche Lebensanschauung, welche die Wurzel aller Kraft des Menschen in seinem Abhängigkeitsverhältnisse zu Gott, in seiner demüthigen Aufnahme der göttlichen Offenbarungen aufweist; dieser tiefste Grund der reformatorischen Rechtfertigungslehre und neuerdings wieder der Schleiermacher'schen Neuschöpfung der Theologie — es ist nichts andres als Baco's humiliatio spiritus humani. Nicht der Mensch ist nach ihm das Maß aller Dinge. Es sind ungenaue Wahrnehmungen, welche ex analogia hominis, nicht ex analogia universi stattfinden. Der menschliche Geist muß erst wieder eine tabula rasa werden, um zu wahrer Naturbetrachtung fähig zu sein. Es sind dies Sätze, an die auch alle spätern Skeptiker anknüpfen konnten. Ebenso sind aber auch, bewußt oder unbewußt, alle neuern Apologeten bei ihm in die Schule gegangen. Als einer von Vielen sei nur Tholuck erwähnt, der schon in seinem berühmten Jugendwerk von der Sünde und dem Versöhner mit

besonderer Vorliebe aus Baco's Schrift de augmentiis scientiarum seine begründenden Zitate entnahm.

So jene hochidealen Seiten von Baco's Philosophie, die auch die Geschichte der Religion sich niemals darf rauben lassen. Die Weiterentwicklung der Philosophie mochte zunächst ganz andere Ergebnisse aus Baco's Vordersätzen entnehmen. Sein unmittelbarer Nachfolger war Hobbes, der echte Repräsentant der Stuart'schen Zeit. Hobbes' Leviathan hat der Geschichtschreiber der Religion dem des Materialismus gänzlich zu überlassen. Baco's eigene Philosophie aber ist ein ebenso rechtes Produkt der Reformationsbewegung als irgend eine der neuen Konfessionskirchen.

Wie denn aber Cartesius, der Jesuitenschüler, der Soldat im Tilly'schen Heere, der selbst im freien Holland nichts so sehr fürchtete als den Bruch mit der kirchlichen Autorität? Grade diese scheinbar widersprechenden Umstände lassen jedoch den allgewaltigen Einfluß des die ganze Zeit beherrschenden protestantischen Prinzips nur um so klarer heraustreten. Denn auch Cartesius thut auf dem Gebiete des philosophischen Denkens nichts andres, als was auf dem Gebiete der Religion die Reformation thut. Ueber alle menschliche Vermittlung hinweg suchte die Reformation die Versöhnung der Menschenseele mit Gott. So Cartesius die Vermittlung von Denken und Sein unter Verwerfung jeder von außen oktroyirten Autorität. Zur Erlangung seines Zieles stieg Luther in die Tiefen des menschlichen Gemüthes, Cartesius in die Tiefen des denkenden Bewußtseins hinab. Luther's Weg zu seinem Ziele führte durch die Qualen des Sündenbewußtseins, der Weg des Cartesius durch die Qualen des Zweifels an Allem. Wie aber dieser sein erster Ausgangspunkt uns so recht jene Zeit vorführt, die mit jeder falschen Autorität brach, so fehlte auch bei ihm das Korrelat nicht zu dem auf Luther's Seele so mächtig einwirkenden Bibelwort: „Der Gerechte wird seines Glaubens leben." In Cartesius' Philosophie heißt dieser Satz: Cogito ergo sum.

Neben der Stellung seiner Philosophie in ihrer Zeit überhaupt wird man bei Cartesius, dem spätern Zeitgenossen des Baco, zuerst nach dem Verhältniß ihrer beiderseitigen Ausgänge fragen. Beide verwarfen in der That die bisherige philosophische Methode von Grund aus. Auch Cartesius wollte nach seinem eignen Ausdruck statt der theoretischen Schulphilosophie eine praktische Philosophie, wodurch wir die Kraft und die Thätigkeit des Wassers, des Feuers, der Luft, der Gestirne, der himmlischen und aller übrigen uns umgebenden Körper ebenso deutlich als die Geschäfte unserer Handwerker kennen lernen. Dagegen ist das, was Cartesius an die Stelle der alten Systeme setzt, der grade Gegenpol zu dem Pole an dem Baco einsetzt. Baco ist der Führer auf dem Wege der Induktion, Cartesius auf dem der Deduktion. Baco geht aus von der Beobachtung der Natur, Cartesius von dem denkenden Selbstbewußtsein des Ich. Baco macht die Mathematik zur Dienerin der Physik,

Cartesius ist in erster Reihe Mathematiker, der an alle Erscheinungen der Natur den Maßstab der Zahl und der geometrischen Figur legt.

Wie bei Luther und Baco, so hängen auch bei Cartesius die negative und positive Seite seiner Anschauung auf's Engste zusammen. Cartesius führt sein Prinzip, an Allem zu zweifeln, rücksichtslos durch bis zur Negirung aller sinnlichen Dinge. Aber aus dem Negiren selber springt auch ihm die Affirmation heraus. Wer das Denken hat, hat auch das Sein. Dieser Satz ist für ihn das Kriterium aller Gewißheit. In dem Akt des Denkens ist die Selbstgewißheit begriffen. Denn indem ich mich von allem Andern unterscheide, beziehe ich mich nothwendig auf mich selber. Ebenso aber ist Alles das wahr, was der Geist so klar und deutlich einsieht, als sich selbst.

Es ist ein Ausgangspunkt, der gradezu an das Ei des Kolumbus erinnert. Auch auf Cartesius' Methode wird man einen auf ein viel neueres System berechneten Spruch anwenden dürfen: „Flüchtet aus der Sinne Schranken in die Freiheit der Gedanken, und der ew'ge Abgrund wird sich füllen." Nur will auch bei ihm zwischen Methode und System scharf unterschieden sein. Denn das, was Cartesius als den Inhalt des Geistes, der sich von allem Andern unterschieden hat, findet, führt ihn zu Ergebnissen, auf welche ganz entgegengesetzte Schlußfolgerungen gebaut werden konnten. Dreierlei Ideen finden sich ihm zufolge im Geiste neben einander, die ideae innatae, die adventitiae und die a me fictae. Die wichtigsten darunter sind die angebornen Ideen. Unter diesen steht obenan die Idee Gottes. Um ihre Richtigkeit darzuthun, kehrt Cartesius zu dem bekannten ontologischen Beweise Anselm's zurück, den er nur etwas modernisirt. Die Gottesidee kann nach ihm weder zu den ideae adventitiae, noch zu den ideae a me fictae gehören. Denn die Idee eines unendlichen Wesens kann nicht aus unserm eignen endlichen Wesen herstammen, sie muß uns somit von Gott eingepflanzt sein, ist also der unmittelbare Beweis für die Existenz Gottes.

Diese Gottesidee, zu der Cartesius vermöge eines wahren salto mortale gekommen, hat in der folgenden philosophischen Generation nothwendigerweise die verschiedensten Beurtheilungen gefunden. Für Cartesius selbst war Gott zugleich der Begriff der Substanz im höchsten, im absoluten Sinn. Eben weil er Geist und Körper scharf unterschied, diesem nur das Attribut des Denkens, jenem nur das der Ausdehnung zuerkannte, konnten ihm beide nur in untergeordneter Weise Substanz sein. In Gott allein war dieser Dualismus vermittelt. Er war die absolute Substanz. Es ist bekannt, wie der größere Schüler auf diesem Satz des Lehrers weiter gebaut hat. Spinoza's tiefsinniger Pantheismus ist in Cartesius' Schule entstanden. Um so weniger vermochte sich dagegen die auf Baco weiterbauende empirische Schule mit Cartesius' angebornen Ideen zu vertragen. Spinoza's Zeitgenosse Locke ist wohl der schneidigste Gegner, den diese Hypothese jemals gefunden. Eine Generation

später sehen wir dagegen wieder unter andern Einflüssen, als die, welche Locke's Entwicklung bestimmt, Leibniz in Cartesius', Bahnen aufs Neue einlenken.

Wie die verschiedenen philosophischen, so haben sehr verschiedene naturwissenschaftliche Standpunkte in Cartesius ihren Stützpunkt zu finden gewußt. Sein scharfer Gegensatz zwischen Geist und Natur hat den altplatonischen Dualismus zwischen Leib und Geist vollauf erneuert. Wie an Plato, hat darum auch an Cartesius zunächst ein supranaturaler Spiritualismus anknüpfen können, der noch auf lange hinaus die Gemüther beherrschte. Umgekehrt konnte aber auch La Mettrie urtheilen: der schlaue Philosoph habe seiner Theorie nur um der Pfaffen willen eine Seele angeflickt, die auf seinem Ausgangspunkt völlig überflüssig sei. Unberührt von der spiritualistischen wie von der materialistischen Verwerthung bleibt jedoch diejenige Seite in Cartesius' Forschung, die auch die empirische Naturwissenschaft in seine, so gut wie in Baco's Schule geführt hat. Mochte seine Naturbetrachtung selbst eine einseitig mathematische sein, in welcher die Qualität vor der Quantität nicht zu ihrem Rechte kam, so hat doch eben diese seine mechanische Theorie der Naturvorgänge jene Mechanik im höchsten Grade gefördert, in der nach Kirchhoff's Votum alle naturwissenschaftlichen Disziplinen ihren Mittelpunkt haben.

Ein kurzes Wort noch über die Einwirkung der cartesianischen Philosophie auf die Theologie. Cartesius' These über das Verhältniß des Unendlichen und Endlichen ist im Grunde nichts andres als der Lieblingssatz der reformirten Theologie: finitum non est capax infiniti. Die Geschichte der reformirten Theologie in Holland zeugt denn auch von einer ganz außerordentlichen Einwirkung des Cartesianismus. Noch vortheilhafter freilich durfte sein salto mortale, vom Zweifel zur Autorität sich zu flüchten, den jesuitischen Kontroversisten erscheinen. Der in der Geschichte der Philosophie zu sehr vergessene Bischof Huet hat es meisterhaft verstanden, den Skeptizismus der kirchlichen Autorität dienstbar zu machen. Auch bei denjenigen Männern, welche die gewöhnliche Geschichte der Philosophie als Fortsetzer des Cartesius nennt, bei Geulinx und Malebranche ist der Spiritualismus des Meisters in den Dienst des massiven Materialismus der Kirche gestellt. Jener schließt aus dem Satze, daß von der Außenwelt Nichts in den Geist eindringen, der Geist jedoch ebensowenig die Ursache der Bewegung des Körpers sein könne: somit kann nur Gott auf wunderbare und unbegreifliche Weise zwischen beiden vermitteln. Bedeutenderes noch hat Malebranche in der Verwerthung der cartesianischen Sätze im kirchlichen Sinne geleistet.

Nur in ganz allgemeinen Zügen konnte der Versuch gemacht werden, den großen Philosophen ihren Platz in der Geschichte des Gottesreichs, als die unentbehrliche Ergänzung der kirchlichen Gestaltung der Reformation,

anzuweisen. Vergessen wir jedoch dabei nicht, daß die Philosophie auch damals nur wenige bevorzugte Geister zu befriedigen vermochte, während die religiöse Bewegung das ganze Volk zu umspannen versuchte. Ohne die letztere hätte auch die Philosophie niemals einen bleibenden Fortschritt zeitigen können.

Das Loos Servet's und Bruno's durfte abschreckend wirken, aber doch erfüllt es mit einer Art Trauer, wenn wir einem Baco nicht nur die ihm vom Parlament nachgewiesene Bestechlichkeit, sondern daneben noch grenzenlose Kriecherei vorwerfen hören; und wenn wir in den vertrauten Briefen des Cartesius den Beweis dafür lesen, daß er aus Rücksicht auf die Hierarchie seine Ueberzeugungen vor der Oeffentlichkeit umzumodeln bestrebt war. Es gibt jedoch auch kaum einen entscheidenderen Beweis dafür, wie unentbehrlich für jeden wahren Fortschritt der Menschheit neben der philosophischen Spekulation die Gluth religiöser Ueberzeugungskraft ist. Friedrich Albert Lange ist ersichtlich mit Absicht jeder Zeichnung der religiösen Seite der Reformationszeit aus dem Wege gegangen. Aber grade in der Schlußanmerkung des einschlägigen Abschnitts hat er doch nicht umhin gekonnt, der maßlosen Ueberschätzung des Cartesius, in der sich Buckle gefiel, den vielsagenden Satz entgegenzustellen: „Wenn Buckle Descartes mit Luther vergleicht, so muß doch auf den großen Kontrast zwischen der rücksichtslosen Offenheit des deutschen Reformators und der schlauen Umgehung des Feindes, welche Descartes in den Kampf zwischen Denkfreiheit und Unterdrückungssucht eingeführt hat, verwiesen werden.“

§. 6.

Die englische Doppelreformation in ihrer allgemeinen Bedeutung.

Mit dem westfälischen Frieden ist dem offenen Religionskriege auf deutschem Boden ein Ende gemacht worden. Die Eroberungen der Kontrareformation waren damit freilich noch nicht zum Stillstand gekommen. Schon der päpstliche Protest gegen die in dem Friedensschluß ausgesprochene Anerkennung der evangelischen Kirchen enthüllte die fortdauernden Kriegspläne. In die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts fallen denn auch grade die bleibendsten Errungenschaften der „streitenden Kirche“. Nachdem die österreichischen Erblande die nunmehr ihnen ungetheilt zugewandte Sorge der Beichtväter des Wiener Hofes hinlänglich erfahren, begannen mit dem Einzuge der konvertirten Neuburger Dynastie in der Pfalz die Pfälzer Wirren ihre traurige Rolle zu spielen. Die Universität, deren Name dem berühmtesten reformirten Katechismus aufgeprägt war, wurde zum Hauptsitz der Jesuiten. Und noch waren alle ihre neuen Gewinne in Deutschland nur ein Vorspiel dessen, was im letzten Dezennium des Jahrhunderts in Frankreich durchgeführt wurde, nachdem durch Richelieu und Mazarin das Zeitalter Ludwig's XIV. angebahnt war. Dem Vertilger der Reformation im eigenen Lande schien lange Zeit auch für das

übrige Europa das, was Philipp II. und Ferdinand II. vergebens erstrebt, gelingen zu sollen. Und während alle Nachbarvölker vor ihm zitterten, machte sein blendendes Vorbild die Versailler Hofsitte zum Muster aller übrigen Höfe.

Was war es, das den Siegeslauf Ludwig's XIV. endgültig hemmte, in einem Moment, wo sogar das kriegstüchtige Bern Wälle zur eigenen Vertheidigung nöthig erachtete; ja wo der englische Hof selber in der schnödesten Art von Frankreich abhängig war, während zugleich an die Vorbereitungen für die offene Aufhebung des Edikts von Nantes die letzte Hand angelegt wurde? Es war jene rasche Fahrt über den Kanal zwischen Holland und England, aber allerdings eine Fahrt des gleichen Oraniers, der bereits — nur von dem großen Brandenburger gestützt — sein niederländisches Heimathland vor der französischen Invasion gerettet. Wilhelm III., der größte Enkel des Schweigers, nahm aber nicht blos die Aufgabe Elisabeth's gegen Philipp II., Gustav Adolf's gegen Ferdinand II. aufs Neue in seine thatkräftige Hand. Er wurde zugleich der Erbe und der Träger der gewaltigen Bewegung, die bis dahin nur Cromwell zu leiten gewußt hatte. Es ist die eigenthümliche Gestaltung, die treibende Kraft der englischen Reformation, die durch Wilhelm III. ihre Sanktion erhielt und damit auch für die gesammte übrige Welt die Zukunft des Protestantismus errettete. Nach den langwierigen Geburtswehen der Bürgerkriege erhielt durch ihn der auf das Gleichgewicht der Gewalten begründete Rechtsstaat seine feste Gestaltung. Und unter dem Schutze dieses Staates lernten die verschiedenen Kirchenbildungen der Reformation ihre gemeinsame Aufgabe finden.

Die weltgeschichtliche Epoche, die Wilhelm III. begründet, ist schlechterdings nicht zu verstehen, wenn man nicht sein Werk als die Fortführung des Cromwell'schen, wenn man nicht die „glorreiche" Revolution in ihrem innern Zusammenhang mit der Periode der britischen Republik auffassen gelernt hat. Erst die letzte Generation der Geschichtschreibung ist jedoch der religiösen Seite dieser staatlichen Umwälzung gerecht geworden.

Die gewaltige Figur des größten englischen Monarchen (denn das ist und bleibt Oliver Cromwell), paradirt in der populairen Literatur selbst heute noch im Gewande des Heuchlers. Das religiöse Element der englischen Republik kam für die modern liberale Auffassung nur als Vorwand zur Erreichung weltlicher Zwecke in Frage. Und gar die paradoxen Züge der puritanischen Schwärmer schienen nur als Gegenstand wohlfeiler Witze von Werth.

Für die ernste Geschichtsforschung ist dies anders geworden. Seit Macaulay's Vorbereitung hat Carlyle's auf die eigenen Briefe des Protektors begründetes Werk eine gerechtere Würdigung des Mannes und seiner Zeit angebahnt. Und wenn sich dann zunächst auch wieder ein konfessioneller Parteigeist der neuen Entdeckung bemächtigte, so ist es dafür das Verdienst der deutschen Geschichtsforschung, die „Revolutionskirchen" Englands als wichtigen

Faktor der Gesammtentwicklung begriffen und denselben den ihnen gebührenden Platz in der Geschichte angewiesen zu haben*).

Aber selbst nachdem hier eine allseitigere Geschichtsbetrachtung Boden gewonnen, ist doch noch immer eine starke Einseitigkeit möglich, und wir begegnen derselben denn auch noch häufig genug. Grade solche Darstellungen, in denen Wilhelm III. als der Erbe Cromwell's erscheint, lösen nunmehr die Periode der Republik von der frühern Zeit in einer Weise ab, daß sie um nichts weniger in der Luft schwebt, als bei der vorher getadelten Auffassung die Aera Wilhelm's III. Um die (allerdings nicht mehr zu läugnenden) Verdienste der Dissenters recht ins Licht treten zu lassen, werden jetzt die Zustände der englischen Staatskirche nur nach ihrer Schattenseite beurtheilt und der wirklichen Leistung auch dieser Schöpfung der Reformationszeit vergessen. Dem gegenüber will es denn aber ebenfalls energisch betont sein, daß die zweite englische Reformation in der ersten wurzelt; daß jene ohne diese nicht möglich gewesen. Und nicht genug damit, es hat überhaupt die eigenthümliche Bildung der Episkopalkirche eben in ihrer Mischung katholischer und protestantischer Prinzipien eine zukunftsreiche Aufgabe erfüllt. Ebensowenig wie der heutige Anglikanismus in der puseyitischen Fraktion aufgeht, ebensowenig darf die Begründung der established church blos auf den „König Blaubart“ zurückgeführt werden. Die kirchliche Schöpfung Heinrich's VIII. mag auf den ersten Blick als ein Erzeugniß despotischer Willkür erscheinen. Aber schon bei dieser Vorarbeit für eine bessere Zukunft sollte es nicht übersehen werden, wie der König dabei doch das nationale Interesse der Emanzipation seines Volkes vertrat. Damit wurde die Reformationsbewegung von vornherein zu einer wahrhaft nationalen Angelegenheit. Was in Deutschland durch den undeutschen Kaiser von Anfang an zur Unmöglichkeit gemacht worden war, konnte in England zur That werden: eine nationale Volkskirche. Denn dieselbe stützte sich zugleich auf die wuchtigste religiöse Ueberlieferung des Volkes, das Andenken an den Reformator, in dessen Fußstapfen Hus ebenso gegangen war wie Luther im Geleise von Hus. Erzbischof Cranmer, der schon unter Heinrich VIII. die kirchliche Hauptarbeit machte, ist von Wiklef ebenso angeregt wie von den deutschen Reformatoren, zumal dem Nürnberger Osiander.

Die eigentliche Grundlegung der anglikanischen Kirche erfolgt aber zudem gar nicht in den Tagen Heinrich's VIII. Sie ist vielmehr das Werk der Zeit Eduard's VI., in der die Vertreter der Wiklef'schen Ideen sich mit den Flüchtlingen der kontinentalen Reform die Hand zu gemeinsamer Arbeit gereicht haben. Latimer und Ridley stehen hier neben Butzer und Fagius, Ochino und Corranus. Es folgt die Bluttaufe unter der grausamen Maria, wodurch die Spreu von dem Weizen gesondert wird.

*) Weingarten: Die Revolutionskirchen Englands; M. Baumgarten: Kirchliche Zeitfragen.

Die gleiche Märtyrerzeit aber läßt zugleich die Nothwendigkeit eines Kompromisses um so klarer heraustreten. Wie das Volk die kirchliche Reform, so mußte die Krone den Werth ihrer staatlichen Prärogative unter dem schmachvollen Druck römischer und spanischer Satelliten doppelt vermissen. Die gemeinsame Befriedigung beider Bedürfnisse war das Werk der großen Tage Elisabeth's. Die beste Zeit jenes Freiheitskampfes, in welchem Elisabeth ganz in ihrem Volke aufging, hat zugleich dem kirchlichen Gebäude seine feste Fügung gegeben. Mußten wir diese nationale Seite der englischen Reformation schon als den fruchtbaren Boden erkennen, in dem allein eine philosophische Methode wie die Baco's heranreifen konnte; hat kein Geringerer als Goethe Shakespeare's „Naturfrommheit" aus dem „lebensreichen protestantischen Lande, in dem er wirken durfte", erklärt, so haben wir in gleicher Weise auch der kirchlichen Frucht desselben Bodens ein gerechtes Urtheil angedeihen zu lassen.

In der That, als Kirchenbildung hat die englische Episkopalkirche nicht ohne Grund auch so scharfsinnige Kritiker wie Bunsen zu enthusiasmiren vermocht, einem Döllinger aber gradezu als kirchliches Zukunftsideal gedient. Wenn kein anderes Volk so sehr ein kirchliches Interesse bewährt wie das englische, wenn nirgendwo, weder innerhalb des Katholizismus noch des Protestantismus, der Charakter einer Nation selbst so intensiv durch religiöse Motive mitbestimmt worden ist, so ist dies in erster Reihe das Werk der anglikanischen Kirche. Die Dissenters haben das unzweifelhafte Verdienst, die Erndte aus dieser Aussaat in ihren Scheunen geborgen zu haben. Die Aussaat aber war das Werk der bischöflichen Kirche, d. h. ihres nationalen Charakters. Sie war es, die das englische Volk von dem Joch des Päpstthums befreit hatte. Als dies Volk selbst in Kavalier und Rundkopf auseinanderging, mochte die Nationalkirche sich zu sehr nur dem einen Theile zuwenden. Unter dem merry reign Karl's II., in derselben Zeit, in welcher Hobbes' Leviathan die Baco'sche Methode zum Frohndienst des Materialismus herabwürdigte, konnten auch die Bischöfe dem Einfluß der Hofluft nicht widerstehen. Darum sind es doch englische Bischöfe gewesen, welche dem bis dahin gelungenen Staatsstreiche Jakob's II. zuerst Einhalt gethan. Damit aber war der englischen Kirche jenes schönste Loos einer Kirche zu Theil geworden, daß das Volk in ihr seine Interessen gewahrt fand, daß sie ein Theil des Volkslebens selbst wurde. Die deutschen Kleinkirchen haben nur zu oft dem Zwecke politischer Unterdrückungsgelüste sich hingeben müssen und dadurch mehr noch als durch ihren unfruchtbaren Dogmatismus das Vertrauen der Gemeinde verloren. Die englische Kirche aber wurde dem Volke des Parlamentarismus gleich sehr als politische Institution ehrwürdig, wie sie ihm als religiöser Halt diente.

Alles dies betrifft jedoch immer nur noch die äußere Stellung der Kirche. Es ist aber auch das ein häßliches Unrecht, über der mechanischen Ausbeutung

der bischöflichen Succession durch den Puseyismus oder über der noch geistloseren Verzerrung des Kultus durch den Ritualismus, die Keime einer freiern und reinern Gestaltung zu vergessen, die der anglikanischen Kirche einwohnen. Die Repräsentation der Kirche in ihren Bischöfen ermöglichte eine ähnliche Unabhängigkeit nach oben und unten, eine noch um Vieles selbständigere Entfaltung der kirchlichen Aufgaben, als es in den skandinavischen Lutherkirchen der Fall war. Das Common Prayer book, an praktischer Wichtigkeit die 39 Artikel sehr in den Hintergrund drängend, wurde ein Gemeingut des an dem ora et labora haltenden Volkes. Die Schriften der Bibel selbst gewannen eine Bedeutung für das nationale Leben, wie sie es vordem nur in der jüdischen Theokratie gehabt hatten. Und doch erhielt umgekehrt die verhängnißvolle mechanische Theorie der Inspiration niemals dieselbe symbolische Autorität wie in den Kontinentalkirchen, welche die Schrift vor Allem zu der Tradition in Gegensatz gestellt hatten. Ueberhaupt war schon durch die ersten Anfänge der bischöflichen Kirche die theologische Arbeit mehr den praktischen Lebensfragen als dem Streit über inkommensurable Potenzen zugewandt worden. Statt der Streitschriften über Rechtfertigung und Vorherbestimmung, über Erbsünde und Abendmahl treten die eigentlich moralischen Aufgaben des Menschen in den Vordergrund. Mit einem Wort, statt der dogmatischen Formulirung ist es die religiös-sittliche Aufgabe, die wir in der bischöflichen Kirche wie bei den Dissenters gleich sehr als das eigentlich kennzeichnende Prinzip finden, mögen es nun die Verfassungsfragen oder die Beweise der Bekehrung und Heiligung sein, um die sich die kirchlichen Kämpfe bewegen.

Neben dieser bleibenden Leistung der anglikanischen Kirche will nun aber zugleich die andere Seite der englisch-reformatorischen Entwicklung ebensosehr schon in ihren ersten Anfängen erkannt und in ihrer innern Nothwendigkeit verstanden sein. Grade weil der Anglikanismus katholische und protestantische Elemente verbindet, mußte er eine viel konsequentere Durchführung des ursprünglichen Reformationsgedankens wachrufen, als auf lutherischem oder deutschreformirtem Boden ins Leben getreten war. Die Abhängigkeit der kirchlichen Konformität vom Hofe der späteren Elisabeth und mehr noch der Stuarts ließ den Gedanken der Selbstbestimmung des religiösen Individuums um so tiefer Wurzel im Volksleben fassen. Dies der frühe Keim wie die Ursache der mächtigen Ausbildung aller „Revolutionskirchen“. Auch sie haben darum ebenso und noch mehr als der Anglikanismus eine allgemein weltgeschichtliche Bedeutung.

Wie die deutsche Reformation des 16. will auch die englische Bewegung des 17. Jahrhunderts einfach vom Standpunkte des religiösen Lebens selber gewürdigt, der gemeinsame Ursprung ihrer Kirchenbildungen in dem Volks-

gewissen erkannt sein. Nur dem äußern Scheine nach finden wir ein wirres Durcheinander verschiedenartiger Sekten, deren Namen großentheils erst der Polemik der Gegner ihren Ursprung verdanken. Auch Baptismus und Quäkerthum sind ebenso nur Theile der großen allgemeinen Bewegung, wie wir die anabaptistische Strömung des 16. Jahrhunderts als ein Stück der Reformation selbst anzuerkennen haben. Aber noch mehr: die frühesten Spuren der englischen Neukirchenbildung liegen gradezu in der Einwirkung des deutsch-niederländischen Anabaptismus. Schon das „Haus der Liebe" des Emdener Heinrich Niclaes, die belgische Fraktion der Loysten sind Mittelglieder zwischen der deutschen und der britischen Bewegung. Selbst die unter den Amsterdamer Mennoniten von Hans de Ris neu aufgenommene Anschauung Schwenkfeld's geht von dort auf George Fox über.

Allerdings sind auch hier wieder die verschiedenen Stadien der gewaltigen Erregung der Geister als solche auseinander zu halten. Die ersten Spuren des spätern puritanischen Geistes finden sich ja schon bei den ersten englischen Bibelübersetzern, die noch unter Heinrich VIII. ihr Werk mit dem Tode büßten. Zunächst ist es dann der durch Knox von Genf nach Schottland übertragene Presbyterianismus, welcher der Stuart'schen Katholisirungstendenz gegenüber die allgemeine Grundlage des Protestantismus zu wahren sucht. Bald aber ersteht auch in dem England der Elisabeth die mit der strenger durchgeführten Suprematie der Krone an schrofferem Oppositionssinn zunehmende Partei der Nonkonformisten. Konsequenter noch treten die Brownisten gleichzeitig gegen Anglikanismus und Presbyterianismus in die Schranken, fordern das Recht der Trennung von der Staatskirche, der Verbindung zu freien Gemeinden. Das von Robert Browne ausgebildete Prinzip des Kongregationalismus aber bildet John Robinson weiter fort zum Independentismus.

Heute noch ist das bescheidene Versammlungshaus der Leidener Flüchtlingsgemeinde ein ähnliches Heiligthum für den amerikanischen Protestanten, wie für den deutschen die Wartburg und für den schweizer das Geburtshaus Zwingli's in Wildhaus. Hier war es ja, wo aus der leidenschaftlich negirenden Oppositionspartei eine lebensfähige positive Gestaltung der Dinge hervorging. Das Prinzip der Independenz oder der Autonomie jeder Gemeinde warf zwar die ganze bisherige Organisation des kirchlichen Lebens über Bord, ließ keinerlei absolute Autorität stehen als die Christi und der heiligen Schrift. Aber die den Bischöfen und Presbytern sogut wie den Päpsten genommene Schlüsselgewalt wurde jetzt in die Gesammtgemeinde verlegt, der alle kirchlichen Beamten Verantwortung schuldeten.

Man hat einen revolutionairen Zug (allerdings im englischen, nicht im späteren französischen Sinne des Wortes) in dieser Abkehr von allen historisch gewordenen Verfassungsformen der Kirche gefunden. Aber man kann andrerseits

den Ursprung einer solchen Entwicklung in einer Flüchtlingsgemeinde, die um ihres Glaubens willen Vaterland und Bürgerrecht aufgegeben, nicht hoch genug veranschlagen. Waren doch die freiwillig Verbannten ganz und gar auf ihre eigenen Hülfsmittel und die Ueberzeugungskraft ihrer Grundsätze angewiesen. In solcher Lage ist es etwas Großes um die Entstehung des voluntary principle, wenn es auch unter dem Druck der Noth, in der die paar holländischen Gemeinden lebten, nur unvollkommen durchgeführt werden konnte.

Inzwischen diente in der Heimath die gesteigerte Verfolgung Jakob's I. und Karl's I. nur dazu, die religiöse Begeisterung und Opferfreudigkeit zu steigern. Zusehends kräftigte sich der schottische Presbyterianismus. In England aber wurde der Name der Puritaner schon, bevor es zum Kampfe selbst kam, zum Schrecken der Kavaliere.

Auf die hochdramatische Geschichte der englischen Revolution dürfen wir an dieser Stelle nicht eintreten. Schaum und Hefe haben auch bei dieser geschichtlichen Fermentation nicht gefehlt. Aber wer dürfte heute noch den gewaltigen Entwicklungsstoß verkennen, den die wenigen Jahre des commonwealth brachten? Hier sei darum nur daran erinnert, mit welcher Energie Cromwell — wie kein Monarch vor ihm noch nach ihm — sich als Protektor aller verfolgten Protestanten gewußt hat. Ihm zur Seite aber finden wir Milton, der über dem verlornen Paradiese nicht der Arbeit für den modernen Staatsgedanken vergaß, Duräus, der mit bewunderungswürdiger Hingebung der Einigung der streitenden Protestanten sein ganzes Leben gewidmet, John Bunyan, welcher aus Heinrich Niclaes' „Land der Verheißung" eine Anregung schöpfte, deren Ergebniß ihn zum populairsten Erbauungsschriftsteller aller Völker gemacht hat. In all den streitenden Lagern der Episkopalisten, der Presbyterianer, der Independenten herrscht ein edler Wetteifer zahlreicher Kräfte. Baptisten und Quäker aber mögen noch so viel unmodische Züge tragen, — ihre moralische Thatkraft gibt auch ihnen die bedeutsamste Nachwirkung.

Können wir nicht auf diesen fortschreitenden Entwicklungsprozeß im Einzelnen eintreten, um so mehr verlangt der gemeinsame Charakterzug aller dieser Revolutionskirchen besondere Hervorhebung. Sind sie doch alle in der unscheinbarsten Form erstanden, allen äußern Glanz als satanische Versuchung verschmähend. Eben damit aber knüpften sie nur aufs Neue an jene Ideale der apostolischen Gemeinde an, für die schon die Reformatoren des 16. Jahrhunderts den Kampf gegen die babylonische Gefangenschaft der Kirche gewagt hatten. Denn wenn auch die ältere dogmatische Gestaltung des deutschen Protestantismus vor den fanatischen Enthusiasten sich ähnlich bekreuzte wie die römisch-katholische Geschichtsbetrachtung vor der Reformation, so zeigt doch ein tieferes Eindringen in die Quellen schon bald, wie grade die

ursprünglichsten Prinzipien der Reformation und des Urchristenthums hier nur zu ihrer weiteren Ausbildung gelangten.

Dieser kirchlichen Entwicklung geht die des Staates zur Seite. Das „Reich der Heiligen" blieb freilich eine ephemere Erscheinung. Darum sind aber doch eben in dieser Zeit die Gedanken zuerst ins Leben getreten, die gradeswegs die Vordersätze der modernen Staatsauffassung ausmachen. Und was in England bloße Theorie blieb, es sollte sich jenseits des Ozeans bald zur fruchtbringendsten Praxis gestalten.

Die Landung der Pilgerväter in der Bucht von New-Plymouth, kaum ein Jahr nach der verhängnißvollen Schlacht am weißen Berge, ist der Anfangspunkt einer neuen reformatorischen Welt. Nicht blos folgten dem „Maiblümchen" immer größere Schaaren von Puritanern und Independenten wie von Baptisten und Quäkern als Pioniere einer neuen Staatenbegründung, sondern auch die innere Entwicklung dieses Neu-England zeigt einen stetigen Fortschritt. Ursprünglich lag den Auswanderern nur der Schutz ihres eignen Bekenntnisses im Sinn. Jede Einzelpartei versuchte auch ihrerseits wieder die Einheit des religiösen Bekenntnisses durch das Staatsgesetz zu sanktioniren. Die Theilnahme an einer der zugelassenen Gemeinschaften war die Vorbedingung der Theilnahme an den politischen Rechten. Die Gesetze gegen Blasphemie und Idololatrie, die Vorschriften über Sabbathfeier und Kirchenbesuch, die Hexenprozesse und Quäkerverfolgungen tragen den gleichen Charakter wie in der alten Welt. Daß aber trotzdem eine neue Welt grade in religiöser Beziehung erstand, führt sich einfach darauf zurück, daß keine der amerikanischen Kirchen in der Weise mit dem Staate verwachsen war wie im Mutterlande. Auf dem jungfräulichen Boden der Kolonieen war zuerst die Möglichkeit für die konsequente Durchführung des im heutigen Staatsleben allerseits anerkannten Prinzips der unbedingten religiösen Selbständigkeit jedes Individuums geboten.

Die verschiedenen Stadien, welche dieser Prozeß in Amerika selber durchmachte, gehören erst in einen späteren Zusammenhang. Und ebenso können wir die Rückwirkung der amerikanischen Entwicklung auf das Mutterland hier nur insofern erwähnen, als wiederum grade die neue Zeit der Verfolgung unter den letzten Stuarts die während der ersten Revolution ausgesäeten Keime zur Reife gebracht hat. Eben deshalb erscheint denn auch Wilhelm III., der dieses Erbe antritt und fortbildet, so recht als der Führer einer neuen Ideenwelt, welcher im Kampfe gegen Ludwig XIV. als den Vorkämpfer des Glaubenszwanges der Sieg nicht mehr fehlen konnte. Unter seinem Schutze konnten nicht blos der Episkopalismus und Presbyterianismus sich selbständig neben einander gestalten, sondern auch den andern Bildungen ward mehr und mehr gleiches Recht mit jenen zu Theil. Je ruhiger ihre Entwicklung von nun an verlief, um so mehr sind auch die alten Auswüchse

abgestreift worden. Der Sturm- und Drangperiode des ersten Quäkerthums folgte die Festigung der organisirten Gemeinschaft der Freunde durch Barclay und Penn. Statt den sozialen Utopien der Levellers wandte der Baptismus seine energische Kraft dem erreichbaren Ziele eines in sich geschlossenen Gemeinlebens zu. Wie mächtig aber überhaupt die Aussaat des Puritanismus, auch nachdem der Name selber zurückgetreten war, fortwucherte, sollte noch mehrere Menschenalter später am Methodismus heraustreten.

Mit allem dem aber, was in England selber als Frucht seiner Doppelreformation heranreift, ist immer noch erst der kleinste Theil ihrer allgemeinen Bedeutung zu seinem Rechte gekommen. Viel umfassender noch war der Eroberungszug, zu dem die neuen Ideen auch auf dem europäischen Kontinente sich anschicken konnten. Auf die aus den verschiedensten Motiven zusammenfließende Bewegung des deutschen Pietismus haben die in England gegebenen Vorbilder den größten Einfluß geübt. Spener selbst hat (wie noch die neueste Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformirten Kirche*) neu dargethan hat) mehrfach englische und holländische Theologen als seine Vorbilder genannt. Die mannigfachen mystischen Beiläufer des Pietismus, die zahlreichen separatistischen Bildungen, die Begründung der Brüdergemeinde führen insgesammt auf die gleichen Ausgänge zurück. Wenn die orthodoxe Polemik in Deutschland mit den giftigen Waffen ihres Pantheon anabaptisticum et enthusiasticum**) die Gegner bekämpfte, — über den Ursprung der Bewegung selbst war sie durchaus nicht im Irrthum befangen. Ganz besonders aber ist der Einfluß der Quäker nicht hoch genug zu veranschlagen. Selbst der direkten Beziehungen der Stifter der Gemeinschaft der Freunde zu Deutschland sind gar nicht so wenige. William Penn ist schon im Jahre 1661 längere Zeit in Holland und Deutschland gewesen. Ihm folgte 1677 Robert Barclay, dessen Besuch in Herford bei der Pfalzgräfin Elisabeth in dem Leben dieser geistvollen Tochter des böhmischen Winterkönigs, die dort auch den Labadisten ein Asyl gegeben hatte, keine geringe Rolle gespielt hat. Selbst George Fox persönlich ist in Hamburg, Friedrichsstadt, Danzig gewesen, Penn auf seiner spätern Reise in Paderborn, Kassel, Frankfurt und in der Pfalz, wie in Mülheim, Duisburg, Wesel und Cleve und in dem letzten Zufluchtsort der Anna Maria von Schürmann zu Wiewerden. Wir nennen absichtlich auch die kleineren Orte, weil jeder Kenner der Geschichte des Pietismus bei diesen Namen sofort an die Frucht der damals angeknüpften Verbindungen gemahnt wird. Eine noch um vieles gewichtigere Einwirkung sollte dasselbe Quäkerthum finden, als das bis dahin seitwärts abliegende Rußland in das europäische Konzert eintrat.

*) Heppe: Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformirten Kirche, namentlich der Niederlande (1879).

**) Anabaptisticum et enthusiasticum Pantheon und geistliches Rüsthaus wider die alten Quacker und neuen Freygeister (1702, mit einer Historia Fanaticorum und zahlreichen, insgesammt in gleichem Verlage und Format erschienenen Fortsetzungen).

§. 7.

Die ersten innerkirchlichen Reformversuche im römischen Katholizismus, Lutherthum und Calvinismus.

Was in der zweiten englischen Reformation um die Mitte des 17. Jahrhunderts sich wie eine Vorahnung der Zukunft vollzog; was gleichzeitig von Naturwissenschaft und Philosophie an befruchtenden Ideen in die gebildeteren Kreise eindrang, fand seine Parallelen bald auch in den verschiedenen Kontinentalkirchen. Wohl waren mit der vertragsmäßigen Abgrenzung ihrer Machtgebiete und dem symbolischen Abschluß ihrer Lehrentwicklung die großen kirchlichen Bildungen des römischen Katholizismus, des Lutherthums und des Calvinismus in schärffter Art einander gegenüber getreten. Aber der Prozeß ihrer innern Entwicklung und gegenseitigen Wechselbeziehung war damit nur äußerlich und nur zeitweise geschlossen. Allerdings mochten die Träger der Zukunftsgedanken nach wie vor genöthigt werden, Abraham gleich ihren Glauben aus der Heimat in die Fremde zu flüchten. Aber es war damit der moralischen Einwirkung der Ueberzeugungen, für welche sie zu Märtyrern wurden, auf einen andern Kreis oder wenigstens auf ein folgendes Geschlecht nur um so mehr vorgearbeitet. Die Spuren solcher stillen Vorbereitungen reinerer und freierer Gesichtspunkte lassen sich auch während der ganz entgegengesetzt verlaufenden Kämpfe von Land zu Land, von Kirche zu Kirche verfolgen. Sie fehlen auch dort nicht, wo der oberflächliche Beobachter sie am wenigsten vermuthet. Denn ebenso wie auch unter der winterlichen Erstarrung das Leben in der Naturwelt nicht aufhört, sind selbst bei scheinbar völligem Stillstand in der geschichtlichen Entwicklung stets verborgene Quellen in Thätigkeit. Und wer die Unbefangenheit besitzt, den Blick nicht auf eine einzelne Konfession zu beschränken und über den Gegensätzen nicht die verwandten Züge zu übersehen, wird zugleich den geschichtlichen Verlauf in allen einzelnen Kirchen als einen merkwürdig parallelen erkennen. Die bei der Symbolbildung unterdrückten und zum Verstummen gebrachten Tendenzen waren eben in keiner einzigen Kirche bleibend vernichtet. Immer aufs Neue fanden sie ihre Vorkämpfer. Wenn die ersten Versuche auch fehlschlugen, wenn wiederholt vergebliche Anläufe gemacht wurden, so wurde doch schon während dieser scheinbar endgültig entschiedenen Kämpfe der innere Charakter aller Kirchen ein ganz anderer, als es ursprünglich den Anschein gehabt hatte.

Dieser allseitige Entwicklungsprozeß bietet sein größtes Interesse jedoch erst bei der Gegenüberstellung der gleichartigen wie der entgegengesetzten Elemente in den verschiedenen Gemeinschaften. Die Mißstände, gegen welche die Reformbestrebungen sich richteten, waren in jeder Gemeinschaft verschieden. Im römischen Katholizismus hingen sie mit dem hierarchischen Kirchenprinzip zusammen, das über der Unterwerfung unter die kirchliche Autorität die Pflege

des christlichen Personlebens vergaß; auf lutherischem Boden entsprangen sie aus der Ueberschätzung des Dogma's, auf reformirtem Gebiet aus der falschen Bibelauffassung, die für den Unterschied der alt- und neutestamentlichen Idee blind machte. Auch sonst liegen eine Reihe anderer Unterschiede offen zu Tage. Trotzdem dürften die gleichartigen Züge weitaus die wichtigsten sein.

Die jansenistische Bewegung im Katholizismus, die synkretistische im Lutherthum, die coccejanische und amyraldische im Calvinismus repräsentiren das erste Stadium dieses Prozesses. Es entspricht dasselbe im Wesentlichen der Zeit des Abschlusses und der Nachwirkungen des 30jährigen Krieges. Dieser allgemeine politisch-soziale Hintergrund gibt schon an sich auch den innerkirchlichen Wirren einen gemeinsamen Charakter. Aber selbst davon abgesehen, verlangen alle diese von hochbedeutenden Persönlichkeiten getragenen Reformversuche eine gegenseitige Vergleichung. Im Anfang ist das Ergebniß überall dasselbe, indem diese Versuche sämmtlich die gleiche Abweisung erfahren. Aber während auf dem einen Gebiete aus der Niederlage selbst die Vorbereitung des spätern Sieges erwächst, ist die Nachwirkung derselben auf dem andern Gebiete noch verhängnißvoller als die Vergeblichkeit der Reformbestrebungen selber.

Die Geschichte aller dieser Bewegungen an und für sich ist so häufig und von so befugter Seite geschrieben, daß wir uns auch hier wieder begnügen können, nur die wichtigsten Daten in Erinnerung zu rufen. Unsere Aufgabe kann hier wie bei der Betrachtung der kirchlichen Niederschläge der Reformationsbewegung nur darin bestehen, einerseits das Korrelatverhältniß in der Entwicklung von Katholizismus und Protestantismus in's Licht treten zu lassen, andrerseits in der Verschiedenheit der auf den Verlauf und den Ausgang einwirkenden Faktoren den Ausgangspunkt der nachmaligen Entwicklung darzulegen.

Bei der jansenistischen Bewegung ist das Erste, was dem ruhigen Beobachter auffällt, die gewaltige Lebenskraft der trotz der jesuitischen Beeinflussung des Tridenter Konzils in dem Katholizismus nach wie vor fortlebenden moralisch ernstern Richtung. Weder im Dogma noch im Kultus ist der Jansenismus eine Nachbildung der protestantischen Kirchengründungen. Seine kirchlichen Ideale sind durchweg katholisch. Die Einheit der katholischen Kirche, der Primat des Papstes, die in der Kirche fortdauernde Wunderkraft sind all den Männern und Frauen, die von ihren Gegnern als Jansenisten bezeichnet wurden, über allen Zweifel erhaben. Für die eigene Verbindung mit dieser katholischen Kirche ist ihnen kein Opfer zu groß, das sich nur irgend mit ihrem Gewissen verträgt. Der Protestantismus hat niemals überzeugungstreuere und energischere Gegner gehabt. Gegen diesen katholischen Charakter des Jansenismus spricht auch der Umstand durchaus nicht, daß er seinen

Ausgangspunkt von dem gleichen Augustin nahm, auf den auch die Reformatoren des 16. Jahrhunderts mit Vorliebe zurückgegangen waren. In Augustin's Gedankenwelt findet das katholische System ebensoviele, ja noch viel wichtigere Anknüpfungen wie das protestantische. Eben wegen seines altkatholischen Grundzuges ist denn aber auch der Jansenismus der gefährlichste Gegner des Jesuitismus geworden, von letzterem noch ungleich mehr gefürchtet als das den Boden der einen Kirche verlassende Schisma.

Wie sehr dieser konfessionelle Hintergrund jedoch auch der ganzen Bewegung ihre Farbe gibt, so kann es für den unparteiischen Beobachter doch ebensowenig zweifelhaft sein, daß der Jansenismus dem Synkretismus und den verwandten reformirten Bestrebungen nicht blos der Zeit, sondern auch dem Gesammtcharakter nach parallel läuft. Die gegenseitige Verwandtschaft liegt nur nicht auf dem dogmatischen, sondern auf dem moralischen Gebiete. Hier trägt auch der Jansenismus keine andern Züge als die Fortführung der Reformation. Denn hier theilt er mit ihr den Gegensatz gegen die Werkheiligkeit und Selbstgerechtigkeit des Individuums sowohl, wie gegen die Verderbtheit der verweltlichten Hierarchie.

Diese allgemeinen Charakterzüge der ganzen, nach Jansen benannten Bewegung finden sich bereits völlig in der Persönlichkeit dieses Mannes, der sonst gegenüber denen, welche mit seinem Namen belegt werden, fast selber verschwindet. Während seines ganzen Lebens hat Jansen an nichts weniger gedacht, als an eine Abweichung von der katholischen Kirche. Dem Protestantismus war er so abgeneigt, daß sein Mars Gallicus die französische Politik eben deshalb angriff, weil sie sich mit den Schweden und den deutschen Protestanten gegen Oesterreich und Spanien verbündete. Dagegen stand er am Zentrum der Kontrareformation, dem spanischen Hofe, in solchem Ansehen, daß, während er noch eine Professur in Löwen bekleidete, diese Universität ihn zweimal als ihren Vertreter nach Madrid sandte, wo er beide Male seine Aufträge erfolgreich durchführte. Aber freilich waren diese Aufträge darin gelegen, die Selbständigkeit der Universität gegen die Jesuiten, die sie in ihre Hände bringen wollten, zu wahren. Ebenso hat er sich, nachdem er Bischof von Ypern geworden, als ein so gewappneter Gegner der jesuitischen Kasuistik erwiesen, daß der Orden die Nachwirkung des Todten auf die Nachwelt fast noch mehr fürchtete, als seine Lebensthätigkeit.

Schon Jansen's Jugendbund mit Duvergier de Hauranne, der als Abt von St. Cyran kaum weniger energisch in die kirchlichen Fragen eingriff, wie sein bischöflicher Freund, zeigt gleich sehr ihre altkatholischen wie ihre antijesuitischen Gesichtspunkte. Sie hatten sich schon als Jünglinge geeinigt, der eine auf dem Gebiete der christlichen Lehre, der andere auf dem der kirchlichen Verfassung die altkirchlichen Ideen wieder zur Geltung zu bringen. Aus dem gleichen Geiste wie Jansen's Gegensatz gegen die jesuitische Moral ging

St. Cyran's Opposition gegen die Untergrabung des bischöflichen Ansehens durch den Orden hervor. Als Petrus Aurelius vertrat er dieselben Grundsätze der Kirchenverfassung, wie der Utrechter Erzbischof Sasbold Vosmeer in seinem fast ununterbrochenen Konflikt mit den in seine Befugnisse eingreifenden Mönchen. Daß er aber auch sonst von demselben sittlichen Ernste wie Jansen getragen war, bewies seine Mißbilligung von Richelieu's Katechismus, der die blos natürliche Reue in Verbindung mit dem Genuß des Altarsakraments für ausreichend zur Rechtfertigung erklärt hatte. Noch unliebsamer durchkreuzte er die politischen Pläne des Kardinalministers, als er sich gegen die kirchliche Approbation der von diesem beabsichtigten Ehescheidung des Herzogs von Orleans wehrte. Kein Wunder, daß der allmächtige Minister ihn in seiner beliebten Methode unschädlich zu machen suchte, indem er ihn (zwei Jahre vor Jansen's Tode) in das Gefängniß werfen ließ, aus dem ihn erst Richelieu's Tod wieder befreite. Der Schlag, der ihn persönlich traf, zog zugleich seine kirchliche Richtung in Mitleidenschaft. Ganz ebenso aber sollte der Zorn, den der Mars Gallicus Jansen's bei dem Lenker der französischen Politik erweckt hatte, sich auf den aus Jansen's Nachlaß herausgegebenen „Augustin" entladen.

Es sind diese nichts weniger als kirchlichen, sondern rein politischen Faktoren für den Gesammtverlauf des ganzen in seinen Nachwehen über ein Jahrhundert dauernden Streites entscheidend gewesen. Aehnliche Umstände bestimmen immer wieder die Entscheidung in den mannigfach verschiedenen Phasen, welche die Bewegung durchläuft. Aber für die kirchengeschichtliche Würdigung kann dies doch immer nur der Rahmen des Bildes sein. Wir müssen vielmehr, um die (eigentlich die gesammte innere Geschichte des nachtridentinischen Katholizismus beherrschenden) Gegensätze des Jansenismus und Jesuitismus vollständig zu überschauen, über Jansen selber auf diejenigen, in deren Fußstapfen er stand, zurückgreifen. Das große Drama, das nach Jansen's Tode ausbrach, hat schon zahlreiche Vorspiele. Sind es doch auch in dem jansenistischen Streite einfach dieselben Gegensätze, wie in dem vergeblichen Ringen des Bajus, um in den zweideutigen Tridenter Formeln die augustinische Bedeutung zu retten, sowie in der Bekämpfung von Molina's pelagianischen Theorien durch die Dominikaner. Und wie in den Theorien, über die man sich stritt, so ist auch in den über sie gefällten Entscheidungen der spätere Verlauf im Grunde nur der gleiche wie früher. Die Geschichte der von Clemens VIII. ernannten Kongregation de auxiliis ist vor Allem für die Stellung des Papstthums zu den grundlegenden Glaubensfragen bezeichnend. Sie sollte die Art des Beistandes der göttlichen Gnade zur Bekehrung des Menschen klar formuliren. Nach mannigfachen vergeblichen Anläufen, das Problem zu lösen, über das schon die mittelalterlichen Parteien der Thomisten und Skotisten so viele Bände gegen einander geschrieben

hatten, hat Paul V. die Kongregation auf eine gelegenere Zeit vertagt; diese gelegenere Zeit ist jedoch niemals gekommen. Genau die gleiche Taktik tritt nun aber auch in der vielfach wechselnden Politik der Päpste nach dem Ausbruch des neuen Streites unverkennbar zu Tage. Die echten Nachfolger Gregor's VII. haben für dogmatische Probleme immer nur in soweit Interesse bethätigt, als dieselben ihnen brauchbare Hebel für hierarchische Zwecke gewährten. Grade die sonst unter sich so sehr verschiedenen Phasen des jansenistischen Streites sollten diese Thatsache wahrhaft grell heraustreten lassen. Zumal derselbe Papst, der den jansenistischen Streit zuerst unheilbar vergiftete, Innocenz X., war in seiner theologischen Barbarei wie als Marionette der Jesuiten-Gesellschaft gradezu ein Vorläufer Pius' IX. Schon Innocenz ließ sich um so leichter von seiner Unfehlbarkeit einnehmen, je weniger er von den theologischen Fragen verstand. Hat er sich doch selbst darüber geäußert, wie der h. Geist ihm die schwersten Materien in einem Augenblicke enthülle.

Doch es ist unumgänglich, wenigstens in aller Kürze auf den Anlaß der Bewegung als solcher zurückzukommen. Das von Jansen hinterlassene Werk über Augustin hatten die Jesuiten schon auf alle Weise zu vernichten gesucht, bevor es noch in die Oeffentlichkeit gelangte. Kaum erschienen (1640), wurde es alsbald auf den Index gesetzt, und dem Dekret der Index-Kongregation folgte mit nicht geringerer Schnelligkeit die päpstliche Verdammung selber (1642). Ueberhaupt hat das berühmte Buch noch mehr als durch seinen Inhalt um der Behandlung willen, die ihm zu Theil wurde, seine große Berühmtheit erlangt. Denn von Anfang an wurde denselben Leuten, welche das Buch ostensibel verdammen mußten, von der gleichen kirchlichen Autorität zugleich die andere Pflicht auferlegt, das, was sie verdammen sollten, schlechterdings nicht zu prüfen. Nun hat zwar die Index-Kongregation diese entsittlichende Forderung auch sonst oft genug, wo es um bedeutende und unabhängige Werke zu thun war, gestellt. In diesem Spezialfalle aber lag die Ironie des Geschicks grade darin, daß bestimmte Sätze als in Jansen's Buch enthalten verdammt worden sind, die nun einmal in dem Sinn, in dem sie verdammt wurden, sich nicht darin finden. Mit einem solchen Ausgangspunkt war ganz naturgemäß darum auch bald die gleiche Folge verbunden, wie in der durch Sylvester Prierias dem Ablaßstreite zwischen Luther und Tetzel gegebenen Wendung. An den ursprünglich ganz abstrakten Ausgangspunkt schloß sich die Frage nach dem Maße der päpstlichen Unfehlbarkeit an. In der auf den ersten Blick so spitzfindig erscheinenden Unterscheidung der question du fait und der question du droit liegt der scharfe Gegensatz zwischen dem jesuitischen Prinzip der blinden Unterwerfung und der ehrlichen Gewissensüberzeugung. Die von der obersten kirchlichen Autorität verworfenen Lehren zu verwerfen, konnten sich auch die sogenannten Jansenisten, eben weil sie durchaus katholisch fühlten, bereit finden. Ein falsches Zitat aber wurde dadurch nicht richtig,

daß es verboten wurde, sich über die Richtigkeit desselben zu orientiren. Die Methode eines solchen Verbots mochte freilich dort als empfehlenswerth gelten, wo man sich der pseudoisidorischen Dekretalen und der gefälschten Kirchenväter-Ausgaben, auch nachdem die Fälschungen längst erkannt waren, mit aller Gemüthsruhe bediente. Aber damit war denn auch die Forderung unabweisbar verbunden, die schon Bellarmin dahin formulirt hatte, man müsse dem Papste selbst dann glauben, wenn er schwarz weiß nenne.*)

An die Geschichte des Jansen'schen Buches reiht sich — in dem aus den spanischen Niederlanden schon bald nach Frankreich übertragenen Kampfe — das tragische Geschick des Klosters Port Royal. Die hohe moralische Bedeutung dieser Anstalt und der sie leitenden Persönlichkeiten kann wohl durch nichts deutlicher zu Tage treten, als in der Bewunderung, die ein so ganz andern Anschauungen huldigender Geist wie der feine Skeptiker St. Beuve für die unerschütterlichen Zeugen des positivsten christlichen Glaubens empfindet. Aber allerdings liegt die erste Ursache aller jener Verfolgungen, welche die Nonnen des Doppelklosters ebenso gut trafen als ihre männlichen Gesinnungsgenossen, wiederum gar nicht auf dem religiösen, ja nicht einmal auf dem kirchlichen Boden. Wenn Ludwig XIV. persönlich in der leidenschaftlichsten Weise gegen alles, was mit dem Namen des Bischofs von Ypern in Beziehung gebracht ward, Partei zu nehmen bestimmt wurde, so hatte das ganz gleiche Motive wie bei Richelieu und Mazarin. Zudem stand aber auch die tief innerliche Frömmigkeit, der lautere Wandel, die strenge Sitte der gelehrten Männer und der begeisterten Frauen von Port Royal in der That in zu argem Kontrast mit dem Hofe des allerchristlichsten Königs. Eine solche Sachlage haben die Jesuiten immer meisterhaft zu verwerthen verstanden. So war eigentlich schon der Ausgang des kirchlichen Kampfes im Voraus gegeben, bevor er noch eigentlich entbrannt war. Es war nur das Eine nöthig, daß der jesuitische Einfluß in Rom selber seine Gegner aus dem Sattel zu heben vermochte. Dies aber war in stets steigendem Maße der Fall. So konnte denn im Namen des Königs wie des Papstes die Unterschrift von immer schrofferen Formeln erzwungen werden, die zugleich für das Gewissen immer vernichtender wurden. In der ganzen Geschichte von Port Royal reiht sich im Grunde eine Quälerei an die andere, bis endlich (1709) die Gebäude des Klosters niedergerissen und die Leichen aus den Kirchhöfen aufgescharrt wurden.

Die letzterwähnte Thatsache fällt freilich schon in eine spätere Phase, als die ersten Akte des jansenistischen Dramas. Aber es darf schon in diesem Zusammenhange nicht außer Acht bleiben, wie die ganze Art, in der der Streit

*) Die gleiche Forderung denn auch noch in neuester Zeit grade mit Bezug auf Jansen's „Augustin" gestellt, von Msgre. Capaccini an den Utrechter Erzbischof van Santen (1829).

früher wie später geführt wurde, für die gesammte Weiterentwicklung des französischen Katholizismus verhängnißvoll war. Allerdings soll man ebensowenig blind dafür sein, wie die Märtyrer von Port Royal, die ihrer Glaubensüberzeugung Alles zum Opfer gebracht hatten, von ihren vielfach gefährdeten Asylen aus die bedeutsamste Einwirkung auf die gesammte Nachwelt erlangten. Schon die äußerlich so unscheinbare Zufluchtsstätte, die den Verfolgten in den Niederlanden erwuchs, sollte ihren Gegnern immer gefährlicher werden. Mit alledem war jedoch für die französische Kirche, die ihr Salz von sich ausgestoßen, nicht nur nichts gewonnen, sondern die Einbuße nur um so fühlbarer.

Mit Jansen's Buch über Augustin haben die französischen Phasen des jansenistischen Streites es nur in sehr indirekter Weise zu thun. Aber der allgemeine Charakter des Streites selber blieb stetig derselbe. Schon vor dem Erscheinen des „Augustin" war nicht blos St. Cyran von dem heftigsten Hasse der jesuitischen Partei verfolgt worden, sondern nicht minder auch die verschiedenen Glieder der Arnauld'schen Familie, die in Port Royal des Champs wie in Port Royal de Paris den Mittelpunkt bildeten. Beruhte doch ihre Stellung zum Orden gewissermaßen auf einem väterlichen Vermächtnisse. So war denn auch bereits die thatkräftige Vorsteherin beider Klöster, Mère Angélique Arnauld, die in der Filialstiftung des Hauses zum heiligen Sakrament den Abbé von St. Cyran zum Beichtvater gewählt hatte, in sein Geschick mit verstrickt worden. Ihre Schwester Agnes hatte ebenfalls schon Angriffe zu erleiden gehabt wegen einer kleinen Andacht zum Altarssakrament, die den Gegnern von zu wenig formalistischer Art war. Bald nach dem Verbot von Jansen's Buch wurde auch das Haupt der Familie, Antoine Arnauld, der gegen das von den Jesuiten erwirkte Dekret der Index-Kongregation über ein ihr noch gar nicht vorliegendes Buch protestirt hatte, selber in gehässige Streitigkeiten verwickelt. Seine Schrift de la fréquente communion hatte die echt jesuitische Praxis bekämpft, man müsse um so häufiger kommunizíren, je weltlicher man sich gesinnt fühle, und dem gegenüber den Satz aufgestellt: wer die altkirchliche Sitte des täglichen Abendmahlsgenusses erneuern wolle, müsse vor Allem in seinem Wandel dem dieser alten Kirche entsprechen. In Rom wegen der in diesem Schriftchen ausgesprochenen Gleichstellung der Apostel Petrus und Paulus angeklagt, wurde Arnauld zugleich am Hofe als Unruhestifter verdächtigt. Die Jesuiten benutzten diese Lage alsbald auch dazu, um ein Verbot der in Port Royal befindlichen Erziehungsanstalt zu erwirken, die den ihrigen Abbruch gethan. Die Königin-Regentin erließ in der That ein solches Verbot, das nur in Folge eines der von beiden Parteien mit gleicher Liebe gepflegten Mirakel rückgängig gemacht wurde. Noch mehr als gegen die Erziehungsanstalt richteten dann aber die Jesuiten ihre Angriffe gegen das ebenfalls mit dem Kloster verbundene Asyl

für weltmüde Laien. Hier hatte sich nämlich neben der Arnauld'schen Familie auch sonst eine Reihe bedeutender und berühmter Namen zusammengefunden. Neben den Brüdern Antoine Lemaitre, Simon Séricourt und Isaak de Sacy standen Singlin und Racine, Nicole und Tillemont. Es fehlte auch nicht an Mitgliedern der vornehmen Gesellschaft, wie dem Herzog und der Herzogin von Luynes. Grund genug, im jesuitischen Lager nicht eher zu ruhen, als bis ein solcher Ort dem Erdboden gleich gemacht war.

Die frühern Angriffe gegen die Arnauld'schen Geschwister können denn auch nur als Plänklergefechte bezeichnet werden. Da man ihnen direkt nicht genug hatte beikommen können, so mußte die immer bösere Zuspitzung der Verdammung des Jansen'schen Buches auch gegen sie dienen. Antoine Arnauld und seine Freunde bewiesen nun wohl einen merkwürdigen Scharfsinn darin, die von ihrem Standpunkte aus geforderte Unterwerfung unter die kirchliche Lehre mit ihrer eignen Ueberzeugung im Einklang zu bringen. Aber den jesuitischen Gegnern war es nicht darum zu thun, Andersdenkende zu überzeugen, sondern den schon von Loyola als Ideal hingestellten Kadavergehorsam mit Gewalt zu erzwingen. So wurde denn jeder neue Ausgleichungsversuch mit einer schärfern Unterwerfungsformel erwiedert. Nachdem erst einmal der Sorbonne die berüchtigten fünf Sätze, die Jansen gelehrt haben sollte, vorgelegt worden waren (1649), ging es von einer Gewaltmaßregel zur andern. Vergebens verbot das Parlament die Zensur so mißverständlicher Sätze. Innocenz X. erließ die, die frühere Verdammung bedeutend verschärfende Bulle cum occasione (1653), deren Anerkennung in Frankreich durch Mazarin durchgesetzt wurde. Hier waren die fünf Sätze namentlich verdammt worden, jedoch noch nicht näher bestimmt, in welchem Sinne sie verdammt worden seien. Die Freunde Jansen's erklärten sich somit bereit, die Sätze in ihrem häretischen Sinne zu verdammen, bewiesen aber, daß sie sich so bei Jansen nicht fänden. Ein neues Breve von 1654 verschloß diesen Ausweg. In diesem kritischen Momente war es denn, daß Antoine Arnauld's Brief an eine Person von Stande zuerst die Unterscheidung von fait und droit auf die Theologie anwandte: der Papst könne unfehlbar entscheiden, ob etwas häretisch sei oder nicht, nicht aber ob es sich mit einer Thatsache so oder so verhalte. Die Jesuiten hatten früher selbst in dem Streite über ihre chinesische Missionspraxis diese These verfochten. Jetzt aber wurde dieselbe in der heftigsten Art von ihnen bestritten, und es gelang ihrem Einfluß in der Sorbonne, Arnauld's Ausschließung aus dieser Körperschaft zu bewirken. Auch sonst wurden ihm solche Nachstellungen bereitet, daß er sich eine Zeit lang ganz versteckt halten mußte.

An Arnauld's Stelle trat jedoch nur ein Größerer als er. Es war Pascal, ebenso klar und warm in seiner Frömmigkeit, wie als Leuchte der Wissenschaft. Seine Schwester Jacquéline war schon früher in Port Royal

eingetreten. Er hatte sich dann selber dem Kreise der Einsiedler freundschaftlich genähert. Jetzt schrieb er in seinem finsteren Gäßchen in der Nähe der großen Jesuiten-Niederlassung in Paris in tiefster Verborgenheit seine Provinzialbriefe. Heimlich gedruckt, unentgeltlich verbreitet, erregten sie in ganz Frankreich eine Bewegung der Geister, wie sie vor Voltaire's Auftreten ganz und gar unerhört war. Voltaire selbst datirt von ihnen die klassische Zeit der französischen Literatur. Bossuet kannte keinen höheren Ehrgeiz als der Verfasser dieser Briefe zu sein. Die achtzehn vom Januar 1658 bis März 1659 erschienenen Aufsätze sind bis in unsere Tage die schneidigste Bekämpfung der Unmoral der Jesuiten geblieben. Sorbonne und Parlament konnten gegen die Provinzialbriefe in Bewegung gebracht werden. Der Henker mochte sie auf öffentlichem Platze verbrennen. Widerlegt sind sie nie.

Mochten aber die Jesuiten moralisch geschlagen sein, so wußten sie dafür (wie so oft) auf andere Weise ihre Waffen zu schärfen. Schon im Jahre 1659 votirte eine vom Hofe beeinflußte Versammlung des französischen Klerus dem König und dem Papst den Dank für die bisherigen Maßnahmen und bat um Fortführung derselben. Das Formular Alexander's VII. entsprach dieser Bitte. Hier wurde nun ganz nachdrücklich, und jedem Widerspruch zum Voraus begegnend, die päpstliche Unfehlbarkeit auch für das fait in Anspruch genommen.

Doch der Erlaß dieses Formulars (obgleich es gewöhnlich gradezu als das Formular von allen andern unterschieden wird) war noch nicht der Höhepunkt der jesuitischen Siege. Bis zur Uebernahme der persönlichen Regierung Ludwig's XIV. konnten noch allerlei Verwahrungen und Reservationen bei der Unterschrift des Formulars vorkommen. Um die Gewissensnoth nicht bis zur Verzweiflung zu steigern, hatten auch theoretische Gegner der Jansenisten diesen noch gerne ein solches Hinterthürchen geöffnet. Das änderte sich, als der junge Monarch, der sein Parlament im Jagdanzuge und mit der Reitpeitsche heimsuchte, die Regierung persönlich antrat. Der Erfinder des l'état c'est moi stand in dieser Zeit unter dem Einflusse des Jesuiten Annat, dem später seine bekanntern Ordensgenossen La Chaise und Le Tellier als Beichtväter folgten. Die gleichen Motive, auf die seine Schwägerin Elisabeth Charlotte die Greuel gegen die Hugenotten zurückführt, lassen sich bereits in den ersten Maßnahmen gegen die Jansenisten erkennen. Wie er persönlich niemals in der Bibel gelesen, so galt ihm umgekehrt der liebe Gott als Jemand, der ihm für den ihm erwiesenen Schutz Dank schuldig sei. Sein eigenes Gewissen war das Votum des Beichtvaters. Annat wußte nun bald die armen Gelehrten und Nonnen von Port Royal als Anstifter staatsfeindlicher Umtriebe und religiöser Unruhen hinzustellen. Der König verlangte darauf von den Bischöfen die völlige Ausrottung des Jansenismus. Zu dem Zwecke ward das Formular noch geschärft und durch königliche

Verordnung auch alle Schullehrer und Nonnen zur Unterschrift desselben verpflichtet.

Antoine Arnauld kannte nichts Schrecklicheres als die Trennung von der Kirche. Nach langem Sträuben unterzeichnete er selbst mit einer Verwahrung, die nur noch Mentalreservation genannt werden kann. Muthiger als die Theologen waren die Nonnen. Als Arnauld sie endlich bewog, seinem Beispiele zu folgen, starben sie darüber hin, erst Angélique Arnauld, dann Jacquéline Pascal. Dieser selbst, der größte aller Apologeten des Christenthums, hielt jede Zweideutigkeit für unsittlich, scheute auch die Konsequenz nicht, die päpstliche Unfehlbarkeit überhaupt zu verwerfen. Die trostlose Gewissensnoth seiner Freunde kräftigte nur seinen Glauben. Aber er ist ebenfalls über diesen Nöthen gestorben (19. August 1662).

Die angestrebte völlige Ausrottung des Jansenismus war mit alle dem nicht erreicht. Die Härte des Formulars brachte so entsetzliche Folgen, daß erst 4, dann 19 Bischöfe um Milderung nachsuchten. Clemens IX. gestattete eine etwas gelindere Formel. Die pax Clementina brachte wenigstens eine Art Waffenstillstand. Selbst Antoine Arnauld konnte wieder (1669) die Messe in Port Royal lesen, wurde sogar bei Hofe empfangen. Diese Gunst dauerte freilich nicht lange, weil er in dem Regalienstreit gegen die Willkür des Königs auftrat. Zwar ließen die Dissidien, welche zwischen König und Papst über diesen Punkt ausbrachen, die gequälten Jansenisten eine Zeit lang vergessen. Aber die Methode, in der der Streit von Anbeginn an mit ihnen geführt war, forderte unwillkürlich die weitern Konsequenzen heraus, welche um dieselbe Zeit mit der pietistischen Bewegung die katholische Kirche Frankreichs von Grund aus erschütterten.

Der synkretistische Streit steht in seinem Ursprung wie in seinem Verlaufe in dem auffälligsten Korrelatverhältnisse zu den jansenistischen Wirren. Es gilt dies nicht blos von dem nur äußerlichen Umstande der Gleichzeitigkeit beider Bewegungen und der Gleichartigkeit in der Kampfesführung der herrschenden Parteien in beiden Kirchen. Auch der Ausgangspunkt selbst, von dem hüben ein Jansen, drüben ein Calixt ausgehen, hat, so sehr auch der Erste der katholischen, der Andere der protestantischen Kirchenform huldigt, die größte innere Verwandtschaft. Das gemeinsame Ideal liegt eben in der alten Kirche. Es ist beiderseits das eigentlich christliche Leben, dem man von den Schäden wieder aufzuhelfen sucht, welche ihm dort die jesuitische, hier die orthodoxistische Hierarchie geschlagen.

Das Mittel dazu findet Jansen im Rückgange auf Augustin, Calixt auf die ersten sechs Jahrhunderte überhaupt. Man darf die Parallele sogar noch weiter dahin ausdehnen, daß, wie Jansen durch Bajus, so Calixt durch Melanthon, mit jenen ursprünglichen Reformbestrebungen in Katholizismus und

Protestantismus zusammenhängt, die durch die zur Herrschaft gekommene Partei unterdrückt worden waren. Und wie beide persönlich nur eine ältere Richtung neu aufnahmen, so findet ihr Bestreben auch beiderseits einen allgemeinern Rückhalt, dort in der Löwener, hier in der Helmstädter Universität. Endlich aber entspricht das erste Ergebniß der beiderseitigen Bestrebungen gleich sehr dem, den Katholizismus wie den Protestantismus beherrschenden Zeitgeiste. In der Aera des dreißigjährigen Krieges vermochte das edle Streben nichts gegen die brutale Gewalt.

Die innern Zustände der Lutherkirche in der Periode des Orthodoxismus sind kaum weniger trostlos zu nennen, als die Greuel des Deutschland zur Wüste machenden Krieges. Wir können hier nur ein paar bezeichnende Schilderungen von kundigen Zeitgenossen in Erinnerung rufen, aber schon sie reichen völlig aus, um den Hintergrund des synkretistischen Streites klar vor Augen zu haben. Von Valentin Andreae kennt man das treffende Wort über die damaligen Schriftgelehrten: „Sie wollen lieber die Dreieinigkeit erkennen als anbeten, lieber die Gegenwart Christi beweisen als sie überall verehren, lieber die Reue über ihre Sünden beschreiben als sie empfinden, lieber das Verdienst der Werke herabsetzen als gute Werke thun.“ Zu dem gleichen Ergebniß kommt das Urtheil von Balthasar Schupp, der den evangelischen Gesandten in Osnabrück nach endlich errungenem Frieden den Dankgottesdienst hielt: „Wir Lutheraner rühmen uns der reinen Lehre, allein wir leben oft nicht wie die Menschen, sondern wie die Teufel, wir stinken vor lauter Heuchelei. Mancher weiß von den Religionssachen artig zu disputiren, allein er führt ein Leben wie ein Heid.“

Die von solchem Standpunkte aus gegen Calixt und seine Freunde geübte Polemik ist gradezu durch ihre maßlose Unfläthigkeit sprüchwörtlich geworden. Und doch war es nicht sowohl eine Umgestaltung der eignen Kirchenlehre, die der Helmstädter Gelehrte anstrebte, als vielmehr einfach eine anständigere Behandlung der Andersdenkenden. Ueberhaupt finden wir in dem ganzen Streite im Grunde keinerlei neue Prinzipien aufgestellt, sondern einfach dieselben Gegensätze, welche schon alle frühern Kämpfe in der Kirche der reinen Lehre kennzeichnet. Die auf die Konkordienformel gefolgten Wirren tragen insgesammt einen noch erbittertern Charakter wie vorher. Dieselbe Leidenschaftlichkeit, mit der die Theologen jene Politik trieben, die in dem Krell'schen Handel, in der Warnung vor dem Bündnisse mit der Pfalz, in der Aufforderung der Sachsen an die Würtemberger, das Vordringen der ligistischen Truppen in der Pfalz nicht zu hindern, uns so entsetzt, beherrscht die theologischen Händel auch selber. Die Polemik zwischen den Gießenern und Tübingern über Krypsis und Kenosis trägt den gleichen Charakter wie die Bekämpfung von Johann Arndt, Valentin Andreae oder Rathmann. Selbst der neue Ketzername Synkretismus war schon erfunden in dem gegen Pareus' Irenicon von Siegwart geschleuderten Angriff.

Machen schon alle diese Streitigkeiten den Eindruck, als ob die Aufgabe der Theologie blos in der Verfluchung Andersdenkender gesucht worden sei, so sollte jedoch im Calixt'schen Streit alles Frühere überboten werden. Calixt hatte das Verbrechen begangen, auf seinen Reisen in fremden Ländern auch in Vertretern anderer Anschauungen ordentliche Leute kennen gelernt zu haben. Er ließ daher in seinem, aus der Nachschrift eines Schülers herausgegebenen, theologischen Handbuche die sogenannte Antithesis gegen Päpstler und Reformirte zum Theil weg. Schon dies ließ Mentzer sich dahin äußern, es zeige eine gottlose Lauigkeit an, so daß alle treuen Wächter Zion's hohe Ursache hätten, aufmerksam zu sein. Sein Handbuch der Moral, das im Grunde die Wissenschaft der Ethik in die Theologie erst wieder einführte, veranlaßte bald eine Art von geheimer Konföderation gegen die Helmstädter, wie ein Genosse dieses Bundes sich selbst ausgedrückt hat. Als Calixt es nun trotzdem wagte, auf dem Thorner Religionsgespräch mit den reformirten brandenburger Deputirten als gebildeter Mann zu verkehren, da war das Maß seiner Sünden voll. Für ihn mußten zuerst seine Königsberger Schüler Latermann, Dreyer, Behn büßen. Dem Erstern wurde es als Häresie angerechnet, daß seine Dissertation über die Trinität zwar vorausgesetzt hatte, auch Patriarchen und Propheten hätten an den Dreieinigen geglaubt, daß sie aber diesen Glauben in den alttestamentlichen Schriften nicht mit voller Klarheit dargestellt gefunden hätten. Dem Zweiten wurde eine Formel für die Doktorpromotion aufgezwungen, worin er neun Sätze verwerfen sollte, die man schon mehrfach den Helmstädtern, und zwar mit dem vollsten Unrechte, nachgesagt hatte. Dem Dritten wurde, nachdem man ihn zu Tode gequält, seitens des geistlichen Ministeriums das christliche Begräbniß verweigert.

Nach solchen Vorspielen gingen dann die Leipziger und Wittenberger mit steigender Heftigkeit gegen Calixt und seinen Kollegen Hornejus selbst vor. Der unter dem Einflusse seiner Hoftheologen sogar für die abstrusesten dogmatischen Spitzfindigkeiten begeisterte sächsische Kurfürst versuchte die braunschweigischen Herzoge selbst einzuschüchtern, um den verhaßten Synkretisten ihren Schutz zu entziehen. Und der Tod von Calixt hatte nur einen noch höhern Grad der gegen ihn geschleuderten Verdammungen zur Folge.

Aber selbst dieses Todtengericht genügte den Eiferern nicht. Das Kasseler Kolloquium zwischen den Marburger Reformirten und den Rinteler Lutheranern hatte alsbald einen neuen Ausbruch des Streites zur Folge. Hier war man dahin übereingekommen, daß kein Theil den andern verdammen oder verketzern solle, und daß namentlich auf der Kanzel nicht gegen Personen zu polemisiren sei. Die Hüter der Konkordienformel sahen, diesem Greuel der Verwüstung gegenüber, nunmehr nur noch in einem neuen verschärften Symbol ein geeignetes Gegenmittel. Der auch im höchsten Alter nicht von seinen Leidenschaften genesene Abraham Calov nahm die schon vorher von ihm proponirte Aufgabe

eines consensus repetitus abermals auf. Als der jüngere Calixt vor der neuen Symbolverpflichtung zu warnen wagte, wurde er noch mehr mit Schmutz beworfen, als vorhin sein Vater. Die zwangsweise Durchführung des Symbols scheiterte allerdings an der veränderten politischen Lage. Besonders die Jenaer Theologie fing an sich zu emanzipiren. Calov fand zuletzt für seine endlosen Schriften keinen Buchhändler mehr. Aber doch hatte sich die herrschende Richtung in allen Phasen des Streites in ihrer Herrschaft behauptet. Wie die Früchte derselben waren, darüber haben Tholuck's Sammelwerke ein reiches, aber unendlich trauriges Material gegeben. Wenn man die gleichzeitigen Streitigkeiten in Katholizismus und Lutheranismus verfolgt, kann man sich gradezu fragen, in welcher Kirche es mit der sittlichen Einwirkung auf das Volksleben am Uebelsten stand.

Trotzdem aber hat der Synkretismus das Loos des Jansenismus nur scheinbar getheilt. Auf protestantischem Boden war es doch nicht wie auf katholischem möglich, die Einwirkung der moralisch ernsteren Richtung auf die Kirche der Zukunft dauernd zu hemmen. Grade durch die Angriffe gegen Calixt wurden, wie schon Planck*) in scharfsinnigster Weise dargestellt hat, seine Anschauungen in viel weitere Kreise getragen. Die hierarchische Orthodoxie aber hatte zumal in den geistig tonangebenden Kreisen ihren moralischen Kredit selbst vernichtet. Wenn dem Jansenismus nur in der Fremde ein schwaches Asyl zu Theil wurde, so hat der große Kurfürst von Brandenburg dafür zu sorgen gewußt, daß die Praxis des kirchlichen Lebens das Erbe der Calixtschen Bestrebungen antrat. Und schon in der gleichen Zeit, wo die von Calixt auf dem Gebiete der Wissenschaft ausgestreuten Saaten dem Sturm und Hagelwetter zu erliegen schienen, hatte Spener den Grund zu einer noch umfassendern Reform in der Kirche selber gelegt.

Fanden wir im Jansenismus und Synkretismus gleich sehr eine aus der Gestaltung, welche die römisch-katholische wie die lutherische Kirche im 16. Jahrhundert gefunden, mit innerer Nothwendigkeit hervorgehende Bewegung, so ist das Gleiche endlich auch bei den innern Wirren der in Dordrecht symbolisch abgeschlossenen reformirten Kirche der Fall. Es ist eines der zutreffendsten Worte des scharfblickenden Forschers**), der die reformirten Zentraldogmen in mustergültiger Art bis zu ihren tiefsten Ursprüngen verfolgt hat, wohl sage es einer dem andern nach, der Zusammenbruch der Orthodoxie sei ein vom Pietismus und von der Philosophie der Kirche angethanes Unrecht gewesen, aber die historische Betrachtung zeige, daß die Kirche selbst aus ihren eignen Bedürfnissen diesen Umschwung hervorgearbeitet habe. Grade

*) Planck: Geschichte der protestantischen Theologie seit der Konkordienformel (1831, Planck's letztes Werk), S. 177 ff.

**) A. Schweizer: Die protestantischen Centraldogmen, Vorrede zum II. Bande.

diejenigen Bewegungen, deren Ausgang vorerst auch auf reformirtem Boden nur als ein negativer bezeichnet werden darf, die coccejanische Föderaltheologie einer-, die amyraldisch-pajonistische Vermittlungstendenz andrerseits lassen darüber am wenigsten Zweifel.

Wie Jansen und Calixt durch Bajus und Melanthon mit einer ältern, nur äußerlich unterdrückten Richtung zusammenhängen, so haben wir in den coccejanischen Händeln im Grunde nur die Fortsetzung der arminianischen Bewegung. Ja in der arminianischen Richtung selber vermögen wir nichts andres als die Fortwirkung jener ersten niederländischen Reformation zu sehen, die an Erasmus, Luther und Zwingli angeknüpft hatte, seit ihrer gewaltsamen Unterdrückung aber dem täuferischen Radikalismus scheinbar völlig den Platz räumen mußte. In Wirklichkeit war dies jedoch nur vorübergehend der Fall. In dem Beginne des Freiheitskrieges und der mit ihm beginnenden zweiten Reformation finden wir noch überall die Coornhert neben den Marnix de St. Aldegonde. Der erste Theologe, der an der neugegründeten Leidener Universität den Lehrstuhl betritt, ist Coolhaes. In Utrecht ist Duifhuis lange Zeit der beliebteste Prediger. Je länger sich aber das Ringen des niederländischen Volkes um seine Unabhängigkeit hinzog, um so mehr mußte, ähnlich wie in Genf und in Schottland, die calvinische Kampfesreligion die milderen Anschauungen zurückdrängen. Welche Mittel freilich auch in Holland dazu gebraucht wurden, besagen das Schaffot Oldenbarneveld's und die Einkerkerung von Hugo de Groot.

Daß jedoch durch die von den Veranstaltern der Dordrechter Synode angewandten Mittel zwar Personen vernichtet, Ueberzeugungen aber nicht vertilgt werden konnten, braucht keines Nachweises. Am wenigsten war dies bei einem Volke denkbar, das in der gleichen Zeit in seine Heldenperiode eintrat, wo das lutherische Sachsen seine kläglichste Rolle gespielt hat. Mit der siegreich errungenen Freiheit des Landes verband sich bald eine Machtstellung in der Politik, eine Blüthe des Handels und der Industrie, der Wissenschaft und der Kunst, wie sie nirgendwo ihres Gleichen fand. Ein so thatkräftiges Volk ertrug und forderte auch Duldung der verschiedenen Meinungen auf religiösem Gebiet. Bald boten die Niederlande den allerseits Verfolgten nicht nur ein Asyl, sondern eine Werkstätte für ihre geistige Arbeit. Selbst die Philosophie in ihren konsequentesten Denkern konnte, wenn auch nicht ungestört, so doch vor den Störenfrieden geschützt, zu ihrem Eroberungszuge durch die ganze gebildete Welt in Holland ihr Arsenal rüsten.

Während aber die kulturgeschichtliche Bedeutung des Landes und des Volkes ihrem Höhepunkt nahte, sah die in Dordrecht ihrer Rechtgläubigkeit versicherte Kirche einen neuen Streit in ihren Mauern, der an Bitterkeit dem alten nichts nachgab. Ja die Sprache der Kanzelredner wetteiferte mit der Sprache der Gasse in einer Weise, die den Höhergebildeten jener Zeit schon

ebenso zum Ekel wurde wie den folgenden Geschlechtern. Die Parteinamen der Coccejaner und Voetianer wurden zur Losung konkurrirender Handwerker und Kleinhändler. Bis in die abgelegensten Gäßchen wurden die leidenschaftlichen Pamphlete beider Parteien getragen. Ihre Anhänger schieden sich sogar nach der Kleidung. Die Voetianer waren an ihrer gemessenen Haltung, ihrer steifen Amtskleidung und kurzen Perrücke ebenso kenntlich, wie die Coccejaner am offnen Haar und der leichteren Tracht. Die dogmatischen Differenzen über den Ursprung des Sabbaths führten beiderseits zu allerlei Gebräuchen an diesem Tage, deren Hauptzweck darin bestand, den Gegner zu ärgern. Je länger der Streit dauerte, um so größer wurde auch die Zahl der kleinern Parteien, in die sich die Hauptlager vertheilten. Unter den Voetianern unterschied man alte und neue, todte und lebendige, Marckianische und Brakel'sche, unter den Coccejanern grüne und dürre, freie und steife, Leidener und Utrechter. Die Verbindung mit der Politik fehlte endlich auch hier nicht, um den Streit vollends zu vergiften. In der gleichen Art wie in den jansenistischen und synkretistischen Händeln haben auch in Holland die politischen Fraktionen sich nur zu gern in kirchliche Gewänder gesteckt. Die Voetianer waren als statthalterliche Partei in das Erbe der Gomaristen, die Coccejaner als Staatenpartei in die Fußstapfen der Arminianer getreten.

Die dogmatischen Formeln, über die man in den prädestinatianischen und föderaltheologischen Fragen sich stritt, mögen scheinbar wenig mit einander zu thun haben. Aber es wurde trotzdem auch in diesem Falle nur die alte Erfahrung bestätigt, daß, wenn eine herrschende kirchliche Partei einen dogmatischen Streit durch Mittel äußerer Gewalt scheinbar zum Abschlusse gebracht hat, doch alsbald wieder Lücken im Dogma auftauchen, die zu neuen Streitfragen Gelegenheit bieten. Einer genauern Prüfung kann denn auch der enge Zusammenhang der Begriffe decretum dei und foedus dei so wenig entgehen, wie die sehr verschiedenartigen Konsequenzen, je nachdem man jenen oder diesen Begriff zum Ausgangspunkte in der Dogmatik wählte. Die bisherige Anschauung war von einer These theologischer Scholastik ausgegangen und hatte dann für dieselbe in der heiligen Schrift dicta probantia gesucht, alles, was in den biblischen Büchern eine andere Ansicht bekundete, einfach ignorirend. Coccejus seinerseits ging von der geschichtlichen Entwicklung der Offenbarung Gottes selbst aus und suchte die verschiedenen Stadien des Gottesbundes gleich sehr ins Licht treten zu lassen.

In diesem Streben war aber in der That ein ganz außerordentlicher Fortschritt gegeben. Man hatte doch immerhin begonnen, die Bibel unabhängig von der Dogmatik zu studiren, und zugleich den Gedanken eines historischen Verlaufs, also einer Entwicklung der Religion anzuerkennen. Die Konsequenzen, zu welchen diese Prämissen späterhin führten, sind allerdings weder von Coccejus noch von seinen unmittelbaren Schülern gezogen. Im Gegentheil

was die Kritik zerstörte, wurde durch die Allegorie wieder gut gemacht. Coccejus persönlich nahm nicht nur die reformirten Zentraldogmen unberührt an, sondern ließ ihre Eigenthümlichkeit eher noch schärfer heraustreten. Ebenso wurde Alles, was die alte philonische und origenistische Schule in allegorischer und typischer Willkür geleistet, durch die Exegese der beiden Vitringa, so groß ihre grammatischen Leistungen auch an und für sich waren, noch überboten. Nach dem Namen eines eifrigen Coccejaners wurde das Wort Cremerianismus gebildet, das lange Zeit synonym mit der äußersten Geschmacklosigkeit war. Aber mit alledem war doch das gute Recht der selbständigen Bibelforschung gegenüber der stabilen kirchlichen Autorität energisch gewahrt.

Wie Coccejus' Wirksamkeit grade in diesem ihrem Hauptziele mit der der Synkretisten sich deckte, so ist auch eine merkwürdige Verwandtschaft zwischen Calixt und Coccejus selbst. Wenn auf jenen die Kenntniß reformirter Länder befruchtend eingewirkt hatte, so war dieser in dem von lutherischen Gebieten umgebenen und durch seinen Reformator Hardenberg nicht sowohl der calvinischen als der melanthonischen Kirchenform zugeführten Bremen geboren und hatte zugleich von dem englischen Puritanismus tiefe Anregungen erfahren. Viel weniger dürfen wir seinen Hauptgegner Voetius etwa mit einem Calov vergleichen. Voetius war ein Freund der Lodenstein'schen Gesänge und der Schürmann'schen Mystik. Sein persönlicher Charakter galt auch seinen Feinden als unantastbar. Während der mehr als vier Dezennien seines Utrechter Professorats hat sein Ansehen stets zugenommen. Aber er war bei alledem der entschiedenste Verfechter der Dordrechter Formeln, und hat die ihrer ungestörten Herrschaft von Coccejus' Kühnheit drohenden Gefahren richtig erkannt.

Die verschiedenen Streitfragen, um welche die einzelnen Phasen sich drehten, seien hier wieder nur in aller Kürze verzeichnet. Der erste Angriff wurde von Essenius gegen Heydanus gerichtet, wegen dessen coccejanischer Erklärung des Sabbaths, wonach derselbe ein Typus des vollendeten Gottesreichs sei, jene Feier also nicht auf das vierte Gebot zurückgeführt werden sollte. Dann erhob sich der heftige Maresius gegen Momma's unter Coccejus' Vorsitz vertheidigte Dissertation, um 83 Häresieen darin nachzuweisen. Erst zuletzt ist auch Voetius selbst gegen Coccejus in die Schranken getreten. Sein Angriffsobjekt war übel genug gewählt. Coccejus hatte nämlich die zwei verschiedenen Ausdrücke im neutestamentlichen Hellenistisch, welche die „Staatenübersetzung" beide mit Vergebung (*ἄφεσις* und *πάρεσις*) übersetzt hatte, in ihrer Verschiedenheit nachgewiesen. Voetius bestritt diese Verschiedenheit. Er hatte Unrecht. Aber es war ihm um die kirchliche Autorität der offiziellen Uebersetzung und ihrer dordracenischen Randglossen zu thun.

Die Verdrängung der verketzerten Richtung ist den Hütern des Symbols nicht noch einmal gelungen. Nur der alte Heydanus wurde seines Lehrstuhls beraubt. Vergeblich war auch die Verquickung des Vorwurfs des Cartesianismus

mit dem Coccejanismus, wie Maresius sie gegen Alting versuchte. Der heftigste Theil des Kampfes fiel eben in die statthalterlose Zeit, die den Coccejanern ihre Stellung innerhalb der Kirche zu wahren suchte, statt sie wie die Arminianer aus ihr zu vertreiben. Und als in der Ermordung der Brüder de Witt die Gewaltmaßregeln aus der Zeit der Dordrechter Synode wieder aufleben zu wollen schienen, kam doch in Wilhelm III. ein Fürst an die Spitze des Staates, der, seinem großen schweigsamen Ahnen gleich, die die Politik des Prinzen Moritz schändende religiöse Verfolgung verabscheute. Dem Haß der Theologen wurde schließlich durch die Einrichtung, daß je einer der drei Ordinarien in den Fakultäten ein Coccejaner sein sollte, ein Sicherheitsventil angelegt.

In der gleichen Zeit, in welcher die reformirte Kirche Hollands von den coccejanischen Streitigkeiten bewegt wurde, spielten in ihren Nachbarkirchen ganz ähnliche Händel, die sogar noch einmal — was selbst Calov dem Synkretismus gegenüber nicht glücken wollte — zu einem neuen Symbol führten, eben dadurch aber auch den innern Zersetzungsprozeß des auf die Spitze getriebenen Dogmatismus um so unvermeidlicher machten. Der Zusammenhang des amyraldischen Universalismus hypotheticus und der pajonistischen Ausgleichungsversuche mit den reformirten „Zentraldogmen" ist von dem Geschichtsschreiber der letztern in so abschließender Weise gezeichnet, daß an dieser Stelle der bloße Hinweis auf das klassische Werk genügt*). Die helvetische Konsensusformel von 1675 aber kam in einer Periode zur Welt, wo sie zwar noch von der die Staatskirche beherrschenden Politik oktroyirt werden konnte, ohne aber die Gemüther des Volkes ähnlich wie eines der vielen alt-calvinischen Bekenntnisse zu fesseln. Schon Dezennien vorher hatten die Unionsbestrebungen des edlen Duräus bei den hervorragendsten Schweizer Theologen ein sympathisches Verständniß gefunden. Zu den merkwürdigsten Zeichen der Zeit gehören die Briefe, durch welche der große Kurfürst von Brandenburg und die beiden ersten Könige Preußens im Einklang mit den englischen Königen die Regenten der Schweizer Republiken beschworen, eine den Zwist zwischen den protestantischen Konfessionen abermals schärfende und in ihrer Inspirationstheorie bis zur Absurdität gehende Formel nicht dem Gewissen ihrer Unterthanen aufzwängen zu wollen. Daß es seitens der Berner Regierung, die sich vorher am längsten gegen die neue Formel gesträubt hatte, dennoch geschah, hat nicht am wenigsten jene Mißstimmung im Waadtlande erzeugt, die von dem Aufstande des Major Davel bis zum Anschluß an die französischen Revolutionstruppen einen so bedeutenden Faktor der Schweizer Geschichte ausmacht. In Basel konnte zwar noch der gelehrte Wettstein genöthigt werden, sich zu den Arminianern zu flüchten.

*) Alex. Schweizer a. a. O. II. S. 225—602.

Doch schon durch Werenfels und seine Freunde, den Genfer Turretin und den Néuenburger Osterwald bahnte jener völlige Umschwung sich an, der in der Folge die orthodoxen Zentraldogmen überhaupt allenthalben zurücktreten ließ.

§. 8.

Die Eindämmung der Hexenprozesse.

In der jansenistischen und synkretistischen, wie in der coccejanischen und amyraldischen Bewegung wird Jeder, der nicht seinen Gesichtskreis konfessionell verengt hat, trotz aller Unterschiede im Einzelnen eine und dieselbe Strömung erkennen. Die verhängnißvollen Folgen des Dogmatismus und Hierarchismus waren in jeder einzelnen Kirche nur zu deutlich zum Vorschein gekommen. Gegen sie erhob sich überall gleich sehr eine zugleich freiere und frommere Richtung. Trotzdem aber dürften für diejenigen Beobachter, die nicht grade Theologen von Fach sind, die damaligen Streitfragen selber bei aller Anerkennung des Ausgangspunktes der neuen Reformatoren noch in einer ganz andern Beziehung einen gleichartigen Eindruck hinterlassen. Grade bei der Betrachtung dieser ältern kirchlichen Reformbestrebungen wird der moderne Mensch mehr als irgend anderswo sich des unermeßlichen Unterschiedes bewußt, der seine Weltanschauung von der altkirchlichen trennt. Ist es doch sogar eine nichts weniger als leichte Aufgabe, selbst den Höhergebildeten unserer Tage die Fragen überhaupt deutlich zu machen, um welche jene Kämpfe sich drehten. Schon die technischen Ausdrücke sind in dem heutigen Sprachgebrauch völlig verschwunden, noch viel mehr aber die Begriffe, für welche sie angewandt wurden. Die mannigfach wechselnden Bestimmungen über das gegenseitige Verhältniß göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit, die immer spitzfindigere Unterscheidung des offenbaren und des verborgenen Willens in Gott, die bunte Reihe der verschiedenen Abtheilungen und Stufen des göttlichen Gnadenbundes, die Einschließung der hebräischen Vokalzeichen in den Begriff der Inspiration, die Art, wie die unumgängliche Voraussetzung, daß die Seligkeit von dem Glauben an die Dreieinigkeit abhänge, mit der andern Voraussetzung von der Seligkeit der Patriarchen in Einklang gebracht wurde — alle diese damals so lebhaft umstrittenen Fragen muthen heute ebenso fremd an wie irgend welche altgnostische oder altscholastische Formel.

In jenen Tagen sahen wir trotzdem alle die verschiedenen Reformversuche gleichmäßig abgewiesen. Die Frage wäre überhaupt schwer zu beantworten, bis wann in den Kirchen eine andere Anschauung erwachsen sein würde, falls diese Kirchen allein die Kulturentwicklung zu bestimmen gehabt hätten. Es ist aber bei alledem eine müßige Frage. Denn es sind eben schon in derselben Zeit, wo jene kirchlichen Kämpfe die Gemüther bewegten, noch ganz andere Faktoren mitbestimmend hinzugetreten. Wenn schon in der folgenden Generation

auch im kirchlichen Leben ein ganz anderer Geist spürbar wurde, so lag das in erster Reihe nicht in kirchlichen, sondern in außerkirchlichen Ursachen. Es ist eine der scharfsinnigsten Beobachtungen Lecky's, daß jeder großen Veränderung im Glauben eine große Veränderung im intellektuellen Zustande Europa's vorhergegangen ist. Mit vollem Recht macht er darauf aufmerksam, daß zum Erfolge oder Nichterfolge dieser oder jener Meinung vor Allem die allgemeine Stimmung der Gesellschaft beitrug, daß diese Stimmung ihrerseits aber sich aus dem gesammten intellektuellen Gepräge des Zeitalters ergab. Wohl ahnten gegen Ausgang des 17. Jahrhunderts erst Wenige die Konsequenzen der von Naturwissenschaft und Philosophie ausgehenden Bewegungen auch für die Kirche. Denn damals ging die Einwirkung beider noch einfach neben derjenigen der Kirchen her, ohne sich gegenseitig zu berühren. Es waren ganz verschiedene Kreise, welche jenen Wissenschaften sich hingaben und welche als Kirchengläubige dahinlebten. Dennoch aber läßt sich bereits damals an einem Einzelpunkte eine Umgestaltung auch der kirchlichen Praxis nachweisen. Und dieser Punkt dürfte für den modernen Gesichtskreis wohl etwas wichtiger erscheinen, als das was Lessing die „theologischen Quisquilien und Ungereimtheiten“ genannt hat. Bei der Zurückdrängung der Hexenprozesse handelte es sich nicht um theologische Formeln, sondern um das Heil von Millionen, die bis dahin einem von allen Kirchen gleichmäßig gepflegten Aberglauben zum Opfer gefallen waren.

Es ist auffällig, wie die gewöhnliche Kirchengeschichtschreibung an dieser partie honteuse vorbeischlüpft. Die von den Schriftgelehrten geschriebene Geschichte hat allerdings zu viel mit der Geschichte der Dogmen und der Hierarchien zu thun, um solchen ihr untergeordnet erscheinenden Kulturfragen die rechte Aufmerksamkeit angedeihen zu lassen. Es dürfte aber auch die andere Ursache hinzukommen, daß eben alle Kirchen ausnahmslos in dieser Sache eine wahrhaft entsetzliche Schuld auf sich geladen haben.

Daß das vornehme Ignoriren einer solch' gewichtigen geschichtlichen Erscheinung auch hier wieder das entgegengesetzte Verhältniß in den nichttheologischen Kreisen zur Folge haben mußte, läßt sich von vorn herein annehmen. Für Kulturhistoriker wie Johannes Scherr *) war das Versäumniß der Kirchenhistoriker Wasser auf ihre Mühle. In die Fußstapfen solcher deutscher Vorgänger ist dann Lecky getreten, der gleich den ersten Abschnitt seines berühmten Werkes der Magie und Hexerei widmet, um den abnehmenden Sinn für das Wunderbare zuerst auf diesem Gebiete zu konstatiren. In der That konnte sein ebenso gelehrtes wie gedankenreiches Werk sich kaum besser eröffnen. Er gibt viel vergessene Thatsachen und noch mehr neue Gesichtspunkte. Daneben kann es freilich ebensowenig Verwunderung erregen, daß ein britischer Schriftsteller, der

---

*) Joh. Scherr: Deutsche Kultur- und Sittengeschichte (II. Buch. VIII. Abschn.) Spitzer: Teufelsbündner. Zauber- und Hexenglauben und dessen kirchliche Ausbeutung zur Schändung der Menschheit.

nur protestantische und besonders puritanische Vertheidiger des Hexenglaubens vor Augen hat, in seinen Schlußfolgerungen nicht allseitig genug ist. Grade wie Buckle schon von Jugend auf durch die in seinen Augen wie ein Alp über Schottland lagernde Herrschaft der puritanischen Geistlichkeit zur bittersten Opposition gegen das heimische Pfaffenthum gestimmt worden war und darüber die viel größere Macht des römischen Kirchenthums unterschätzte, so würde man auch aus Lecky's Darstellung des Hexenglaubens, für sich allein genommen, ein ganz einseitiges Bild der allgemeinen Verhältnisse gewinnen. Vergebens sucht man bei ihm nach einem Hinweis auf die päpstliche Veranlassung der Hexenprozesse; auf die enge Beziehung zwischen den Trierer, Würzburger und Bamberger Hexenverfolgungen und der dortigen Vernichtung der Reformation; auf die heute noch im römischen Ritual und seinen Nachbildungen systematisch fortgepflanzte Lehre. Es ist daher auch nur zu leicht begreiflich, daß diese Lücke alsbald mit Vorliebe ausgebeutet und Lecky's Buch gradezu mit echt jesuitischer Taktik zu Angriffen auf den Protestantismus verwerthet wurde.

Sowohl über die auf- wie die absteigende Linie des Hexenglaubens finden sich bei Lecky werthvolle Erörterungen. Vor Allem giebt er eine vorzügliche Geschichte der Hexerei in England selbst. Das erste Gesetz gegen die Hexerei unter Heinrich VIII., die Beseitigung desselben unter Eduard VI. und die Wiederherstellung unter Elisabeth, das neue Gesetz unter Jakob I., der Höhepunkt der Verfolgungen unter der Republik, ihr Zurücktreten unter der Restauration, die neue Blütheperiode des Aberglaubens in Schottland und Nordamerika — alle diese kulturgeschichtlichen Entwicklungsstadien werden ebenso eingehend vorgeführt wie ihre literargeschichtlichen Parallelen. Nicht minder lehrreich ist seine Darstellung, wo er die ersten Spuren des „rationalistischen Geistes" in Europa grade an der Bekämpfung dieses Wahnglaubens aufweist. Der clevische Leibarzt Weier, der in Deutschland so oft über dem Jesuiten Spee übersehen wurde, fehlt bei dem Engländer nicht. Ihm folgen weiter Montaigne und Charron so gut wie La Bruyère, Bayle, Malebranche und Voltaire. Es sind dies aber, wenn wir den einen Weier ausnehmen, doch nur französische Bekämpfer des Wahnglaubens. Weder Spee, noch Balthasar Bekker, noch Thomasius sind irgendwie zu ihrem Rechte gekommen. Wie sehr jedoch überhaupt Lecky's Uebersicht der Ergänzung bedarf, beweist vor Allem seine Berechnung des Umfangs der Hexenprozesse. Obgleich er wenigstens am Eingang seiner Abhandlung der großen Zahl der Opfer auf dem Kontinent gedenkt, redet er doch in seiner Schlußbetrachtung nur von einigen Tausend Personen, die dem Hexenglauben zum Opfer gefallen seien. Es kann sich diese Berechnung nur auf England und Schottland allein beziehen.*)

---

*) Hartpole Lecky history of the rise and influence of the spirit of Rationalism in Europe (Deutsche Ausgabe von Jolowicz. II. Aufl. 1873).

Die Gesammtgeschichte der Hexenprozesse ist allerdings noch nicht geschrieben. Trotz mancher bedeutsamen Einzelbeiträge ist heute noch das Werk von Soldan*) der verläßlichste Führer. Aber selbst diesem gründlichen Historiker lag es durchaus ferne, den Umfang der Greuel als solche irgendwie zu berechnen. Schon im Vorwort ist von ihm darauf verwiesen, wie ihm für das Ausland weniger Quellenschriften zu Gebote gestanden. Aber auch sonst hat er nicht sowohl den Zweck verfolgt, die äußere Verbreitung als vielmehr den innern Verlauf der Sache zu schildern. Wie bezeichnend ist nicht seine Aeußerung: „es würde ermüden, eine Durchmusterung der einzelnen Territorien vorzunehmen; das Uebel war so allgemein, daß fast allerwärts in den deutschen Gerichtsarchiven die traurigen Denkmäler desselben noch vorhanden sind.“ Diese archivalischen Einzeluntersuchungen haben erst viel später und noch immer nur sehr theilweise begonnen. Noch unvollständiger ist die Geschichte der übrigen Länder von Soldan behandelt. „Wir könnten weiter durchmustern — sagt er in dieser Beziehung — was sich in Dänemark, Preußen, Polen, Ungarn und Italien, in Spanien und Portugal, ja in Goa und Mexiko begab; aber wir würden nichts Neues sehen und vor Erreichung des Zieles ermüden an dem überall wesentlich gleichen Grundcharakter im Glauben, Verfahren und Strafe bei unbedeutenden lokalen Modifikationen.“ Wir glauben diese Aeußerungen wörtlich anführen zu sollen, weil sie den Punkt deutlich bezeichnen, wo die weitere Geschichtsforschung, ohne sich vor Ermüdung zu fürchten, einsetzen muß. Trotz der neuen Beiträge ist der Umfang der Hexenprozesse nur sehr lückenhaft behandelt, und doch muß, um das Verdienst der Opposition zu würdigen, vor Allem der Umfang des Uebels klar in's Auge gefaßt sein.

Von allen christlichen Kirchen haben nur die orientalischen von dem Greuel der Hexenprozesse sich offiziell fern gehalten. Der Grund liegt einfach darin, daß der Ursprung derselben sich auf das Papstthum zurückführt, von dessen Herrschaft jene sich zeitig frei gemacht hatten. Wenn auch der Glaube an Teufelsbund und Teufelsbuhlschaft, an incubi und succubi das ganze Mittelalter beherrschte (in dem kulturgeschichtlich wichtigen dialogus miraculorum des Caesarius von Heisterbach stehen diese Erzählungen weitaus im Vordergrund), so war es doch erst die Bulle Innocenz' VIII. vom 5. Dezember 1484, mit der sich die Periode der gerichtlichen Untersuchungen eröffnete. Es ist ein Erlaß, bei dem alle Kennzeichen der Kathedralsprüche zutreffen, dem somit die päpstlich beanspruchte Infallibilität zweifellos eignet. Die Bulle ist die amtliche Antwort auf die Klagen mehrerer Inquisitoren über den sowohl gegen ihre richterliche Kompetenz, als gegen die Sache selbst gerichteten Widerspruch, den sie bei der Bevölkerung und theilweise auch bei der weltlichen Macht gefunden. Der

*) Soldan: Geschichte der Hexenprozesse. 1843.

Papst klagt ausdrücklich darüber, daß einige Kleriker und Laien, die mehr zu wissen begierig sind, als sich ziemt, die richterliche Kompetenz der Inquisitoren bestritten und dadurch zum großen Nachtheil der Betheiligten die verdiente Bestrafung der Hexengreuel verhindert haben. Dem gegenüber wird nun jene Kompetenz ebenso ausdrücklich durch die apostolische Autorität festgestellt. Die Gegner der von den Inquisitoren ergriffenen Maßnahmen, welches Standes und welcher Würde sie auch seien, werden mit Bann, Suspension und Interdikt bedroht, und nöthigenfalls soll der weltliche Arm gegen sie angerufen werden.

Die Verbrechen, gegen welche die Bulle sich richtet, sind zunächst die, daß zahlreiche Personen beiderlei Geschlechts mit den daemones incubi et succubi Hurerei treiben; sodann daß sie durch ihre Bezauberungen, Gedichte und Beschwörungen und andere ruchlose Arten von Aberglauben und Zauberei, von Exzessen, Verbrechen und Greueln, die Geburten der Weiber, die Fruchtbarkeit der Thiere, die Früchte der Erde, die Trauben der Weinstöcke und das Obst der Bäume, und ebenso Männer und Weiber, die verschiedensten Arten von Thieren, Weinberge und Obstgärten, Weiden und Wiesen, Blätter, Früchte und Gemüse vernichten und zerstören, weiterhin daß sie Männer und Weiber und die verschiedensten Arten von Thieren sowohl durch innerliche, wie durch äußerliche Schmerzen quälen und peinigen, und daß sie eben diese Männer und Weiber an Zeugung und Empfängniß hindern; endlich daß sie den bei der Taufe empfangenen Glauben mit gotteslästerlichem Munde abschwören und eine große Menge anderer Greuel und Frevel auf Antrieb des Teufels begehen.

Auch die Nachfolger Innocenz' VIII. haben die gleichen Anschauungen durch Kathedralsprüche besiegelt. Eine Reihe von Breven von Alexander VI., Julius II., Leo X., Hadrian VI., Clemens VII. tragen so sehr den gleichen Charakter, daß man leicht erkennt, wie die einmal gebrauchten Ausdrücke für die Folgezeit stereotyp blieben und bei neuen Anlässen einfach reproduzirt wurden. Nur ist freilich die Steigerung nicht zu übersehen, daß die ursprünglich für einzelne Diöcesen gegebenen Vorschriften auf alle andern ausgedehnt, und daß sie nicht blos für die Gegenwart, sondern für alle Zukunft vermöge der apostolischen Autorität festgestellt wurden. Schon vor dem vatikanischen Konzil hat Janus*) den Beweis angetreten und zumal durch die einschlägigen Erlässe der Index-Kongregation geleistet, daß das Hexenwesen theils mittelbar, theils unmittelbar ein Erzeugniß des Glaubens an die unwidersprechliche Autorität des Papstes sei. Damals konnte den päpstlichen Erlassen in dieser Frage noch der Charakter der Infallibilität bestritten werden. Seit dem Vatikanum ist diese Lehre mit unwiderruflicher Autorität bekleidet.

Was die Päpste sanktionirt hatten, wurde durch den „Hexenhammer" in ein festes System gebracht. Der erste Theil desselben thut die Realität des

*) Janus: Der Papst und das Konzil. S. 269—282.

Hexenwesens aus der heiligen Schrift und dem kanonischen und bürgerlichen Rechte dar; der zweite beantwortet die Frage, wem ein Zauberer nicht schaden könne und wie die Hexerei aufzuheben und die Behexten zu heilen seien; der dritte Theil ist der eigentliche Kriminalkodex.

In Bezug auf die Behandlung der Angeklagten gibt schon die Beantwortung der 14. und 17. Frage im ersten Theile die ausdrückliche Vorschrift: „Die Hexen verdienen größere Strafen als andere Lasterhaften. Sie sind härter zu bestrafen als die Ketzer, weil sie auch Apostaten sind und noch mehr, weil sie nicht blos aus Menschenfurcht oder Fleischeslust den Glauben ableugnen, sondern überdies dem Teufel huldigen und mit Leib und Seele sich ergeben. Die Größe des Verbrechens der Zauberei ist so ungeheuer, daß sie die Sünde und den Fall der bösen Engel übersteigt. Der Größe der Verschuldung muß auch die Größe der Strafe entsprechen."

So das Prinzip, von dem die Bestrafung der Hexen ausgeht. Auf die Ausdehnung, in welcher es angewandt wurde, fällt schon durch den Umstand einiges Licht, daß der im Jahre 1489 zum ersten Male erschienene „Hexenhammer" bis zum Jahre 1496 bereits 6 Auflagen erlebte, während die in den zwei folgenden Jahrhunderten erschienenen Auflagen kaum zu übersehen sind. Ueber die Zahl der Unglücklichen aber, die den Hexenrichtern zum Opfer fielen, sagt der gründlichste katholische Kenner*): „Wir wissen nur Weniges, aber nach dem Wenigen, das wir wissen, berechnen sich die Opfer nicht nach Hunderttausenden, sondern nach Millionen."

Auf die Art der Beweise des „Hexenhammers" für die Realität des Hexenwesens können wir hier, so instruktiv sie insgesammt sind, so wenig eintreten, wie auf den sittlichen Standpunkt, von dem seine Verfasser ausgehen.**) Ebenso sei aus den zahlreichen kulturgeschichtlich belangreichen Abschnitten des zweiten und dritten Theiles nur noch der Hinweis auf die päpstliche Gerichtsbarkeit über alle vom Teufel geplagten Personen herausgehoben, und daneben die (bald nachher von den Jesuiten noch systematischer ausgebildete) Anwendung des Probabilismus und der reservatio mentalis. Beides wird dem Hexenrichter besonders zu dem Zwecke angerathen, daß er dem Angeklagten versprechen dürfe, ihm im Falle des Geständnisses das Leben zu schenken, ohne doch dieses Versprechen halten zu müssen. Es heißt darüber in der 14. Frage des dritten Theils: „Es gibt verschiedene Ansichten. Einige meinen, man dürfe, falls andere Hexen angegeben seien, das Versprechen halten, jedoch bei der Erweckung jener Hoffnung auf Begnadigung nicht zugleich die an die Stelle tretende lebenslängliche Gefängnißstrafe verkündigen. Andere meinen, man

*) Buchmann: Unfreie und freie Kirche in ihren Beziehungen zur Sklaverei, zur Glaubens- und Gewissenstyrannei und zum Dämonismus (1873). S. 266.

**) Beste Charakteristik des Hexenhammers bei Roskoff: Geschichte des Teufels (1869). II. S. 226—293.

könnte einer zum Gefängniß Verurtheilten auf einige Zeit das Versprechen halten, danach sie aber einäschern. Dritte sagen, der Richter könne getrost das Leben zusichern; er solle aber das Urtheil von einem Andern sprechen lassen." Frage 16 ergänzt dies noch durch den Rath, „daß der Richter im Gefängniß nach vorheriger Bearbeitung der Angeklagten durch „„unbescholtene und unverdächtige Leute"" Gnade zu üben verspreche, wobei er an sich oder an das Gemeinwesen zu denken hat, zu dessen Erhaltung Alles, was geschieht, gnädig ist." Auch abgesehen von solchen grauenhaften Maximen aber wurde den unglücklichen Angeklagten auch dadurch die Rettung so gut wie unmöglich gemacht, daß ausdrücklich und mehrfach vorgeschrieben wurde, im Hexenprozesse müsse, „weil es sich um Glaubenssachen und das Verbrechen der Ketzerei handle, summarisch ohne die sonst üblichen Formalitäten verfahren werden."

Was unter diesem summarischen Verfahren verstanden ist, läßt sich jedoch nur dann richtig beurtheilen, wenn man die kirchlichen Vorschriften über die Tortur und deren Anwendung sich wenigstens einigermaßen vergegenwärtigt. Die bis ins Einzelnste ausgeführten Vorschriften über die verschiedenen Grade der Folter sind zu entsetzlich, um ohne dringendste Noth darauf einzutreten. Hinsichtlich der Art der Anwendung aber braucht nur auf die genauen Schilderungen des Jesuiten Spee*) verwiesen zu werden, der als Gefängnißgeistlicher viele hundert Fälle von Hexenprozessen erlebt hatte. Er sagt u. A.: Sehr kräftige Leute, die der Tortur unterworfen wurden, haben mir gestanden, sie hätten sich eines jeden nur irgend denkbaren Verbrechens schuldig bekannt, um nur der entsetzlichen Pein los zu werden, und sie würden lieber zehn Mal in den Tod gehen, als sich noch einmal auf die Folter spannen lassen. An einer andern Stelle beschreibt er die Kraft der Folter also: Was gehen wir so emsig auf die Zauberersuche aus? Wohlan ihr Richter, ich will euch sofort sagen, wo ihr deren vernichten könnt. Macht euch auf und setzet die Kapuziner, die Jesuiten, setzet alle Mönche fest und foltert sie, und sie werden bekennen. Sollten einige leugnen, so foltert sie zum dritten, vierten Male, und sie werden bekennen. Und wenn ihr deren noch mehrere wollt, so verhaftet die Prälaten, die Doktoren, die Kanoniker, und sie werden bekennen. Und wollt ihr noch mehrere, so will ich euch unter das Scheermesser bringen und zuletzt mich selber, und ich werde nicht leugnen, wessen ihr euch werdet schuldig bekannt haben. Ich weiß, berichtet er weiter, daß unter den entsetzlichen Torturen Viele gestorben, Viele für ihr ganzes Leben kontrakt, Viele so grausam zerrissen und entstellt worden sind, daß der Henker, aus Furcht, durch den grauenhaften Anblick eine Empörung im Volke hervorzurufen, die Entblößung der Schultern unterlassen mußte, daß man Viele auf dem Wege zur Richtstätte abthun mußte, damit sie nicht vorher todt zusammenbrächen.

---

*) Spee: Cautio criminalis. I. Ausg. Rinteln 1631.

Spee ist durch die massenhaften Erfahrungen, welche er in seiner amtlichen Stellung gemacht hat, zu diesem abschließenden Ergebniß über die Wirkung der Folter gekommen. Bei den meisten Inquisitoren aber war davon nicht im Entferntesten die Rede. Wenn durch alle Folterungen das gewünschte Geständniß (das neben dem eigenen Schuldbekenntniß vor Allem in der Diffamation anderer Personen bestand) nicht erreicht wurde, so galt auch das wieder für ein Werk des teuflischen Einflusses. Wie derselbe überall gefunden wurde, hat der gelehrte Buchmann in plastischer Weise geschildert: Der Starrkrampf, in den Viele verfielen, galt als ein vom Teufel verursachter Schlaf. Wenn in Folge der Torturen der Hals so anschwoll, daß er dem Kinn gleichstieg, so galt das als Beweis diabolischen Beistandes. Wenn bei den wüthenden Schmerzen, welche die Folter erzeugte, den Gefolterten das Hören verging, so daß sie von den Fragen, welche der Richter an sie that, keine einzige beantworten konnten, so hatte das der Teufel bewirkt. Der feste Entschluß, sich durch keinerlei Qualen zu wahrheitswidrigen Aussagen verleiten zu lassen, der Vielen eine staunenswerthe Ausdauer verlieh, galt bei diesen Menschen, die von der im Menschen liegenden moralischen Kraft keine Ahnung hatten, ebenfalls als dämonische Assistenz. Der Teufel, hieß es, hat ihnen die Gabe der Unempfindlichkeit verliehen. Die Sprachlosigkeit, die Folge der Gehirnerschütterung, galt diesen geweihten Physiologen der Kirche ebenfalls als Schweigsamkeitsverhexung, der soporöse, mit Unempfindlichkeit gepaarte Zustand gar als Folge unausgesetzter Buhlschaft mit dem Dämon, als neues Belastungsmoment, welches sogar die Wiederholung aller bereits ausgestandenen Torturarten gestattete.

So war denn durch den Strafkodex des „Hexenhammers“ dem kirchlichen Zelotismus ein womöglich noch größerer Spielraum gegeben, als es bei dem Inquisitionsverfahren gegen Ketzer der Fall war. Nicht genug damit, konnten aber auch gradezu die unsaubersten aller Leidenschaften gegen die elenden Hexen straflos ausgeübt werden: die schnöde Gewinnsucht der Richter und Henker so gut, wie eine bis auf den Gipfel gesteigerte unnatürliche Wollust. Die Rolle, welche die erstere selbst in kleinern Orten gespielt hat, tritt schon in der den Akten entnommenen Glaubrecht'schen Volksschrift: „Die Schreckensjahre von Lindheim“ zur Genüge zu Tage. Noch entsetzlicher muthen jedoch im „Hexenhammer“ selber die Details über die siebenfache auf der Wollust basirende Hexerei, und die Bestimmungen über das Aufsuchen des vom Teufel eingebrannten Hexenmals an. Auch Spee hat darüber aus seiner Erfahrung nur zu Schreckliches zu berichten gehabt. War doch das ganze Verfahren gradezu darauf angelegt, den scheußlichsten Freveln auch in dieser Beziehung Vorschub zu leisten. Dabei bringen die Listen der gefolterten und verbrannten Personen nur zu häufig auch solche Daten, wie die über den zwanzigsten Brand zu Würzburg, bei dem u. A. „das Göbel Babelin, die schönste Jungfrau in Würzburg“ verbrannt wurde;

über das Autodafé in Bonn gegen „eine Tochter allhier, so den Namen gehabt, daß sie die schönste und züchtigste gewesen in der ganzen Stadt, von neunzehn Jahren"; über den Prozeß der Katharina Hennot in Köln, der in der Zurückweisung unlauterer Anträge seitens des ebenso anmuthigen und liebenswürdigen, wie energischen und geistreichen Mädchens seinen Grund hatte.

Sollte man nun aber nicht wenigstens voraussetzen dürfen, daß die entsetzlichen Greuel, die auf römisch-katholischem Boden gegen die armen Hexen verübt und zur Unterdrückung der Reformation selbst mit Vorliebe benutzt wurden, den Reformationskirchen zu einer abschreckenden Belehrung gedient hätten? Anlaß dazu war gewiß mehr als genug vorhanden. Aber wie bei der religiösen Verfolgung Andersdenkender trat auch hier nur zu sehr das Gegentheil ein. Die um ihres Glaubens willen verketzerten neuen Kirchen kannten kein wichtigeres Streben als ihre Rechtgläubigkeit darzuthun. Daher die Herübernahme der ganzen altkirchlichen Dogmatik, daher das Prinzip der augustinischen Glaubensverfolgung, daher auch die Uebernahme der Hexenprozesse. Es ist, als wenn alle protestantischen Kirchen darin gewetteifert hätten, es der römisch-katholischen wo möglich noch zuvorzuthun. Mit nur zu viel Grund sagt ein gründlicher protestantischer Sachkenner:*) Sie wollten den Schimpf nicht auf sich sitzen lassen, das höchste Verbrechen des Abfalls und der Treulosigkeit gegen Gott, in dem alle andern Verbrechen, Mord, Ehebruch, Abgötterei, Gotteslästerung eingeschlossen gedacht wurden, nicht ebenso streng zu bestrafen wie ihre Gegner. Derselbe Historiker zeichnet dann vor Allem die Zustände der lutherischen Kirche in der Periode der Orthodoxie. Grade das sächsische Gesetz vom Jahre 1572 ist nach ihm das allerstrengste in dieser Sache; und ein ganzes Jahrundert hindurch war die in der Mitte des 17. Jahrhunderts von dem sächsischen Benedikt Carpzov aufgestellte Theorie über die Hexenprozesse in allgemeiner Gültigkeit. Darnach konnten die einfachsten Dinge in Verdacht bringen: eine Drohung gegen einen andern Menschen, Anwesenheit auf dem Felde vor Unwetter und Hagelschlag, übler Ruf, unstätes Leben, Aussage einer in Untersuchung stehenden Frau, schnell erworbene Kenntnisse, rasch zunehmender Wohlstand, das fleißige Besuchen des Gottesdienstes ebenso wie das nachlässige. Kein Stand, kein Geschlecht, keine Stellung, kein Alter war, wenn sich einmal die Seuche des Hexenaufsuchens einer Gegend bemächtigt hatte, gesichert. Selbst Kinder wurden vor Gericht gezogen, gefoltert, halb zu Tode gepeitscht im Anblick ihrer zum Tode geführten Eltern, oder selbst hingerichtet.

In der katholischen Kirche hatte der „Hexenhammer" sich auf die päpstliche Autorität gestützt. Auf protestantischem Boden stützte man sich für das

---

*) Längin: Ein Blick in das Zeitalter der Orthodoxie (1873), S. 31 ff.

gleiche Verfahren auf die Autorität der Bibel. Luther's Teufelsglaube hat noch etwas Naives und Naturwüchsiges. Anders aber war Theorie und Praxis in der Periode der Orthodoxie. Man hatte sich daran gewöhnt, die Bibel als ein Buch zu betrachten, das nicht blos in seinem religiösen Gehalt, sondern bis hinab in seine einzelnsten Notizen über Genealogie, Chronologie, Geschlechtsregister und Namensverzeichnisse als inspirirt und von Gott eingegeben, also als untrügliches Gotteswort dastehe. Eben daher kam es denn auch, daß die barbarische Bestrafung der Verbrechen unter dem Einflusse der orthodoxen Bibelauffassung nicht blos gerechtfertigt, sondern in ihrer Strenge noch gesteigert wurde. Man betrachtete die Vergehen unter dem religiösen Gesichtspunkte als eine Verletzung der göttlichen Majestät und steigerte so ihre Größe und Strafbarkeit, die natürlich kein Maß und keine Schranken kennen konnte und bei der Mitleid Verbrechen war, wenn das Verbrechen unmittelbar ein religiöses, d. h. wie Gotteslästerung, Zauberei, Ketzerei, Abgötterei direkt gegen die höchste göttliche Autorität gerichtet war. Jener Benedikt Carpzov, dessen juristische Autorität ebenso unverbrüchlich feststand, wie die theologische seiner Kollegen, hat nach Tholuck's Zeugniß von sich selber gerühmt, 53 Mal die ganze Bibel durchlesen und 20,000 Todesurtheile unterschrieben zu haben.

Ob nicht wenigstens die reformirten Kirchen, die in so manchem andern Stück freier angelegt waren, sich von diesen Greueln freigehalten hätten, wenn Zwingli's Geist in ihnen herrschend geblieben wäre? Durch den Kappelerkrieg ist diese Frage eine müßige geworden. Calvin aber hat in Genf die Hexenprozesse mit gleicher Härte und gleicher Unmenschlichkeit durchführen lassen, wie später den Prozeß gegen Servet. Als die Stadt im Jahre 1542 und in den folgenden Jahren von der Pest heimgesucht wurde, sah man die Ursache davon in der Hexerei sogenannter Pestbereiter. Die Rathsprotokolle sind voll von den Prozessen gegen diese Unglücklichen. Um Geständnisse von ihnen zu erhalten, wurden die alten Foltermittel noch verschärft. Mehrere Angeklagte sind bis zu neun Malen gefoltert worden. Der Gefängnißwärter erklärte einmal dem Rathe (4. März 1545), die Gefängnisse seien mit Angeklagten überfüllt, er könne keine mehr annehmen. Und doch wurden in den wenigen Monaten von Mitte Februar bis Mitte Mai 1545 nicht weniger als 34 Pestbereiter durch Scheiterhaufen, Viertheilung und Enthauptung vom Leben zum Tode gebracht. Calvin selbst gibt nicht blos über diese Massenhinrichtungen mit erschreckender Kälte Bericht, sondern hat selbst mehrere dieser Zauberer der Obrigkeit denunzirt, „damit dieses Geschlecht ausgetilgt werde.“ Daß die Ehre Gottes durch die Gesetze noch strenger beschützt werden müsse als die menschlichen Gesellschaftseinrichtungen, haben seine Briefe immer schärfer betont.

Das Vorbild Calvin's fand nun auch in dieser Beziehung in den reformirten Ländern überall Nachahmung. Wie hoch die Zahl der hingerichteten Hexen stieg, läßt sich allerdings wieder nur annähernd berechnen. Aber grade

ein solcher Staat, wo die Regierung die Prozesse nicht nur nicht begünstigte, sondern ihnen entgegenwirkte, dürfte den besten Beleg für ihre Ausdehnung bieten. In Bern war dies anerkanntermaßen der Fall. Trotzdem findet sich auch hier, nachdem die Sache einmal in den Gang gekommen, eine stets auffälligere Zunahme der Hexenprozesse. Blos in dem welschen Kantonstheil, der Waadt, sind in dem letzten Dezennium des 16. Jahrhunderts 311 Todesurtheile wegen Hexerei vollzogen, in dem ersten Dezennium des 17. Jahrhunderts 240, und so ist es noch lange weiter gegangen.

Wie sehr sogar in den aufgeklärten Niederlanden die Prozesse im Schwang waren, geht allein aus den Mittheilungen Balthasar Bekker's wieder nur zu deutlich hervor. Hatte er doch kaum weniger drastische Belege über die Hexenprozesse mitzutheilen gehabt, wie Spee's cautio criminalis. Und doch war der Hexenglaube grade in den niederländischen Provinzen von den Jesuiten mit besonderer Vorliebe zur Bekämpfung der Reformation gebraucht worden. Das Tagebuch des Paters van der Heyden über die jesuitische Mission in Friesland gibt eine Reihe merkwürdiger Belege dafür.

Genug! Wohin man in dem Jahrhundert des dreißigjährigen Krieges seinen Blick richtet, sieht man neben allem andern Elend der Zeiten auch die Hexenbrände auflodern. An der Grausamkeit der Gesetze wie ihrer Durchführung trägt der allgemeine Geist der Zeit gewiß mit seine Schuld. Besonders die damaligen Juristen sind in erster Reihe dafür verantwortlich. Aber die Theologen haben nicht nur nichts gethan, um die Unmenschlichkeiten zu mildern, sondern haben denselben nur allzusehr in die Hände gearbeitet. Mit vollem Recht hat ein geistvoller holländischer Gelehrter*) darauf aufmerksam gemacht, wie die christliche Theologie dieser Zeit (und zwar in der einen Kirche so gut wie in der andern, nur mit dem Unterschiede, daß der Aberglaube in den protestantischen Kirchen noch mehr einen dogmatischen Charakter annahm) eigentlich aus zwei Theilen bestand, bei denen man bezweifeln kann, welchem von beiden eigentlich die größere Wichtigkeit beigelegt wurde: dem Glauben an Gott und dem Glauben an den Teufel. So wie es eine Lehre über Gott gab, ebenso auch eine Lehre über den Teufel. So wie Natur und Menschheit unter der Macht Gottes standen, ebenso auch unter der des Teufels. So wie Gott seine Engel und guten Geister hat zur Rettung der Menschen, so auch der Teufel seine Trabanten zu ihrem Verderben. So wie Gott seine Frommen mit höherem Geiste beseelte und ihnen Wundermacht verlieh, ebenso erwählte auch der Teufel seine Günstlinge aus den Menschen und gab ihnen übernatürliche Macht, um Böses zu thun und Unheil zu verrichten. Die Kirche setzte es sich zur Aufgabe, das Werk des Teufels zu zerbrechen und wüthete daher gegen Alle, die eines Bundes mit dem Teufel verdächtigt waren.

---

*) **Rauwenhoff**: Geschiedenis van het protestantisme, II. S. 180 ff.

Muß man bei solcher Sachlage nicht demselben Gelehrten auch darin beistimmen, daß diejenigen, welche nicht durch geschichtliche Studien gelernt haben, was für ein Fluch der Glaube an teuflische Einwirkung, Bezauberung und Hexerei bis noch kaum ein Jahrhundert vor unserer Generation für die Christenheit gewesen ist, es kaum ahnen, von wie großer Wichtigkeit die endlich eingetretene Veränderung war?

Das Verdienst der heldenmüthigen Vorkämpfer gegen den heillosen Wahnglauben läßt sich in der That nicht hoch genug veranschlagen. Manche edle Bestrebungen wie die Weier's sind leider fruchtlos geblieben. Andere barmherzige Samariter wie Flade und Loos haben ihr Mitleid mit dem gleichen Loose zu büßen gehabt, wie die, denen sie zu Hülfe gekommen waren. Aber das letzte Drittel des 17. Jahrhunderts sah doch einen allmäligen Umschwung. Lecky hat wieder nur einen Theil desselben zur Darstellung gebracht, die langsam sich anbahnende Umstimmung, die sich in England unter der Restauration und definitiv unter Wilhelm III. vollzog. Auf dem Kontinent aber hat es noch viel hartnäckigere und längere Kämpfe gesetzt. Spee hat seine cautio criminalis ohne Wissen seines Ordens an dem protestantischen Druckort Rinteln veröffentlichen müssen. Sogar in Holland trug die ruhige und den Vorurtheilen seiner Zeit möglichst Rechnung tragende „bezauberte Welt“ von Balthasar Bekker dem Verfasser die Absetzung von seinem Amte und die schmutzigsten Schmähungen über sein Sterbebett ein.

Erst Thomasius ist in seinem Kampfe siegreich gewesen. Es hängt dies eng mit denselben Eigenschaften zusammen, die seine Beihülfe für die Pietisten so werthvoll gemacht haben. Seine Kraft lag einerseits in dem Muthe, mit dem er die Vorurtheile seiner Zeit, die Pedanterie der Gelehrten und die Anmaßung der Geistlichen, wie die Mißstände des Volkslebens bekämpfte; andrerseits in dem gesunden Humor, der bei allem Ernst der Sache die Form seiner Schriften zu einer unwiderstehlichen machte. Obenan verfocht er die Freiheit der Philosophie von der Theologie. Die erstere muß ihm zufolge vollkommene Freiheit haben, aus der Vernunft zu schöpfen, was zum irdischen Glück des Menschen nöthig ist, während die Theologie für die himmlischen Interessen zu sorgen hat. Sein Streben, den gesunden Verstand zur Herrschaft zu bringen, ließ ihn mit dem Zopf des Gelehrten-Latein brechen. Seine „freimüthige, lustige und ernsthafte, jedoch vernunft- und gesetzmäßige Gedanken oder Monatsgespräche“ sind die erste wissenschaftliche Zeitschrift, die in Deutschland in der Muttersprache erschien. Für die Pietisten ist er so lange eingetreten, wie sie ihm als die Verfolgten erschienen. Es war der gleiche Ausgangspunkt, der auch seiner Bekämpfung der Hexenprozesse die glühende Beredtsamkeit verlieh, der wenigstens die gebildeten Kreise sich nicht zu entziehen vermochten.

Bis die letzten Spuren verschwanden, hat es freilich noch lange gedauert. Der Zuger Hexenprozeß von 1737 ist grauenerregender als irgend ein früherer. Aber für die die Zivilisation tragenden Kreise war doch damals die Sache schon in allen Ländern entschieden. Nur läßt sich nicht leugnen, daß es für die zukünftige Stellung der Kirche wenig förderlich war, daß ihre Vertreter nicht nur den sogenannten Ungläubigen das Verdienst gelassen hatten, den unmenschlichen Greueln ein Ende zu setzen, sondern bis zuletzt eine Sache des Glaubens aus denselben zu machen geneigt waren. Bei dem Rückblick auf die Wohlthäter der Menschheit sollte stets des Katholiken Spee, des Reformirten Bekker, des Lutheraners Thomasius nebeneinander gedacht werden. Aber es läßt sich ebensowenig vergessen, daß alle Drei gleich sehr um derselben Bestrebungen willen, die ihnen die Nachwelt zum höchsten Verdienste anrechnet, innerhalb ihrer Kirchen die bittersten Angriffe erlitten.

§. 9.

Die Epoche des Gallikanismus und Pietismus.

In den innerkirchlichen Fragen, die sich uns bisher in Parallele gestellt, hatte es sich im Katholizismus und Protestantismus, bei allem Unterschiede im Einzelnen, doch im Wesentlichen um den gleichen Gang der Dinge gehandelt. Dieselben Reformanläufe, von verwandtem Ausgangspunkt, mit ähnlichem Ergebniß. Dennoch lag schon in dem Verlaufe des jansenistischen Streites ein verhängnißvoller Unterschied von der protestantischen Entwicklung. Die äußerlich erlegenen Bestrebungen in dem lutherischen wie dem reformirten Protestantismus konnten, ja mußten früher oder später in ähnlicher Form wieder durchbrechen, weil die Grundprinzipien der Reformation selbst darauf hindrängten. Im römischen Katholizismus aber war von dem Moment an, wo die höchste Instanz in der Kirche ihr Urtheil gesprochen, die Sache auch für die Zukunft entschieden. Die Entscheidung des jansenistischen Streites barg daher auch für alle Folgezeit die verhängnißvollsten Konsequenzen in ihrem Schooße.

Allerdings ist in demselben Frankreich, dessen Kirche bereits durch das Formular über das Jansen'sche Buch eine so große Zahl ihrer frommsten und edelsten Glieder ausgestoßen oder moralisch getödtet hatte, hernach noch die viel größere und glänzendere Aera des Gallikanismus gefolgt. Sie stand dabei abermals mit einer mächtigen innerprotestantischen Bewegung, der des Pietismus, in chronologischem Zusammenhang. Der innere Gegensatz beider Tendenzen ist jedoch viel stärker als die äußere Verwandtschaft. Damit dann aber zugleich auch das endliche Ergebniß. Scheinbar siegreich, wurde die gallikanische Richtung in den von ihr mitverschuldeten Untergang des Jansenismus selber hineingezogen. Der Pietismus dagegen wurde zur zweiten

Reformation in der Reformationskirche. Gleich der ersten Reformation brachte die von ihm ausgestreute Saat dem folgenden Geschlechte einen noch viel größern Segen als die ersten Urheber es ahnten.

Verfolgen wir auch diesmal zuerst die innerkatholische und dann die reformatorische Entwicklung jede für sich. Verwandtschaft und Gegensatz beider wird dann von selber heraustreten.

Die gallikanische Richtung erreichte ihren Höhepunkt grade in der Zwischenzeit zwischen der ersten Phase des jansenistischen Streites und der Wiederaufnahme derselben Streitfrage aus Anlaß von Quesnel's Erbauungsbuch. Wenige Daten in der Kirchengeschichte sind so berühmt, wie der 19. März 1682, der Tag der Deklaration der sogenannten organischen Artikel. Der volle Glanz des Hofes Ludwig's XIV. in der Zeit seiner erfolgreichsten Siege fiel auf diese Versammlung des Klerus und zumal auf ihren beredten Wortführer. Es darf auch nicht verkannt werden, daß es wirklich große Gesichtspunkte waren, für welche die Deklaration eintrat. Das Prinzip des Idealkatholizismus schien in dieser nationalen Form ganz anders allseitig gewahrt als in Rom.

Mit der Deklaration des französischen Klerus waren überhaupt durchaus keine neuen Grundsätze aufgestellt worden und ebensowenig solche, welche etwa blos in Frankreich sich Geltung verschafft hätten. Im Gegentheil. Ebenso wie die Richtung des sogenannten Jansenismus lange vor Jansen da war, so das Prinzip des Gallikanismus vor den organischen Artikeln. In seinem tiefsten Grunde ist es kein anderes als das der großen Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts. Ja, die ersten Ausprägungen dieses Prinzips liegen noch viel weiter zurück. Aber selbst, wenn wir nur die Zeit nach der Reformation ins Auge fassen, haben wir den bedeutendsten Vorkämpfer des Gallikanismus ebensowenig im französischen Klerus zu suchen wie die Bajus und Jansen. Es ist Niemand anders als der große Historiker des Tridenter Konzils, der zugleich im Streite Venedig's mit Papst Paul V. mit so unwiderleglichen Gründen für die Rechte des Staates eintrat, daß nur noch der stylus curiae romanae geeignet erschien, um ihn unschädlich zu machen. Sarpi's Grabschrift bezeichnet das Ziel seiner Lebensarbeit in dem treffenden Wort: homo religiosus, dum patriae servit, haud a deo separari existimans. Sogar ein Diplomat, der dem Papstthum so große Konzessionen gemacht hat wie Niebuhr, hat nicht angestanden, Fra Paolo als einen der schönsten und größten Charaktere zu bezeichnen, die es jemals gegeben. Ganz speziell aber sind Sarpi's kirchenrechtliche Prinzipien derart epochemachend gewesen, daß sie sich immer aufs Neue zur Geltung zu bringen vermochten.

Seine Grundsätze sind es denn auch, die in dem im engern Sinne sogenannten Gallikanismus neu auflebten. Eine große Zahl ernster Männer, hervorragender Geschichtskenner, hat sie in dem Frankreich Ludwig's XIV.

energisch vertreten. Den großen Kirchenhistorikern der Mauriner und Oratorianer schlossen hervorragende Kanonisten, wie Launoi und van Espen sich an. Als der glänzendste und gewandteste Vertheidiger des Gallikanismus jedoch, vor Allem nach der Seite einer dem kirchlichen Protestantismus in seiner Zersplitterung weit überlegenen Polemik, wird immer Bossuet anerkannt werden müssen.

Grade die Periode des scheinbaren Sieges des von Sarpi's Ideen zehrenden Gallikanismus aber erscheint dem rückschauenden Blicke als der Beginn seines Niedergangs. Mochten die gallikanischen Gelehrten in der Theorie noch so sehr von dem schönen Erbe der Unabhängigkeit der Nationalkirchen ausgehen, — in den praktischen Fragen, um die der Streit entbrannte, handelte es sich um ganz andere Dinge. Der härteste Schlag, der den Gallikanismus überhaupt treffen konnte, war, daß Ludwig XIV. für ihn eintrat, oder, was dasselbe sagt, ihn für seine Zwecke ausbeutete. Seine Forderung des Regalienrechtes wollte die Vakanzen in geistlichen Stellen einfach der finanziellen Operation dienstbar machen, dem königlichen Schatze jedesmal eine Jahreseinnahme mehr zuwenden. In der Asylfrage hatte sein Gesandter in Rom Ansprüche durchzuführen, welche ihm jeden Verbrecher zu schützen erlaubten und den kleinen Rest ordentlicher Rechtspflege im Kirchenstaate völlig zerrütten mußten. Mit einem Wort: in seinem Streite mit dem Papstthum hat Ludwig XIV. genau so weit das Recht auf seiner Seite, wie bei seinen Raubkriegen und Reunionskammern. Es war denn auch charakteristisch genug, daß grade die ernstesten Männer unter dem Episkopat, die in dem jansenistischen Streite den Sieg des Jesuitismus verhindert oder doch vertagt hatten, wie Pavillon von Alet und Caulet von Pamiers in diesem Streite sich nicht auf die Seite des Königs, sondern die des Papstes gestellt haben. Ebenso auch Antoine Arnauld. Die Päpste selbst aber, die dem Könige gegenüber getreten sind, waren dieselben, die sich gegen die jesuitische Unmoral wandten.

Von den einzelnen Daten des Streites mögen wiederum nur die wichtigsten kurz in Erinnerung gebracht werden. Nachdem die Kurie die Ansprüche des Königs verworfen (1678/9), protestirte der französische Klerus schon 1680 in einem Briefe an den König gegen diesen päpstlichen Entscheid. Im folgenden Jahre spitzte der Streit sich noch mehr zu. Aber erst die Beschlüsse der Versammlung des französischen Klerus von 1682 lassen den prinzipiellen Gegensatz in voller Schärfe heraustreten.

Es sind hochbedeutsame Aktenstücke, die von dieser Versammlung ausgingen. Bossuet, erst ein Jahr vorher zum Bischof von Meaux ernannt, stand überall im Vordertreffen. Er hielt die Eröffnungspredigt. Von ihm ging der Vorschlag eines Kompromisses in der Regalienfrage aus: allgemeine Ausdehnung der Regale, aber unter Verzicht auf Stellen mit geistlicher Gerichts-

barkeit, und gegen die Aussicht auf die Verfolgung der Ketzer. Er bekämpfte den Bischof von Tournay, der den päpstlichen Prärogativen bis zur vollständigen Verwerfung nicht nur der Infallibilität sondern auch der Indefektibilität des Papstes entgegentreten wollte. Andrerseits aber ist seine Antwort auf das päpstliche Breve, welches den Kompromiß abgelehnt hatte, und seine Vertheidigung der Deklaration wohl das Schneidigste, was auf katholischem Boden den Ansprüchen von Gregor VII. und Bonifaz VIII. entgegengesetzt worden ist. Der klassische Styl erinnert an sein Studium von Pascal's Provinzialbriefen. Meisterhaft ist die Exegese der Stellen: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist"; „Jedermann sei unterthan der Obrigkeit"; „Mir ist gegeben alle Gewalt"; und die Widerlegung der so viel mißbrauchten und doch im Grunde so lächerlichen Anwendung der beiden Schwerter in Gethsemane. Daneben der Nachweis der Absurdität der päpstlichen Infallibilität: Welche Entscheidung soll denn ex cathedra sein? wie will man die Zerlegung des Papstes in Privatmann und Kathedermann durchführen?

Bossuet's Schriften in dieser Frage haben in der französischen Literatur einen ehrenvollen Platz bewahrt. Seine Theorien wurden durch die Zustimmung des Klerus sanktionirt. Mit ihrem praktischen Erfolge war es dagegen von Anfang an etwas anders bestellt. Der weitere Ausgang des Streites war einfach von der Stellung abhängig, die die Jesuiten einnahmen. Sie waren Gegner Pavillon's, zogen durch La Chaise die größten Vortheile aus der Ausdehnung der Regale, fanden auch in der Deklaration einen bequemen Schild für sich selbst. Nun sollte jedoch noch ein zweiter Punkt auf der Versammlung entschieden werden, die Verwerfung der jesuitischen Kasuistik auf Grund der Verdammung von 65 ihrer Sätze durch die Inquisition. Bossuet wollte dieser Verdammung die ihr in Frankreich noch fehlende gesetzliche Anerkennung verschaffen, stellte darauf bezügliche Anträge in der Kommission über die Moral. Nun aber plötzlich Vertagung der Bischofsversammlung am 23. Juni 1682. Sie wurde nicht wieder berufen.

Der Gegensatz der Kurie gegen die vier organischen Artikel war natürlich nicht in gleicher Weise zu brechen, wie die Selbständigkeitsgelüste des französischen Klerus. Der Streit zwischen Papst und König wurde schon in dieser Phase so bitter, daß schließlich ein volles Drittel der französischen Bischöfe vom Papste nicht mehr bestätigt war. Ludwig XIV. ging sogar bis zum Antrag auf Aufhebung des Konkordates bei dem Pariser Parlament. Seinerseits erließ Alexander VIII. die Konstitution gegen die Grundsätze der Deklaration. Trotz des Ausgleichs unter Innocenz XII. (1693) wurde unter Clemens XI. (1705) der Streit erneuert. Eine Verurtheilung der Deklaration in Frankreich selbst konnte der Papst nicht durchsetzen. In der Theorie wurden die vier Artikel stets festgehalten. Dem äußern Scheine nach hatte der Gallikanismus ebenso völlig gesiegt, als der Jansenismus seinerseits

niedergeworfen worden war. Im Geheimen aber bereitete schon damals eine ganz entgegengesetzte Wendung sich vor.

Die Ursachen, welche diesen innern Zerfall des Gallikanismus mitten in seinen Triumphen bedingten, waren von Anfang an in den andern kirchlichen Streitfragen, die sich mit der gallikanischen kreuzten, gegeben. Denn der Verlauf, den dieselben nahmen, bedingt gutentheils auch das Geschick des Gallikanismus. Schon das Vorgehen Ludwig's XIV. gegen die Hugenotten, das auf die berühmte Deklaration nur zu bald folgte und wenige Jahre nachher in der Aufhebung des Edikts von Nantes seine Spitze erreichte, darf auch in diesem Zusammenhang nicht unberücksichtigt bleiben. Waren es doch die Wortführer des Gallikanismus selbst, die ihre gut katholische Stellung durch den bittersten Haß gegen den Protestantismus bewiesen. In dem Wunsche der Vertilgung der Ketzer vom französischen Boden, dessen Traditionen nur die eine nationale katholische Kirche entsprechen sollte, überboten sie im Grunde noch die Ultramontanen. Der Gallikaner Bossuet stimmte hier ganz mit jenem Fénélon überein, der für die päpstlichen Behauptungen auch hinsichtlich eines fait denselben Glauben verlangt hatte, wie für die geoffenbarte Wahrheit als solche. Nur hat dann freilich Fénélon seinen Rivalen in der Schändlichkeit der von ihm gebilligten Maßnahmen noch übertroffen. Derselbe Mann, der so oft als Gegner der gewaltsamen Bekehrung gefeiert wurde, hat sich der neuern archivalischen Forschung als mitverantwortlich grade für die ärgsten Greuel erwiesen.

Mitten zwischen ihren gemeinsamen Kampf gegen den Protestantismus schob sich jedoch schon die andere Streitfrage, in der die beiden berühmtesten französischen Bischöfe einander in der leidenschaftlichsten Weise bekämpften. Auch in dem sogenannten quietistischen Streite erkennt man durchweg den Charakter der gleichen Zeit, die die andern theologischen Händel so unheilbar vergiftete. Allerdings wird sowohl der Quietismus im Allgemeinen, als die Theorie der Madame de Guyon von der uneigennützigen Liebe im Besondern noch oft aus diesem Zusammenhange herausgerissen. Sogar der neueste protestantische Darsteller geht in einem durch umfassende Gelehrsamkeit verdienstvollen Werke doch von einer ungeschichtlichen Idealisirung der Madame de Guyon und des Cambraiers Erzbischofs aus.*)

Aber wohl selten hat sich ein andächtelndes Schwärmen so sehr in seinem vollen Gegensatz zu einem wahrhaft sittlich-religiösen Handeln erwiesen, als es im Quietismus der Fall war. Es war im Grunde schon von Anfang an eine von jesuitischen Beichtvätern und Schriftstellern großgezogene

---

*) Heinr. Heppe: Geschichte der quietistischen Mystik in der katholischen Kirche (1875). Dagegen mein Sendschreiben an Heppe: Jahrbb. für prot. Theolog. 1877.

Tendenz. Sowohl in seinen ersten spanischen Repräsentanten, wie in seinem italienischen Stadium hat er als Gegengift gegen den Protestantismus gedient. Petrus von Alcantara und Teresa a Jesu stehen gradezu an der Spitze der mönchisch-klerikalen Gegenreformation in Spanien. François de Sales und Madame de Chantal haben trotz ihrer spiritualistischen Liebeleien und ihrem acquiescement um nichts weniger zu der Rekatholisirung Savoyens beigetragen, wie der mystische Dichter Angelus Silesius für die Bekehrung seiner schlesischen Heimath. In noch höherem Grade aber gilt dasselbe von der quietistischen Bewegung Frankreichs. Madame de Guyon selber ist eine Figur, die mehr der Psychiatrie als der Kirchengeschichte angehört. Als Mittel zur Bekehrung der Ketzer aber schien auch sie so gut brauchbar, wie nicht viel später eine Marie Alacoque. In den Neukatholikinnenhäusern, deren Atmosphäre am Genfer See ebenso vergiftet war wie in Paris; in Verbindung mit den Visitantinnen und Ursulinerinnen; bei dem Plan einer neuen Kongregation in Vercelli, den der dortige Jesuitenrektor in ihr erweckt hatte — überall finden wir sie in Verband mit der Kontrareformation.

Die Selbstbiographie der Madame de Guyon zeigt sie von früh an in hohem Grade hysterisch. Ihr Verhältniß zu Lacombe gehört zu den widerwärtigsten der ganzen überreichen Kategorie der Nymphomanie. Ihre Lehren sind durchweg die Ausgeburt einer erhitzten Phantasie, erscheinen aber ihr und ihren sie mit übernatürlicher Autorität bekleidenden Anhängern als unmittelbare göttliche Inspiration. Sie selbst bezeichnet sich als das Weib der Apokalypse (12, 1), als die mère de grâce ihrer Anhänger, speziell die Lacombe's. Ihre Ermahnungen zur reinen Liebe und zum wortlosen Gebet erzeugen in den ihr schwärmerisch ergebenen Kreisen dieselbe Mischung von geistlicher Wollust und geistlichem Hochmuth, wodurch ihre eigenen Schriften sich kennzeichnen. Daß eine solche Tendenz so lange als echteste Frömmigkeit gepflegt werden konnte, war allerdings erst möglich geworden, nachdem der sittliche Ernst der Hugenotten und Jansenisten nicht mehr zu fürchten war. Trotzdem verfiel auch der Quietismus endlich der gleichen Verdammung. Die Ursache lag in der der päpstlichen Autorität gefahrvoll erscheinenden Tendenz nach Unabhängigkeit auch von den offiziellen Gnadenmitteln der Kirche.

In dem Streite zwischen den Gegnern und Freunden des Quietismus muß der ruhige Beobachter den Scharfsinn Bossuet's anerkennen, der die entsetzlichen Gefahren der haltlosen Schwärmerei deutlich erkannte. Aber in den Mitteln, mit welchen der Bischof von Meaux und der Erzbischof von Cambrai einander bekämpften, hat der eine dem andern nichts vorzuwerfen. Als die oberste Instanz auch im quietistischen Streite erscheint Madame de Maintenon. Nachdem sie sich längere Zeit als eifrige Anhängerin der Guyon bethätigt, wurde sie umgestimmt, als ihre Gebote unberücksichtigt blieben, und in allen

Schränken und Schubladen der Pensionairinnen ihres Lieblingsklosters St. Cyr die von ihr verbotenen Schriften sich fanden.

Die während der Kontroverse über den Quietismus gewechselten Schriften sind heute verschollen. Fénélon's Maximen der Heiligen konnten von dem ihm persönlich befreundeten Papste nicht der kirchlichen Zensur entzogen werden. Bossuet's Gegenschrift über die verschiedenen Zustände des Gebetes ist durch die ihm grade in diesem Streite beständig entgegen arbeitenden Jesuiten zurückgedrängt worden. Aber die Speichelleckerei beider Kirchenfürsten vor der Freundin des Königs hat für die weitere kirchliche Entwicklung ebenso üble Früchte getragen als die von Fénélon beliebte Appellation nach Rom. Sein Widerruf ist viel idealisirt worden, hat leider noch mehr von einer berechneten Komödie an sich.

Bei all den üblen Beigaben dieser Streitigkeiten mag man sie jedoch immer noch als einen Beweis von Leben ansehen. Noch war es die Blüthezeit der französischen Kanzelberedsamkeit. Massillon und Bourdaloue wetteiferten mit den dramatischen Klassikern in Schönheit der Sprache. Dabei fehlte es in der gleichen Zeit auch immer noch nicht an ernster Opposition gegen die Moraldoktrin der Jesuiten. Trotz der Verdammung der Jansenisten wurden wiederholt auch Sätze der jesuitischen Lieblingsschriftsteller verdammt. Dafür suchten die Letztern sich denn aber nun in ihrer beliebten Weise zu rächen, indem sie eine neue Streitfrage heraufbeschworen, die sich in ihrem Verlaufe bald abermals zu den alten Gegensätzen des jansenischen Streites erweiterte.

Der erste Ausgangspunkt, freilich auch das erste Opfer dieser Wiederaufnahme des jansenistischen Konfliktes ist eine Schrift, in welcher, mehr als in Jansen, Bossuet und Fénélon zusammen, sich die eigentlich christliche Ader im französischen Katholizismus geregt hatte. Nur in Rücksicht darauf, daß der Gallikanismus die weitaus berühmteste Tendenz dieser Zeit ist, und weil in seinem hervorragendsten Vertreter Noailles die gallikanische Ketzerei gleich sehr wie die jansenistische bekämpft wurde, haben wir überhaupt das Zeitalter des Gallikanismus und Pietismus in Parallele gestellt. Bei dem Vergleich der Prinzipien jedoch ist es kein anderer als Quesnel, der in wirklich korrelatem Verhältniß zu Spener steht. Denn das große Werk, zu dem sich der französische Oratorianer und der Verfasser der pia desideria die Hand reichten, lag eben wieder in dem Rückgange zu dem Ausgangspunkte, der in allen im Dogmatismus verkommenen Kirchen gleich sehr verschüttet war, zum Evangelium des Herrn selbst. Je höhere Anerkennung freilich Quesnel's Bestreben vom religiösen Gesichtspunkte verdient, um so verhängnißvoller mußte die Verdammung seiner Werke für eine Kirche werden, die gegen eine solche Verdammniß keine Waffen mehr hatte. Um dieses Verhängniß noch auf den Gipfel zu steigern, nahm auch die Form dieser Verdammniß selber einen Charakter an, dessen Frivolität sogar die gegen Jansen gerichteten Maßregeln noch überstieg.

Quesnel's „moralische Betrachtungen über das neue Testament" erinnern in ihrer Entstehung aus den Uebungen des Oratoriums an die Annalen des Baronius. Aber es waren nicht die Dokumente und Pseudodokumente des Vatikan, auf die er zurückging, sondern das Evangelium im unmittelbarsten Sinne des Wortes: zuerst nur die Reden Jesu selber, dann die einzelnen Evangelien als solche, erst später stufenweise die Apostelgeschichte, die paulinischen Briefe und endlich auch die übrigen neutestamentlichen Schriften. Ein Jahr vor der Aufhebung des Edikts von Nantes ist die erste Gesammtausgabe erschienen, die rasch zahlreiche Auflagen fand. Bereits aber war der Verfasser mannigfach gemaßregelt worden. Seine Herausgabe der Werke Leo's I. war durch die Inderkongregation verdammt. Seine Freundschaft mit dem General St. Marthe hatte ihm seine Versetzung von Paris nach Orleans eingetragen. Als dann gar ein neues, schärferes Vorgehen gegen Port-Royal und eine abermalige schärfere Oktroyirung des Verdammungsformulars über das Jansen'sche Buch beliebt wurde, hatte er Frankreich verlassen und war in die Niederlande zu dem dorthin schon vorausgegangenen Arnauld geflüchtet.

Trotzdem war die Verdammung der „moralischen Betrachtungen", obgleich ihre evangelische Tiefe der jesuitischen Laxheit noch unbequemer war als das (doch nur auf Augustin, nicht auf das neue Testament zurückgehende) Jansen'sche Buch, in erster Reihe gar nicht einmal gegen Quesnel's eigene Persönlichkeit gerichtet. Daß überhaupt der ganze Streit einen so entsetzlich giftigen Charakter annahm, hat seinen Grund auch diesmal in seiner Verquickung mit sehr wenig kirchlichen oder gar religiösen Motiven. Es war eben der Pariser Erzbischof Noailles, der sich den Hofjesuiten ganz besonders verhaßt gemacht hatte. Er sollte wegen der von ihm bethätigten Selbständigkeitsgelüste bestraft werden. Noailles hatte die Quesnel'schen Reflexionen bischöflich approbirt (1695). Mit der Verdammung des Buches traf man daher auch den Prälaten. Das Gewissen Ludwig's XIV. stand in dieser Zeit unter Leitung von Le Tellier. Unter seinem Einflusse ließ der König in Rom die Bulle zur Unterdrückung von Port-Royal erwirken und gab dann selber den Befehl zur Zerstörung der Anstalt. Dann wurde die Berufung einer Kommission über das Quesnel'sche Buch an die Hand genommen. In Rom schlug das Motiv durch, durch die Verbannung des von dem Pariser Erzbischof approbirten Buches den Gallikanismus überhaupt treffen zu können.

So die Vorgeschichte der Unigenitus-Bulle. Unter den 101 in ihr verworfenen Sätzen stehen auch solche, welche sich fast wörtlich in der heiligen Schrift, bei Augustin und in den Tridenter Beschlüssen finden. Nicht genug damit, wiederholten sich nun erst recht alle die Greuel, zu denen das Formular Alexander's VII. Anlaß geboten. Diejenigen Katholiken, die noch etwas vom neuen Testamente wußten (deren freilich im 18. Jahrhundert in Frankreich immer weniger waren) wurden durch die Forderung der Unterschrift dieser

Bulle in noch ärgere Gewissensnöthe verstrickt, als es in dem ersten jansenistischen Streite der Fall war. Erst den Errungenschaften des Vatikankonzils Pius IX. ist es vorbehalten gewesen, auch diese ärgsten Auswüchse des Papalsystems auf die göttliche Leitung der Kirche zurückführen zu müssen. *)

Es war der Gegensatz der Appellanten und Acceptanten, in welchem die alten Gegensätze sich schließlich zuspitzten. Nach dem Tode Ludwig's XIV. wagten nämlich die Freunde Quesnel's die Appellation an ein allgemeines Konzil. Ihre Gegner verschanzten sich dem gegenüber wieder hinter die päpstliche Unfehlbarkeit. Aber wie viele Phasen zählt nicht noch dieser letzte Konflikt! Allein der aus Anlaß der Unigenitus-Bulle erschienenen einschlägigen Schriften, die in der berühmten Sammlung der großen Bibliothek in Paris zusammengestellt wurden, sind an 4000. Es gesellten sich die Causa Coddeana und die Causa Espeniana hinzu. Unter der Regentschaft des Herzogs von Orleans erschienen von Zeit zu Zeit königliche Deklarationen, die zum Stillschweigen über die alten Streitfragen mahnten. Aber der Minister Dubois, der Kardinal werden wollte, stimmte schon den Regenten selbst um. Seitdem dann Ludwig XV. (1726) persönlich die Regierung angetreten, wirkte Kardinal Fleury für die Anerkennung der Unigenitus-Bulle, weil er so den Absolutismus des Königs gegen die protestirenden Parlamente stützen zu können glaubte. Selbst Erzbischof Noailles mußte schließlich die Bulle vorbehaltlos unterzeichnen. Die Mauriner wurden durch ultramontane Obere bezwungen, die Oratorianer-Anstalten geschlossen. So wurde zugleich jede Konkurrenz für die Jesuiten beseitigt. Daß damit auch der wissenschaftliche Geist in der französischen Theologie seiner Nahrungsquellen beraubt wurde, erschien als Nebensache.

Unter Fleury's Regiment war immer noch in so fern ein gewisses Maßhalten zu verspüren, daß wenigstens nicht offiziell ausspionirt wurde, ob die Appellanten sich von eignen Priestern oder von ihren Ortsgeistlichen mit dem Sakramente bedienen ließen. Der Erzbischof Beaumont von Paris verordnete jedoch, daß Niemand die Sakramente erhalten solle, der nicht einen Beichtzettel von seinem zuständigen Pfarrer vorweisen könne. Benedikt XIV. erklärte (1756), kein Gläubiger könne sich der Unterwerfung unter die Bulle Unigenitus ohne Gefahr für sein eigenes Seelenheil entziehen. Die Jesuiten ruhten mit der Verfolgung ihrer Gegner, die nun insgesammt Jansenisten genannt wurden, nicht eher, als bis ihre eigne Stellung in der Kirche zusammenbrach.

Wie aber nun das Ergebniß dieser die Aera Ludwig's XIV. beherrschenden kirchlichen Wirren! Ihre außerkirchliche Nachwirkung verlangt eine besondere Würdigung. Auch die nachmaligen Konsequenzen für die Kirche selbst

*) Schiff: Die Konstitution Unigenitus, ihre Veranlassung und ihre Folgen. 1876.

lassen sich erst in einer spätern Generation genügend überschauen. Schon in der gleichen Periode aber, die von diesen wild durcheinander wogenden Wellen bewegt wurde, trat es deutlich zu Tage, daß auch die innerkatholische Entwicklung dadurch nur ganz in derselben Weise bestimmt wurde, wie es hinsichtlich des Staates bei der Verfolgung der Hugenotten der Fall war. Dem französischen Protestantismus war offiziell der Todtenschein ausgestellt worden. In Wirklichkeit hieß dies, daß die Lebenskräfte, die dem eigenen Lande entzogen waren, sich auf alle die Staaten übertrugen, welche den Glaubensflüchtigen ein Asyl boten. Ganz ebenso war der Jansenismus aus der offiziellen Hofkirche verdrängt. Daß er damit im Reiche des Geistes so wenig vernichtet war wie der Protestantismus, hatten schon die Zeitgenossen — und nicht blos katholische Zeitgenossen, sondern auch ein Arnold und ein Burnet — gefühlt. Graf Zinzendorf hat während seines Pariser Aufenthalts zahlreiche jansenistische Kreise kennen gelernt, die sogar auf seine eigenen Lebenspläne bedeutsam einwirkten. Zumal in den Parlamenten gewannen die Freunde der in der Kirche verdammten Richtung einen so großen Einfluß, daß es sogar ein beliebtes Schlagwort der ultramontanen Geschichtsdarstellung werden konnte, von den parlamentarischen Jansenisten sei der erste Anstoß zu der politisch-kirchlichen Revolution ausgegangen.

Die Verdammung des Quietismus brachte der französischen Kirche ebenso wenig Gewinn. Die energischeren Anhänger der verurtheilten Richtung siedelten über auf protestantischen Boden. Dort haben sie einen der Hauptfaktoren der dem Pietismus sekundirenden Mystik gebildet, freilich auch der ganzen pietistischen Bewegung als solcher dieselben Gefahren bereitet. Antoinette Bourignon und ihr Freund Peter Poiret sind zwar nicht in solche Exzentrizitäten verfallen, wie Teresa a Jesu und Juan de la Cruz, oder Elisabeth Baillou und Marie Guyart mit ihren geistlichen Freunden, wie Madame de Chantal und François de Sales oder gar wie Madame de Guyon und ihr Schlachtopfer Lacombe. Aber die Idealisirung Arnold's stimmt auch hier mit der Wirklichkeit so wenig überein, wie bei David Joris und zahlreichen Andern der von ihm unbesehen patronisirten mystischen Ketzer. Gar erst bei dem Marsay'schen Ehepaare und in dem Fleischbein'schen Kreise hat die Vergötterung der Guyon'schen Schriften nicht weniger üble Folgen gehabt, wie bei ihren persönlichen Verehrern. Die Lebensbeschreibungen heiliger Seelen und die Historien der Wiedergebornen, die ein Bournières Louvigny, ein Reitz, ja sogar ein Tersteegen der asketisch-katholischen Tendenzliteratur nachschrieben, übertrugen dieselben ansteckenden Miasmen, denen in Loyola's geistlichen Exerzitien eine unerschöpfliche Quelle gegeben war, auch auf protestantisches Gebiet. Für den französischen Katholizismus aber war darum das Schlußresultat des Bossuet-Fénélon'schen Streites nicht minder traurig. Es tritt uns in dem stetig zunehmenden Gegensatze einer entsittlichenden Bigotterie zu den

religiös-sittlichen Bedürfnissen des Volkes entgegen. Der Eindruck der französischen Erbauungsliteratur in dem auf die goldene Aera der klassischen Literatur folgenden Jahrhundert ist gradezu ein Geruch der Verwesung. Formell die kindische Spielerei mit allerlei Blümeleien, materiell die unnatürliche Askese mit dem schlimmen Schlagworte der Abtödtung, und dem gegenüber der Rückschlag in die verhängnißvolle Anwendung der Bilder aus hohem Lied und erotischer Liebelei. Nur bei einem so vollständig verderbten Geschmack wird die Einführung des Herz-Jesu-Kult vermöge der irrsinnigen Marie Alacoque begreiflich.

Und nun endlich das Loos des dem Scheine nach siegreich gebliebenen Gallikanismus! In der Theorie waren seine organischen Artikel allerdings aufrecht erhalten. Aber die für die wirkliche Leitung der Kirche tonangebenden Kreise wußten die Theorie für die Praxis unschädlich zu machen. Kaum läßt sich ein mehr systematisch durchgeführter Vernichtungskrieg denken, als in der allmählichen aber stetigen Umwandlung des Kirchenbegriffs in den Katechismen des 18. Jahrhunderts. Ein Katechismus von 1684 definirte die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen unter dem Haupte Jesu Christo, ein anderer von 1692 einfach als die Gemeinschaft aller Gläubigen, die nur einen Körper ausmachen, obgleich sie über die ganze Erde zerstreut sind. Noch eine Reihe anderer erwähnen zwar die rechtmäßigen Hirten, ohne aber des Papstes irgendwie zu gedenken. Bereits 1699 jedoch findet sich in einem Katechismus von Bourges bei der Beschreibung der Gläubigen der Unterordnung unter das sichtbare Haupt der Kirche, den Papst, speziell gedacht, immerhin aber erst nachdem die rechtmäßigen Hirten im Allgemeinen vorher genannt sind. Von da an läßt sich eine merkwürdige Stufenfolge in der zunehmenden Romanisirung des Kirchenbegriffes verfolgen. Zuerst wurde der Papst neben den Andern erwähnt; dann wurde er durch das Wort „vorzugsweise“ über sie erhoben, hierauf wurde er als das Haupt der Andern bezeichnet, dem sie unterworfen sein müssen, endlich wurde nur noch der Papst erwähnt unter Eliminirung der andern rechtmäßigen Hirten.

In der gleichen Stufenfolge wurde ferner bei der Definirung der Grundlage der Kirche, der Einheit der Kirche, der Quelle der Autorität in der Kirche, der Regierung der Kirche, überhaupt bei jedem einzelnen dogmatischen Punkte das Wort „katholisch“ mehr und mehr durch das Wort „römisch“ ersetzt. Und was in den Katechismen der Fall war, ist in den Handbüchern der einzelnen theologischen Disziplinen nicht minder systematisch zur Ausführung gebracht worden.

Es ist Michaud's ebenso quellenmäßige wie erschöpfende Uebersicht über die Fälschungen der Katechismen und Handbücher*), der wir den Einblick in

*) **Michaud**: De la falsification des catéchismes français et des manuels de théologie par le parti romaniste de 1670 à 1868 (1872).

ein Literaturgebiet verdanken, welches den protestantischen Kirchenhistorikern im Allgemeinen eine völlige terra incognita ist. Schon vor ihm aber hatte Johannes Huber*) den Nachweis der verhängnißvollen Konsequenzen der Niederwerfung des Jansenismus auch für den französischen Gallikanismus geführt. „Durch die Unigenitus=Bulle wurde der Gallikanismus der bisherigen Verfechter der königlichen Rechte und der alten Verfassung der Kirche gegen die Anmaßungen und Uebergriffe des heiligen Stuhles, und die ganze blühende theologische Wissenschaft des Landes geknickt, so daß die geistige Verödung, welche innerhalb der Kirche von Frankreich durch diese Bulle bewirkt wurde, eine vielleicht noch beklagenswerthere Hinterlassenschaft der Regierung Ludwig's XIV. war, als die materielle Verarmung und Erschöpfung des Landes . . . Nicht blos die Verwerfung der augustinisch=thomistischen Gnadenlehre innerhalb der römischen Kirche war das Resultat des jansenistischen Kampfes, sondern auch die vollendete Niederlage und Ueberwindung der französischen Kirche mit ihren alten Freiheiten, und die faktische Aufrichtung der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit, und zwar nicht nur für die Entscheidung aller Streitfragen innerhalb der geoffenbarten Wahrheiten, sondern auch für die Beurtheilung geschichtlicher Thatsachen." Was für eine moralische Korruption des Episkopats und des Klerus aber mit der Austilgung der wissenschaftlichen Forschung und des geschichtlichen Wahrheitssinnes Hand in Hand ging, kann erst in späterm Zusammenhange näher heraustreten. Denn mit innerkirchlichen Reformversuchen war es in der französischen Kirche seitdem für immer vorbei. Was an gallikanischen Tendenzen innerhalb des Katholizismus noch fortlebte, wurde auf außerfranzösischen Boden gedrängt. Die Utrechter altkatholische Kirche, die Emser Punktationen, die Synode von Pistoja und vor Allem die Reformen Joseph's II. beweisen die Fortdauer der zuerst von Sarpi so energisch vertretenen Grundsätze. Keine dieser wichtigen Erscheinungen aber gehört der Kirche an, in welcher der Jansenismus wie der Gallikanismus ihre festeste Grundlage gehabt hatten.

Erst bei der Untersuchung der Ursachen der kirchlichen Revolution, die der politischen und sozialen Umwälzung im letzten Dezennium des 18. Jahrhunderts zur Seite geht, können wir uns daher der Entwicklung des französischen Katholizismus wiederum zuwenden. Innerhalb des Protestantismus aber geht schon das 17. Jahrhundert nicht zu Ende, ohne daß das, was der synkretistischen Bewegung nicht geglückt war, in anderer Form neu aufgelebt ist, um von da an die ganze Zukunft des Protestantismus in der bedeutsamsten Art zu beeinflussen. Trotz aller Angriffe hat der Pietismus seinen Platz innerhalb der lutherischen Kirche behauptet. Aus ihm erwuchs weiterhin die

*) Joh. Huber: Der Jesuitenorden. S. 494 f.

eine neue Katholizität anstrebende Brüdergemeinde. In denkwürdiger Berührung mit dieser endlich entstand in der englischen Kirche die, die Bestrebungen der Puritaner in größerm Umfang wieder aufnehmende, methodistische Bewegung.

Schon in früherm Zusammenhang wurde darauf hingewiesen, wie es gewissermaßen das Erbe des Synkretismus war, welches der Pietismus antrat. Dabei darf aber der Gegensatz nicht übersehen werden zwischen den gelehrten Bestrebungen der Vertreter der Wissenschaft, und zwischen den Männern, die des Volkes sich annahmen, weil sie des Volkes jammerte. Die reformfreundlichen Professoren waren fast von allen Universitäten zurückgewiesen. Aber pia desideria über das, was den christlichen Gemeinden Noth thue, collegia pietatis in kleinem und kleinstem Kreise, collegia philobiblica, in denen die Studenten das Wort Gottes auf ihr eigenes Herz einwirken ließen, bevor sie darüber zu disputiren begannen, bahnten einem Umschwung den Weg, wie seit der Reformation kein ähnlicher erlebt worden war. Unwillkürlich muß man hier wieder einmal des Wortes gedenken, daß das, was den Weisen verborgen blieb, den Unmündigen offenbart wurde.

Die Einwirkung auf das Volksleben, die dem Synkretismus versagt geblieben war, während sie dem Pietismus in so hohem Grade zu Theil wurde, läßt sich jedoch nur dann richtig verstehen, wenn man die Persönlichkeit seines Führers aus ihrem eigenen Entwicklungsgange heraus würdigen lernt. Schon die Namen der Städte nämlich, in denen Spener's epochemachendes Wirken sich vorbereitet und anbahnt, gehemmt und gestützt wird, Straßburg und Frankfurt, Dresden und Berlin, lassen den Zusammenhang mit der Vergangenheit wie die Art der Nachwirkung auf die Folgezeit überall ins Licht treten.

War es doch in Straßburg schon sein erster Lehrer Dannhauer, der dem jungen Manne Vordersätze zuführte, aus denen dieser fast in derselben Art die Ergebnisse zog, wie es ein Jahrhundert später Semler mit denen Baumgarten's that. Aber auch die ganze kirchliche Atmosphäre Straßburg's bewahrte (trotzdem daß noch vor Ende des 16. Jahrhunderts auch dort der Eifergeist eines ausschließlichen Lutheranismus über die ursprüngliche mildere Richtung gesiegt hatte) noch zahlreiche Keime aus der Blütheperiode der Stadt in der Reformationszeit. Niemals konnte doch die Erinnerung an die Zeit völlig verwischt werden, wo der Stättmeister Jakob Sturm mit dem Pädagogen Johann Sturm und dem Historiker Sleidan Straßburg zum Bildungszentrum für die weitesten Kreise gemacht; wo der den Gentleman niemals verleugnende Capito auch für die allerseits verfolgten Mystiker ein gerechteres Urtheil angestrebt hatte, als die Kirchengründer es zulässig fanden; wo der treue Butzer sich in immer neuen Ausgleichungsversuchen zwischen Lutheranern und Zwinglianern abgemüht hatte. Butzer's edle Absichten waren unterlegen, weil er im Geiste seiner Zeit in dogmatischen Bekenntnißsätzen das Heil der Kirche

gesucht und geglaubt hatte, es in solchen Formeln zu finden, in welche die verschieden Denkenden doch Jeder seinen eigenen Sinn hineinlegen konnten. Aber um so mehr war der von Butzer's Geist getragene Spener darauf verwiesen, seine Union auf dem Gebiete des kirchlichen Lebens zu suchen.

Finden wir bei dem kirchlichen Reformator Spener die schönsten Straßburger Traditionen gewahrt, so stand dagegen seine im Elsaß verlebte Jugendzeit wohl im schärfsten Kontrast zu dem allgemeinen Aufschwung der Tage der Straßburger Reformation. Damals neben der kirchlichen Befreiung die hochgehende nationale Begeisterung und Zukunftshoffnung, wie sie von Hutten und seinen Freunden nicht am wenigsten auf das linke Rheinufer hinübergetragen war. Jetzt die Periode der tiefsten Schmach zwischen dem dreißigjährigen Kriege und den Raubkriegen Ludwig's XIV., in welcher jener schnöde Verrath ausgebrütet werden konnte, nach dessen Gelingen der eigene Bischof die alte Reichsstadt dem Erbfeinde mit wahrhaft gotteslästerlichem Wort überantwortete. Wie die politischen, so waren nicht minder auch die sozialen Zustände, in Stadt und Land, durch die entsetzlichen Greuel der langen Kriegsjahre aufs Tiefste zerrüttet. In solchen Zeiten lernen ernste Gemüther ausschließlich das himmlische Vaterland suchen. Das irdische kann ihnen nur wenig Interesse einflößen. Aus ähnlichem Anlaß sind in den Stürmen der Völkerwanderung die Schöpfungen Cassiodor's und Benedikt's, in der staatlichen Zerrüttung des saeculum obscurum die Ideale der Cluniacenser, unter den sozialen Nöthen nach den äußern und innern Kreuzzügen die Bettelorden erwachsen. Pietismus und Mönchthum aber sind, trotz der verschiedenen konfessionellen Gestaltung, durchaus blutsverwandter Natur. Jene Entfremdung von den großen Aufgaben des Gemeinwesens, wie sie sogar noch dem neuern deutschen Pietismus im Unterschiede von seinen englisch-amerikanischen Brüdern eigen ist, hängt auf's Engste mit den Tagen seines Ursprungs zusammen. Oder darf man sagen, daß Spener's asketische Richtung, wie hoch er auch alle seine Nachfolger an maßvoller Beurtheilung aller menschlichen Verhältnisse überragt, ganz davon frei blieb? Von dem hochmüthigen Richten über Andere, wie von der krankhaften Weltflucht, welche die zweite Generation des Pietismus so unliebsam kennzeichnen, ist allerdings bei Spener nicht die leiseste Spur. Aber in seinem eigenen Leben ist doch der gleiche Zug unverkennbar, der die Stifter der mittelalterlichen Mönchsorden charakterisirt. Und so gemahnt grade der edlere Pietismus überhaupt immer wieder an die gleichen Lebensideale, die jene anstreben. In seinen Konventikeln finden die gleichen Naturen, die im Katholizismus in's Kloster gegangen waren, ihre individuelle Befriedigung. Eben darum war es doppelt wichtig auch für eine fernere Zukunft, daß der Vater des Pietismus, auf dessen Lebensziel die staatlich-politischen Verhältnisse wenig Anziehungskraft ausüben konnten, um so fester in der Kirche gewurzelt war.

Wichtiger noch als die Bildungsstätte scheint bei einem Rückblick auf Spener's Leben der Ort, von dem die pia desideria ausgingen, und wo er überhaupt die beiden Jahrzehnte der besten Manneskraft in Thätigkeit war. Abermals war es eine freie Reichsstadt, und zudem der Mittelpunkt alter vaterländischer Ueberlieferungen. Während Straßburg dem Reiche verloren ging, blieb Frankfurt, wie es selbst in Handel und Wandel seine Blüthe stets mehrte und vor Allem für den Buchhandel noch immer den Mittelpunkt bot, so auch vor wie nach die Stadt, wo die Kaiser ihre Krone empfingen. Noch ein Jahrhundert später hat der jugendliche Goethe von dem bei der Kaiserkrönung entfalteten Pompe lebhafte Eindrücke empfangen. In den Jahrzehnten nach dem westfälischen Frieden war freilich der Reichsgedanke der Anlehnung an das Ausland gewichen. Und am wenigsten war die Regierung der Ferdinand und Leopold dazu angethan, einem Konfessionsgenossen der in den österreichischen Erblanden so bitter Verfolgten Begeisterung oder auch nur Sympathie einzuflößen.

Fast noch kläglicher als die Verhältnisse des Vaterlandes mußten jedoch die Zustände der evangelischen Kirche den frommen Denker berühren. Alles was die zuverlässigsten Dokumente über das kirchliche Leben dieser Zeit mittheilen, beweist nur zu deutlich, daß es sich bei der heute allgemein üblich gewordenen Vorstellung von ihr einmal nicht um die herkömmliche Schwarzmalerei handelt, vermöge deren jede neu aufkommende Richtung ihre innere Nothwendigkeit darzuthun strebt. Wenn im Staatsleben aus den Ruinen des furchtbaren Krieges langsam eine neue Schöpfung emporstieg, wenn die unverwüstliche Zähigkeit des Charakters und der sinnige Humor des Gemüthslebens selbst in der trübsten Periode der Literatur sich nicht verleugneten, so hat die Kirche wohl das geringste Verdienst dabei zu beanspruchen. Grade Frankfurt aber war ein selten geeignetes Observatorium, um die Ursachen der kirchlichen Mißstände zu erforschen. Der unerbauliche polemische Charakter der Predigt, die Vernachlässigung des Jugendunterrichts, das Darniederliegen des religiösen Volkslebens, der Haß der evangelischen Konfessionen unter einander, dazu die immer weniger Achtung erweckende Aufführung des geistlichen Standes als solchen hatte ihre Quelle in erster Reihe in der Verkommenheit der damaligen Universitäten. Es ist überflüssig zu Tholuck's scharf gewürzter Anekdotensammlung*) noch weitere Daten hinzuzufügen. Aber daran will doch in Spener's Frankfurter Periode erinnert sein, wie sein Gesinnungsverwandter Gottfried Arnold, in dessen „unparteiischen Kirchen und Ketzerhistorien" die ganze geistige Kraft der neuen Richtung sich abspiegelte, seine Professur in Gießen hinwarf, angeekelt von dem dortigen Leben und Treiben.

---

*) Tholuck: Das akademische Leben des 17. Jahrhunderts (erster Theil der Vorgeschichte des Rationalismus).

Schon waren zahlreiche pia desideria erschienen, bevor Spener den Gedanken dazu gefaßt hatte. Nicht einmal die leitenden Gesichtspunkte der zuerst einer neuen Ausgabe von Arndt's wahrem Christenthum beigegebenen Ansprache können Anspruch auf Originalität machen. Aber sie waren zum ersten Male systematisch zusammengestellt, und die gewichtige Persönlichkeit, die sie vertrat, gab jeder Forderung doppelte Bedeutung. Die berühmten sechs Desiderien (Kenntniß der Bibel, Uebung des allgemeinen Priesterthums, Voranstellung der Liebe unter den Christenpflichten, Mäßigung der Polemik und Disputationssucht, bessere Ausbildung der Geistlichen, Fruchtbarmachung der Predigt für die Erbauung) konnten alle an die ursprünglichsten Ausgangspunkte der Reformation anknüpfen. Eben darum aber war der Nachweis so treffend, daß die von Luther begonnene Reformation in Bezug auf Sitte und Leben lange nicht vollendet, vielmehr in der Mitte ihres Laufes stehen geblieben sei.

Wie die Thesen der pia desideria, so hatten auch die von Spener eingerichteten Privatgottesdienste schon in der Reformationszeit und in Luther's ursprünglichen Idealen selber zahlreiche Parallelen gehabt. Wenn jedoch Spener's seelsorgerliche Thätigkeit nicht minder als die schriftstellerische sich so ganz besonders hervorhob, so verdankt auch sie das in erster Reihe seiner wahrhaft epochemachenden Persönlichkeit. Sein Leben bietet in der That ein Musterbild christlicher Frömmigkeit. Alle seine Handlungen erscheinen von der Weihe seines Gebetes getragen. Eine Demuth, die ihres Gleichen sucht, zeichnet ihn um so mehr aus, je höher die Stellungen werden, die er bekleidet. Bewundrungswerth ist aber auch die ununterbrochene Thätigkeit, die neben der unermüdlichen Treue in den eigentlichen Berufspflichten auch zu jenem ebenso umfang- als inhaltsreichen Briefwechsel die Zeit findet, der noch heute dem Leser seiner „theologischen Bedenken" ähnliches Staunen einflößt wie die analoge Korrespondenz der Reformatoren.

Dennoch würden alle Eigenschaften der Persönlichkeit ihm nicht die zukunftsvolle Bedeutung gegeben haben, wenn nicht ebenso wie bei Calixt die Maßlosigkeit der gegen ihn und seine Freunde gerichteten Angriffe das entgegengesetzte Ziel erreicht hätte. Aus der Nachbarschaft Frankfurt's, von dem Darmstädter Kirchenstreit und den würtembergischen Pietisten-Mandaten muß man nach Hamburg und Greifswalde, nach Liegnitz und Königsberg so gut wie nach Zürich und Bern den Blick wenden, um der das ganze deutsche Sprachgebiet in Mitleidenschaft ziehenden Bewegung gerecht zu werden. Ueberall zuerst verfolgt, dann geduldet, wurde der Pietismus schließlich fast regelmäßig eine Art Modesache.

Der heftigste Kampf um sein Recht in der Kirche stand freilich dem reformatorischen Manne erst noch bevor, als er Frankfurt mit Dresden vertauschte, und als die von ihm angeregten Magister Francke und Schade auch an der

Leipziger Universität in seinem Geiste eine Erneuerung der Sitten anstrebten. Das war gradezu in die Höhle des Löwen gegangen. Es blieb den kecken Frommen denn auch keine Art von Angriff erspart. Der Zornglut der Theologen kam der Lebenswandel des sächsischen Hofes zu Hülfe. Seit Moritz' schnödem Doppelverrath war der Dresdener Hof der „Vorort" des deutschen Lutherthums gewesen. Den Dank dafür hatte die Politik Kursachsens im dreißigjährigen Kriege bethätigt. In der Zeit gar, wo Spener nach Dresden berufen wurde, konnte man bereits die Vorzeichen jenes Momentes verspüren, wo Moritz' echtester Nachfolger August der Starke den längst durch seinen Lebenswandel entehrten Glauben um die Krone Polens verschacherte. Die sittlichen Verhältnisse des sächsischen Hoflebens sind durch so weit verbreitete Werke wie Scherr's „Kultur- und Sittengeschichte" gradezu sprüchwörtlich geworden. Man mag seine Ausdrucksweise derb, die Wahl der Ausdrücke nicht salonfähig nennen. Aber welches Urtheil wird vom einfach sittlichen Standpunkte aus hinsichtlich der Darstellung eines Werkes über den „innern Gang des deutschen Protestantismus" *) gefällt werden müssen, in welchem die „Vereinigung von Wissen und Gewissen in dem Hause Sachsen" gefeiert wird! Ueber die für den Verlauf des dreißigjährigen Krieges so verhängnißvoll gewordene Regierung von Johann Georg I. hören wir bei Kahnis: „Er ging lieber auf die Jagd, als in den Rath der Staatsmänner . . Er war dem Trunke in einem Grade ergeben, welcher ihn im Inlande wie im Auslande zum Gespötte machte . . Ein großer Held war er auch nicht." Gleich nachher folgen aber in dem gleichen Zusammenhang Sätze wie die, daß „Gottesfurcht in ihm war; daß sein Glaube Grund hatte; daß man nicht zweifeln könne, daß er selig gestorben sei; daß der überlieferte Bekenntnißglaube ihm zum Lebensglauben geworden war." Von seinem Nachfolger Johann Georg II. heißt es in dem gleichen Werke: „Was man sich am Hofe gestattete (u. A. eine Kastratenheirath) wollte man im Lande nicht dulden . . Aber Gottes Wort galt am Hofe." Von Johann Georg III. heißt es: „In ihm (Gottes Wort) war Johann Georg erzogen worden, der den Wahlspruch hatte: Jehovah mein Panier! . . Als aber Spener dem Kurfürsten als Beichtvater ernstliche Vorstellungen machte (man weiß worüber), da mochte derselbe nichts mehr von ihm hören."

Richtet man den Blick gar noch weiter auf die fernern Nachfolger, so ist in der That nur die eine Schlußfolgerung möglich, daß durch die Vertreibung Spener's das redende Gewissen am sächsischen Hofe stumm gemacht worden ist. Die folgenden Regierungen von Johann Georg IV. oder vielmehr der Gräfin Rochlitz, von August dem Starken oder vielmehr der spezifischen Pornokratie, von August II. oder vielmehr dem edlen Grafen Brühl bieten

*) Kahnis: Der innere Gang des deutschen Protestantismus.

nur zu drastische Belege dafür, daß die jesuitischen Beichtväter sich bequemer abfinden ließen als Spener. Aber grade das, was den Gegnern des Pietismus Ursache zum Triumphiren zu sein schien, sollte dem letztern erst seine volle Bedeutung ermöglichen. In Spener's Uebersiedlung nach Berlin, in der durch ihn vermittelten Uebertragung der in Leipzig vertriebenen collegia philobiblica an die von Thomasius begründete Halle'sche Universität liegt ein Wendepunkt für die Geschichte des gesammten Protestantismus. Was der fromme Pfälzer Friedrich III., was die Fürsten von Anhalt und Hessen oder Reichsstädte wie Bremen, was vor Allem Johann Sigismund von Brandenburg nur durch Uebertritt zur melanthonisch-reformirten Kirchenbildung zu erlangen vermocht, dafür war jetzt in dem Herzen des deutschen Lutherthums eine Stelle gewonnen. Das neue preußische Königthum wußte einen Beichtvater zu würdigen, dem nichts mehr Abscheu einflößte als jede Art von Hoftheologie. Seinem Rathe zufolge wurden die vorzeitigen Pläne einer Union beider evangelischer Kirchen auf ein späteres Geschlecht übertragen. Dagegen wurde durch die in dem Halle'schen Waisenhause gegründete Normalschule eine neue Aera für die Jugenderziehung begründet. Von den an der neuen Universität gebildeten Theologen ging über die deutschen wie über die verwandten Kirchen ein allerseits belebender Hauch aus.

Die gewaltige Bedeutung der Halle'schen Aera für die allgemeine deutsche Kulturentwicklung läßt sich erst in späterem Zusammenhang überschauen. Dagegen dürfen wir von der Spener'schen Epoche nicht scheiden, ohne der orthodoxen Angriffe wie der mystischen und separatistischen Allianzen wenigstens in aller Kürze noch zu gedenken.

Je bedeutender von Ort zu Ort die Wirksamkeit Spener's sich abhob, je mehr Gesinnungsgenossen er allerseits fand, um so höher stieg begreiflicherweise auch die Erbitterung der Gegner. Schon die gegen ihn persönlich gerichtete Polemik gab an Maßlosigkeit der gegen Calixt geübten nichts nach. Während Carpzov die Regierungen, Mayer das Volk gegen ihn aufzuhetzen versuchte, zählte Schellwig nicht weniger als 150 Häresien in seinen Schriften auf, Deutschmann deren gar 264. Nach Spener's Tode führte Fecht in der Schrift de beatitudine in domino defunctorum den Nachweis, daß Spener nicht selig genannt werden dürfe. Denn selig seien nur die Lutheraner zu nennen, auch wenn sie nach einem gottlosen Leben sich erst auf dem Todtenbette bekehrt hätten. Spener aber könne nicht selig genannt werden, weil er durch seine unmäßige und unersättliche Neuerungssucht, ja durch Betrug und Täuschung die schwersten Irrthümer in allen Lehrstücken verbreitet, und dies nicht bereut habe. Dennoch aber sind alle diese persönlichen Angriffe gewissermaßen nur Plänklergefechte zu nennen. Die im spezifischen Sinne sogenannten pietistischen Streitigkeiten sind noch um Vieles heftiger gewesen.

Allerdings handelte es sich in diesen Kämpfen zum großen Theil um viel weiter gehende Fragen, als Spener sie aufwarf, der bei all seinen Reformen den Boden der Kirche und ihres Bekenntnisses nicht aufgeben wollte. Mit großem Rechte hat schon Planck*) darauf aufmerksam gemacht, daß die Geschichte des Pietismus zwar mit Spener zu beginnen habe, daß er aber ganz für sich selbst zu betrachten und wohl von allen Späteren zu unterscheiden sei. Eine solche Unterscheidung ist schon deshalb nöthig, weil Spener's Gedanken, wie die aller reformatorischen Männer, eine Menge Keime enthalten, die erst später zur Reife gelangen konnten. Es kommt hinzu, daß seinen meisten Anhängern und Nachahmern die Besonnenheit fehlte, welche Spener in ganz besonderm Grade kennzeichnet. Schon bei der raschen Verbreitung der Privatkollegien fehlte es nicht an allerlei Ausartungen. Es ist charakteristisch, daß der Spottname der Pietisten für die Konventikelbesucher bereits in Frankfurt aufkam. Daß aus den angestrebten ecclesiolae in ecclesia etwas ganz andres werden konnte, als was Spener beabsichtigt hatte, daß geistlicher Hochmuth und Verdammungssucht in ihnen eine noch größere Rolle spielten, als in den großen kirchlichen Korporationen, trat nur zu bald an den verschiedensten Orten hervor.

Schon in jenen Streitfragen, die innerhalb der kirchlichen Mauern zwischen Pietismus und Orthodoxie ausgefochten worden sind, tragen die pietistischen Thesen häufig einen Charakter, den die Gegner als enthusiastisch und fanatisch, als Wiederaufnahme täuferischer oder quäkerischer Tendenzen zu bezeichnen nicht Unrecht hatten. Wir können hier auf die lange Reihe der durch die gegenseitige Konsequenzmacherei bis ins Endlose vermehrten Streitpunkte nicht eingehen. Viele der Streitigkeiten tragen einfach einen pathologischen Charakter und sind nur durch den Hintergrund wichtig, wie auch diesmal duobus ridentibus tertius gaudet. Aber auch in den Hauptfragen selbst ist die Neigung zu Uebertreibungen auf der pietistischen Seite eben so arg, wie bei den Gegnern. Wenn mit Recht die Nothwendigkeit der Wiedergeburt für den Geistlichen betont wurde, so war es doch eine gefährliche Schlußfolgerung, den unwiedergebornen Geistlichen für unfähig zur Verwaltung seines Amtes, insbesondere der Sakramente zu erachten. Denn nun wurde nicht blos das Urtheil über die stattgehabte Bekehrung von allerlei Aeußerlichkeiten abhängig gemacht, sondern es brauchte nur noch einen kleinen Schritt bis zur praktischen Absonderung von einer Kirche, die ihre unwürdigen Führer nicht ausstieß. Alle die Erscheinungen, welche in der alten Kirche in Bewegungen wie der montanistischen, der novatianischen, der donatistischen zu Tage getreten waren, blieben auch innerhalb der pietistischen Kreise nicht aus. Theilt der Pietismus mit den altkirchlichen schismatischen Parteien und ihren Nachbildungen im 16. Jahrhundert die Neigung zu der frommen Utopie einer reinen Gemeinde

---

*) Planck: Geschichte der deutschen Theologie seit der Konkordienformel, S. 180 ff.

der Heiligen, so erinnert an den Montanismus die schroffe Weltflucht, die den Nachweis christlicher Gesinnungen in der Vermeidung von an sich unanstößigen weltlichen Vergnügungen fand. Fehlte es doch auch gar häufig nicht an dem apokalyptischen Hintergrunde der Erwartung des baldigen Weltendes, und konnte innerhalb der pietistischen Kreise neben dem feinen auch ein grober und ein gröbster Chiliasmus aufgezeigt werden. Grade dieser chiliastische Zug gehört heute wohl zu den bekanntesten Eigenthümlichkeiten der pietistischen Zeit, seitdem Gustav Freytag das Tagebuch Petersen's und seiner adligen Gemahlin, die beide den Weissagungen des Fräulein v. Asseburg anhingen, in seiner genialen Weise verwerthete.

An solche für die moralische Auffassung des christlichen Lebens entscheidende Ausgangspunkte reihten sich aber weiter auch eigentlich dogmatische Auseinandersetzungen an: über den Begriff der Wiedergeburt als solcher, über das Verhältniß von Rechtfertigung und Heiligung, über den Termin, bis zu dem eine Bekehrung überhaupt möglich sei. Wie noch in dem sogenannten terministischen Streite, der doch schon einer der Ausläufer der Gesammtbewegung war, die Gemüther sich gegenseitig erhitzten, was für eine Unmasse von Schriften über diese doch von Menschen niemals zu entscheidende Frage erschien, ist der Gegenstand einer ebenso gründlichen, wie unbefangenen Monographie geworden*). Die verhängnißvollste Konsequenz aber, die der Pietismus aus dem berechtigten Gegensatz gegen die verderbte Theologie zog, lag in der nur zu oft spürbaren Verachtung der theologischen Wissenschaft selbst.

Den Edikten, die gegen die Pietisten erlassen und die, wie sie sich über alle Landeskirchen erstreckten, so noch Dezennien hindurch immer neu wiederholt wurden, folgte naturgemäß die Verstärkung der schwärmerischen Neigungen im Pietismus selber. Zu den Verfolgungen stand auch jetzt ein ungestümer Drang nach dem Martyrium im Korrelatverhältnisse. Um so höher stieg damit aber die separatistische Tendenz. Und die Tendenz wurde zur That. Es ist ein merkwürdig buntes Bild, das der Blick auf die massenhaften separatistischen Kreise gewährt, die in den letzten Dezennien des 17. wie in den ersten Dezennien des 18. Jahrhunderts allüberall auftauchten. Protestantische und katholische Einsiedler erkannten sich als Herzensbrüder, vergaßen alle konfessionellen Gegensätze über der gemeinsamen Antipathie gegen die Verderbtheit der Kirchen als solcher. Dem außerordentlichen Anklang, den die quietistischen Schriften der Madame de Guyon in protestantischen Kreisen fanden, entsprach die Einwirkung der Antoinette de Bourignon und ihres Freundes Poiret auf katholische Leser. Ueberhaupt aber erwies sich die mystische Vertiefung in das innere Leben und das innere Wort wiederum als eine weder im Katholizismus noch im Protestantismus ausrottbare Tendenz. Mystische Grundgedanken mit pietistischen Anregungen verbindend, hat Gottfried

*) Hesse: Der terministische Streit.

Arnold die Geschichte der Kirche in neuer Zunge zu schreiben gelernt. Aber die Freunde, die mit ihm um die himmlische Sophia geworben, konnten ihm die irdische Ehe nicht verzeihen. Ihnen galt Gichtel's Engelsbrüderschaft höher, in der das Versöhnungswerk des Weltheilandes nicht nur aufgenommen, sondern auch fortgeführt werden konnte. Von seinem Asyl in den Niederlanden aus hat Gichtel lebhaften Verkehr mit zahlreichen Anhängern in Deutschland gepflegt, die noch bis in unser Jahrhundert hinein ihre kleinen Gemeinschaften fortpflanzten. Dazu kam aber in der pietistischen Aera selbst, mit denselben hugenottischen Flüchtlingen, deren Gemeinden durch ihre Industrie wie durch ihre wissenschaftliche Bildung die große soziale Bedeutung gewannen, zugleich die in dem Kamisardenkriege zuerst aufgetretene Inspiration. Es bildeten sich gradezu eigentliche Inspirationsgemeinden. In ähnlicher Weise wirkten von England die Quäker ihrerseits ein. Weitgreifender noch war die Nachwirkung der Labadistengemeinde, in der die gelehrte Jungfrau Schürmann ihre letzte Heimath gefunden hatte, und deren Stifter sogar nicht ohne Einfluß auf Spener persönlich geblieben war. Dazu gesellten sich die zahlreichen originalen Bildungen mystisch-pietistischer Art in Holland. Ihren Höhepunkt aber erreichte die ganze Tendenz in der Gründung jener philadelphischen Gemeinden, für welche Pordage und Jane Leade auch in Deutschland Anhänger warben. Nach dem wahrhaft weltgeschichtlichen Ideale, welches William Penn auf dem jungfräulichen amerikanischen Boden gebaut, wurden auch in Deutschland philadelphische Societäten begründet. Die von dem lutherisch-orthodoxen Standpunkte Kliefoth's an dem deutschen Pietismus geübte Kritik hat überhaupt nichts weniger als Unrecht, wenn sie ihm die Zersetzung der Kirche als Kirche zum Vorwurfe macht. Um so intensiver jedoch wird sich uns seine außerkirchliche Nachwirkung erweisen.

§. 10.

Das Herantreten des griechisch-russischen Katholizismus.

Die innerkirchlichen Bewegungen des 17. Jahrhunderts tragen nicht nur unter sich einen verwandten Charakter, sondern sie sind zugleich auch das Spiegelbild der äußern politischen Geschichte. Von Land zu Land machten die Führer der Kontrareformation die gewaltigsten Anstrengungen. Ein Ansturm gegen die Schöpfungen des Reformationsjahrhunderts folgte dem andern. Neben den offenen Religionskriegen und der Unterdrückung der Protestanten des Festlandes stand der Versuch der Rekatholisirung Britanniens. In der Art der Bekämpfung der innerkirchlichen Reformversuche handelte es sich völlig um die gleiche Methode, wie bei den politischen Machthabern, welche der Kurialpolitik dienten.

Dieselbe Parallele drängt sich jedoch nicht minder auf, wenn wir den schließlichen Ausgang dieser Kämpfe mit einem zusammenfassenden Blicke über-

schauen. Die angestrebte Vernichtung der innerkirchlichen Reformbestrebungen schlug ins grade Gegentheil um. Ebenso aber erblickt schon das Ende des 17. Jahrhunderts die gewaltigen Weltmächte, die der Kontrareformation sich dienstbar gemacht, eine wie die andre zertrümmert.

Im Beginn des 17. Jahrhunderts war es noch die Land und See umspannende spanische Politik gewesen, die, trotz der Niederlagen gegen den Schweiger und die jungfräuliche Königin, die an den Höfen dominirende geblieben war. Eine Politik im großen Style hat sie noch neuerdings Treitschke genannt*). Der Ausgang desselben Jahrhunderts sah trotzdem, in dem spanischen Erbfolgekrieg, das so lange an der Spitze Europa's stehende Land als Spielball in der Hand der fremden Eroberer. — Das Ideal der spanischen Kontrareformation übertrug sich sodann in Ferdinand II. und seiner Dynastie nach Tyrol, nach Oesterreich, nach Böhmen, nach Ungarn, auf das Deutsche Reich. Die ersten Dezennien des 30jährigen Krieges schienen ihr für immer zum Siege im Geburtslande der Reformation selbst zu verhelfen. Das Restitutionsedikt glaubte der Bewegung der Geister ein für allemal ein Ziel setzen zu können. Welcher Kontrast am Ende des Jahrhunderts in der Belagerung Wien's durch die Türken, während gleichzeitig die Westmarken des Reichs durch die Hauspolitik des Kaisers verloren gingen! — Ludwig XIV., der gegen das zertheilte Deutschland wohlfeile Triumphe davon trug, nahm zugleich das Werk der Kontrareformation auf seine Schultern, die ihm mit denen des Staats identisch waren. Seiner grauenhaften Unterdrückung der Hugenotten und Jansenisten aber folgte sein eigener Niedergang. — Auch die innere protestantische Parallele ist nicht zu vergessen, die schmachvolle Rolle, welche der kursächsische Hof wie in dem Bürgerkriege, so in den kirchlichen Kämpfen gespielt. Um das gleiche Ende des 17. Jahrhunderts war jedoch auch hier die innere Zerrüttung schon so hoch gestiegen, daß der völlige Verfall nur noch eine Frage der Zeit war. Gleichzeitig aber hatte der große Kurfürst von Brandenburg den neuen Staat schon geschaffen, der wie kein anderer die politisch-staatlichen Kräfte der Reformation in seinen Dienst nahm. — Merkwürdiger noch als alle diese andern politischen Umgestaltungen erscheint die veränderte Lage des Papstthums. Im Beginn des 17. Jahrhunderts hatte es die Politik Europa's beherrscht. Im Anfang des 18. konnte es nur noch aus dunklem Hintergrunde einen so vergeblichen Schuß thun, wie in der schmähenden Bulle gegen die Erhebung des Brandenburger Kurfürsten zum König in Preußen. An die Stelle der von Rom aus geleiteten konfessionellen Bündnisse waren ausschließlich politische Interessenverbindungen getreten. Statt der Religionskriege veränderten der spanische Erbfolgekrieg und der nordische Krieg gleichzeitig und gleich bedeutsam die Karte Europa's.

---

*) H. v. Treitschke: Die Republik der vereinigten Niederlande.

Jede solche Rundschau wäre aber eben deshalb durchaus unvollständig, wenn sie nicht auch den fernen Osten Europa's mit in Betracht zöge. Ist es doch grade um dieselbe Zeitwende, wo hier ein bisher kaum beachtetes Element sich zur Geltung zu bringen begann. Das Auftreten Rußlands aber ist umgekehrt seinerseits wieder durch den Rückgang der Mächte bedingt, die der Kontrareformation verfallen oder doch in den Dienst derselben getreten wären, Böhmen's und Ungarn's einerseits, Polen's andrerseits. Um das Eine richtig zu würdigen, muß auch das Andre mit berücksichtigt werden.

Nur in ganz allgemeinen Zügen gedenken wir jedoch des Geschicks der letztgenannten Länder. Denn es traten dabei keinerlei neue bewegende Kräfte zu Tage, sondern der Verlauf der Ereignisse führt sich auf die gleichen Ursachen zurück, die wir schon von anderswo kennen. Das unglückliche Böhmen zunächst kann in diesem Zusammenhange nur insofern berücksichtigt werden, als nirgends die jesuitische Kontrareformation schroffer durchgeführt worden war, nirgends aber auch ihre Folgen entsetzlicher gewesen sind. Das früher so glückliche Land, wo Adel, Städte, Landbevölkerung seit den Hussitenkriegen gleich sehr an dem nationalen Aufschwung partizipirt hatten, ist seit der Schlacht am weißen Berge systematisch ruinirt worden. Der Grundbesitz kam theils in die Hände der Kirche selber, theils in die eines neugebackenen Adels, der die Güter der alten Aristokratie zu konfisziren verstand. Wer im Fürsten-, Grafen- und Freiherrenkalender den adligen Ursprung der Namen verfolgt, welche in dem rekatholisirten Oesterreich hernach die erste Rolle gespielt haben, wird fast immer auf die Zeit des 30jährigen Krieges und die Beraubung des einheimischen Nationaladels zurückgeführt. Nicht minder verloren aber auch die Städte ihre Bedeutung. Und das Landvolk verkam erst recht.

Beinahe das gleiche Bild zeigen Böhmen's Nebenländer, Mähren und Schlesien, denen dasselbe Loos zu Theil geworden war. In Mähren wurde das fürstbischöfliche Kapitel zu Olmütz das reichste unter allen verwandten Kollegien. Die Kultur des Landes aber erlag mit der Vertilgung der Protestanten, zu denen hier auch zahlreiche Täufer-Kolonisten, friedliche, stille Leute, gehört hatten. Und gar die wiederholten Dragonaden in Schlesien haben denen von Louvois unter Ludwig XIV. das beste Vorbild gegeben. Selbst edle Geschlechter wurden gewaltsam bekehrt durch die Hinrichtung der Häupter und den Raub der unmündigen Kinder; so die Grafen Schaffgottsch. Die Zahl der Protestanten war trotzdem zu zahlreich, um sie sämmtlich ausrotten zu können. So nahm man ihnen wenigstens ihre Kirchen. Der Konvertit Scheffler ließ in seinen wüthenden Streitschriften völlig die milde Mystik des Angelus Silesius vergessen. In Breslau wurde sogar die Universität trotz des Widerstrebens der Bürger den Jesuiten in die Hände gegeben. Sie ist dann freilich (nach dem klassischen Nachweise der berühmten Reinkens'schen

Rektoratsrede vom Jahre 1866) in dem ganzen Jahrhundert, in welchem die frommen Väter sie leiteten, für die Wissenschaft todt gewesen. Aber für die Fanatisirung der Massen wurde darum doch Aehnliches geleistet, wie durch die böhmischen Jesuitengymnasien. Erst als Karl XII. von Schweden nach seinem Siege über die Polen an die Grenze Schlesiens kam, wurden seinen Glaubensgenossen im Altranstädter Frieden dürftige Konzessionen gemacht.

Wenn in Ungarn nicht völlig das gleiche Ergebniß wie in Böhmen, Mähren und dem größten Theile Schlesiens erzielt wurde, — an dem guten Willen dazu hat es den das Gewissen der Kaiser beherrschenden Beichtvätern niemals gefehlt. Aber in den Magyaren lebte ein kräftigerer Geist, als in ihren Nachbarn. Die calvinische Form ihrer Reformation war zu aktiver Vertheidigung ihrer Religion rascher bereit als die lutherische Passivität. Die politischen Führer des Volkes, die ohnedem in den Türken ein blutsverwandtes Volk sahen, schreckten nicht einmal vor dem Bündnisse mit dem Sultan gegen den Kaiser zurück. Auch das Fürstenthum Siebenbürgen bot einen schon durch die Natur des Landes wichtigen Rückhalt. Durch seine ferne Lage hinter den Bergen war es wie zum Asyl für die anderweitig Verfolgten geschaffen. Sogar die überall vertilgten Sozinianer haben dort eine Stätte gefunden, in der sie alle spätern Stürme zu überdauern vermochten. Aber welches Unglück ist durch die Türkenbündnisse der Ungarn wiederholt über ganz Europa gekommen, zumal in den Tagen, wo der allerchristlichste König im Bunde mit den Türken zu seinen Raubkriegen im Westen aufbrach! Und daß Ungarn selbst in der Aera der Religionskriege den bittersten Schaden erlitt, zeigt auch hier der furchtbare Niedergang des ganzen Kulturzustandes gegen Ende desselben Jahrhunderts, wo die Kontrareformation endlich überall zurückweichen mußte.

Glücklicher als in den Nachbarländern schien es noch um die gleiche Zeit in Polen zu stehen. Die Befreiung des von den Türken belagerten Wien durch Johann Sobiesky war jedoch in Wirklichkeit nur das letzte Abendroth einer glorreichen Vergangenheit. Denn keinem andern Lande hat eben doch die Kontrareformation ärgere Wunden geschlagen. Mit Begeisterung war in Polen von den besten und thatkräftigsten Kreisen des Adels die Reform aufgenommen worden. Ein Pole, Johann Lasky, zählt zu den ersten Trägern der reformirten Reformation, wird speziell als der Reformator Ostfrieslands genannt. Alle Tropen des Protestantismus, Lutheraner, Calvinisten, Sozinianer, fanden in Polen Schutz und Verbreitung. Die Gesammtzahl der Dissidenten mochte mehr als einmal die der wirklich überzeugten Katholiken noch übertreffen. Dann aber kam mit noch größerer Vehemenz als anderswo die jesuitische Gegenbewegung. Kardinal Hosius unternahm das gleiche Werk im Norden der Karpathen, wie sein Genosse Borromeo in den südlichen Abhängen der Alpen. Wie sehr die beiden Führer der beginnenden Kontrareformation

einander zu sekundiren verstanden, beweist jener Brief Borromeo's, der dem am päpstlichen Hofe niemals aus den Augen verlorenen Ochino schon vor seiner Ankunft in Polen das schreckliche Ende zurüstete. Die erste Partei, deren systematische Vernichtung in die Hand genommen wurde, war denn auch dieselbe, bei welcher Ochino zuletzt Schutz zu finden geglaubt hatte, die der Sozinianer. Nachdem ihr blühendes Gymnasium in Rakau zerstört war, haben die gelehrten und treuen Männer nur in immer fernerer Verbannung und unter den schrecklichsten Entbehrungen und Leiden ihren Glauben und ihre Wissenschaft grade noch so lange zu retten vermocht, bis größere kirchliche Gemeinwesen sie in ihren Schooß aufnehmen konnten. In Polen selbst aber hatten die andern Dissidenten die unitarischen Ketzer ihrem traurigen Schicksal nur zu dem Ende überlassen, daß sie nun das gleiche Loos traf. Possevin gewann noch größeren Einfluß als Hosius. Das ganze siebzehnte Jahrhundert hindurch ist Polen ein Zentrum fanatischen Glaubenshasses gewesen. Noch im Beginn des 18. hat das Thorner Bludbad in seiner Verhöhnung aller Rechtsformen, während der Schein des Rechts aufrecht erhalten wurde, sogar die Greuel der Bartholomäusnacht überboten. Eben deshalb konnte nun aber auch dort, wo die Orgien der Kontrareformation am schamlosesten gefeiert wurden, die Strafe am wenigsten ausbleiben. Was an innerer Zerrüttung noch fehlte, sollte die konvertirte sächsische Dynastie im Laufe des 18. Jahrhunderts nachholen. Der Untergang Polen's hängt auf's Engste mit der Unterdrückung seiner Reform zusammen.

Daß es freilich nicht die Dogmatik lutherischer Theologie, sondern nur die stetig vorwärts drängende Triebkraft der ethischen Reformation war, die einem Staate bleibenden Halt zu geben vermochte, beweist der gleichzeitig beginnende Niedergang Schweden's. Gustav Adolf, der die schöpferischen Gedanken Gustav Wasa's, für den Landesfreiheit und Kirchenreform in eins zusammengefallen waren, aufgenommen und weiter durchgeführt hatte, hatte damit zugleich sein kleines Land zu der ersten Machtstellung in Europa zu erheben vermocht. Das Bündniß mit Richelieu's Ränken, zu welchem sich die Vormünder seiner Tochter gedrängt sahen, nahm der schwedischen Politik ihre moralische Kraft. Die im westfälischen Frieden gewonnene auswärtige Beute bot kein Gegengewicht gegen den inneren Rückgang unter der ihrer mannstollen Jungfrauschaft zum Opfer gewordenen Christine. Der frivole Pakt mit Ludwig XIV. gegen die dem schwedischen Ideal blutsverwandten Generalstaaten besiegelte den Abfall Schweden's von der Politik Gustav Adolf's, und damit zugleich den Beginn des Verfalls. Schon die zukunftsreiche Wahlstatt von Fehrbellin ließ das heiligste Erbe des größten schwedischen Königs auf den durch den großen Kurfürsten neugeschaffenen brandenburgischen Staat übergehen. Den damit anhebenden stetigen Rückgang aber konnte die dem burgundischen Karl nachahmende Tollkühnheit Karl's XII. am wenigsten aufhalten.

Doch es wird Zeit, daß wir von allen diesen abwärts gehenden Nachbarstaaten uns nunmehr demjenigen zuwenden, der ihr Erbe antreten sollte. Denn in dem Werke Peter's des Großen war das religiös-kirchliche Moment mit dem politisch-sozialen so enge verflochten, daß es eine viel genauere Berücksichtigung fordert, als ihm seitens der offiziellen Kirchengeschichtschreibung gewöhnlich zu Theil wird. Die vornehme Nichtbeachtung dieses Faktors von protestantischer Seite ist um so weniger entschuldbar, wo die römische Propaganda das griechische Kirchengebiet nach wie vor mit der gleichen Begehrlichkeit, wie in der altchristlichen Zeit zu erobern versucht hat. Zumal die Jesuiten kannten als gute Kaufleute jenen obersten Grundsatz des Großhandels, daß die Verbindung mit fernen Ländern und deren unbekannten Produkten um so größeren Gewinn bringt, je weniger die Landeseinwohner den wirklichen Werth der eingetauschten Spielwaaren zu berechnen vermögen. Je mehr aber die wissenschaftliche Forschung das bisherige Versäumniß nachholt, um so mehr wird auch die innere Kraft der verachteten Barbarenkirche in ihren tieferen Ursachen erkannt werden. Denn in der griechisch-russischen Kirche tritt mehr noch als in der englischen die ganze Kraft eines mit seinem Glauben festverwachsenen Volksthums zu Tage. Mit den landläufigen Anekdoten über die schmutzigen Popen und die geschmacklosen Bilder ist um so weniger gesagt, als es meist bewußt feindliche Darstellungen sind, welche sie kolportiren.

Um die kirchengeschichtliche Bedeutung der Schöpfung Peter's des Großen richtig zu würdigen, darf jedoch weder die bisherige Stellung des griechischen Katholizismus zur Reformation, noch die nationale Vorbereitung seines eigenen Werkes, zumal seit der Thronbesteigung des ersten Romanow, unberücksichtigt bleiben.

Erst durch Peter den Großen ist der griechische Katholizismus in bleibende Beziehungen zu der protestantischen Welt getreten. An mannigfachen Versuchen ähnlicher Art hat es freilich auch unter den Nationalgriechen nicht gefehlt, aber sie waren sämmtlich an der Absperrung der morgenländischen Kirche gegen das ihr vorwiegend in der Gestalt der römischen Hierarchie entgegengetretene Abendland gescheitert. Sogar die vielgerühmten Unionssynoden von Ferrara und Florenz im 15. Jahrhundert hatten nur augenblicklichen und scheinbaren Erfolg gehabt, denen ebenso wie einst dem lateinischen Kaiserthum ein um so größerer Rückschlag folgte. Ja die Eroberung Konstantinopels durch die Türken selbst hatte die morgenländischen Christen, statt ihnen die Hülfe ihrer abendländischen Glaubensgenossen unentbehrlich erscheinen zu lassen, nur um so mehr von ihnen entfremdet. Dem Toleranzprinzip gemäß, das der Islam nur ausnahmsweise vergaß, wurde auch die griechische Kirche von den Sultanen geduldet. Allerdings blieben allerlei üble Folgen der Fremdherrschaft nicht aus. Die Phanarioten wurden in die

Serailintriguen verstrickt. Die kirchlichen Würden unterlagen einem Pfründenhandel der schlimmsten Art. Aber was sich bei alledem nicht nur erhielt, sondern noch zunahm, war die Anhänglichkeit des Volkes an seine alte Kirchenform, besonders auch im Gegensatz gegen die lateinische Kirche. Man fügte sich lieber der türkischen Herrschaft, welche die Religion unbestritten ließ, als daß man sich der westlichen Kirche genähert hätte. Diese Abneigung gegen das abendländische Wesen überhaupt war denn auch der Hauptanlaß, daß die griechische Kirche erst verhältnißmäßig spät in Berührung mit der Reformation trat, und daß dieser Berührung bald die Abstoßung folgte.

Trotzdem gibt es wenige so hochinteressante Partien in der Kirchengeschichte, wie diejenige der Beziehungen zwischen der alten Orientkirche und der Reformation. Die dogmatischen Ausgleichungsversuche, die eine Einigung der beiden Kirchen erstrebten, mußten der Natur der Sache nach bald scheitern. Für die allgemeine Kulturentwicklung sind nichts desto weniger eine Menge fruchtbarer Keime ausgestreut worden, und grade das Mißlingen der bisherigen einseitig theologisch-kirchlichen Ausgleichungsbestrebungen hat der Zukunft umsomehr den gemeinsamen Boden gezeigt, auf welchem die vom Joche des Papstthums freien Völker längst einig sind. Nicht ohne Grund ist die Döllinger'sche Schule im Katholizismus dem weitsichtigen Anglikanismus Stanley's und der deutschen Unionstheologie eines Gaß*) in dem Interesse für die Beziehungen zu der orientalischen Mutterkirche begegnet. Sie folgen damit insgesammt dem Beispiel, das schon der Luther der Leipziger Disputation und Melanthon's Verbindung mit dem Fürsten von Samos gegeben.

Bereits in den Anfängen der Reformation hatte es nicht ausbleiben können, daß die ganze Reihe von Fragen, in welchen man mit der alten katholischen Kirche im Gegensatz zu der päpstlichen übereinstimmte, die Aufmerksamkeit der Reformatoren auf diese ältesten testes veritatis hinlenken mußte. Bald war sogar eine Anzahl direkter Verhandlungen gefolgt. Der lutherischen Kirche kommt in ihnen die Priorität zu. Crusius in Tübingen, Chytraeus in Rostock, vor Allem der Gesandtschaftsprediger Stephan Gerlach in Konstantinopel traten mit dem Patriarchen Jeremias II. in einen regen Verkehr (1573—1581), den die Uebersendung der Augsburger Konfession eröffnete. Auf dem dogmatischen Boden, auf dem man beiderseits stand, war keine Ausgleichung der Differenzpunkte möglich. Bei dem Patriarchen persönlich kam zu der buchstäblichen Autorität der altkirchlichen Tradition ein guter Theil hierarchischen Hochmuthes hinzu. Seine Kritik des protestantischen Symbols konnte sogar dem Polen Socolovius die Waffen zu einem heimtückischen Angriff auf die Reformation überhaupt bieten. Aber was den Lutheranern nicht gelang, gelang in um so überraschenderer Weise ein halbes Jahrhundert später den Reformirten.

---

*) Gaß: Symbolik der griechischen Kirche.

Einer der innerlich frommsten und geistig hervorragendsten unter den Patriarchen Konstantinopel's: in enger Freundschaftsbeziehung mit den ausgezeichnetsten reformirten Theologen Hollands, Englands und der Schweiz — es ist schon an sich eine der großartigsten geschichtlichen Episoden. Das unermüdliche Streben des edlen Cyrillus Lukaris um die religiöse und moralische Hebung seines unter der Herrschaft der Türken tief gesunkenen Volkes machte seine Wirksamkeit in Alexandrien wie in Konstantinopel um Vieles fruchtbringender als die seiner hierarchischen Vorgänger und Nachfolger. In der gleichen Zeit, wo die Pfalz von dem ligistischen Heere überschwemmt und die Heidelberger Bibliothek nach Rom geschleppt wurde, war Cyrillus Lukaris von dem Patriarchensitz in Alexandrien auf denjenigen in Konstantinopel übergesiedelt. Schon in Alexandrien hatte er mit dem holländischen Theologen Uytenboogardt, dem einflußreichen Freunde des Arminius, in vertrautem Briefwechsel gestanden. In Konstantinopel trat er in freundschaftlichen Verkehr mit dem niederländischen Gesandten Cornelius de la Haga, in dessen Hause der Prediger Leger, der verdiente Geschichtschreiber der Waldenser, weilte. Diesen persönlichen Berührungen schlossen eine Menge indirekter Beziehungen sich an. Hottinger und Hugo Grotius, Diodati und Leclerc sind einer wie der andere für das Werk des griechischen Patriarchen eingetreten, das durch den griechischen Konvertiten Leo Allatius, durch den lutherischen Konvertiten Nihus in gröblicher Weise entstellt worden war.

In einzelnen dogmatischen Fragen haben Lukaris' Ansichten geschwankt. Eines aber ist in seinen früheren wie in den späteren Briefen das Gleiche: das Bekenntniß zu Christus als dem alleinigen Heilsgrunde, und eng damit verbunden der klare Gegensatz gegen das antichristliche Wesen des Papstthums und der Jesuiten. Eine Herüberziehung seiner Kirche auf einen ihr fremden Boden lag ihm durchaus fern. Was sein Lebensziel ausmachte, war darin gelegen, die griechische Kirche wie die griechische Theologie religiös und wissenschaftlich durch die Berührung mit der Reformationskirche zu heben, Aberglaube und Unsittlichkeit in ihr zu bekämpfen, ohne darum ihre Selbständigkeit aufzugeben. Seine Schilderungen der orientalischen Zustände zeigen den gründlichen Kenner derselben wehmüthig ergriffen von den Uebeln, an denen das dortige Christenthum krankte. Durch die Lebenskräfte der Reformation suchte er, griechische Wendungen und reformatorische Gesinnung mit einander verbindend, seine Kirche neu zu beleben. Diesem Zweck sollte auch das berühmte Glaubensbekenntniß dienen, das seine abendländischen Freunde herausgaben. Aber es bedarf keiner Erklärung, wie grade diese Uebertragung seiner irenischen Wirksamkeit auf die für sie ungeeigneten dogmatischen Fragen seinen Gegnern in die Hände arbeiten mußte.

Cyrillus Lukaris ist als Opfer seiner Reformbestrebungen gefallen. Seine edlen Absichten scheiterten. Sein Glaubensbekenntniß wurde gradezu zum

Wendepunkt für die schroffere Wiederherstellung des Alten. Sogar der von ihm persönlich herangebildete und von den Helmstädter Unionstheologen weiter geförderte Metrophanes Kritopulos hat sich der Reaktion nicht entzogen, die das Werk seines Wohlthäters vernichtete. Lukaris' unmittelbarer Nachfolger ließ mit der gleichen Leidenschaft, welche die byzantinischen Hofpatriarchen der nachkonstantinischen Zeit so oft gegen ihre Vorgänger bekundet, sein Andenken sofort durch eine Synode verfluchen, in deren Beschlüssen die Entstellungen fast noch ärger sind, als die Schmähungen. Wenige Jahre später bestätigte eine abermalige Synode diese Verdammung. Der Kiew'sche Patriarch Petrus Mogilas folgte ihr unmittelbar mit seinem für die Dogmatik der griechisch-russischen Kirche bedeutsamen Bekenntniß. Noch im Jahre 1672 hat eine Jerusalemer Synode unter dem von französischem Einflusse gelenkten Patriarchen Dositheos das Bekenntniß des Lukaris aufs Neue verworfen. Keine Verwerfung des Glaubensbekenntnisses hat jedoch auf die Länge die Nachwirkung seiner Glaubenskraft zu tilgen vermocht. Und was unter den Griechen, deren Loos nach der Eroberung von Konstantinopel so merkwürdig an das der Juden nach der Zerstörung Jerusalems erinnert, nicht möglich war, kam zur Reife, als auf slavischem Boden der griechische Katholizismus wieder zu einer wirklich nationalen Kirche geworden war.

Die umfassende Missionsthätigkeit der Orientkirche, die schon früher Bulgaren, Böhmen, Mähren dem Christenthum zugeführt hatte, fand in den Russen ihr homogenstes Objekt. Das starke Nationalgefühl, das standhafte Beharren bei dem einmal Ergriffenen, die gefühlsmäßige weiche Natur der Russen übertrugen sich von vorn herein auf die Kirche, deren älteste Sitze Kiew, Nowgorod bald die festesten Mittelpunkte des nomadisirenden Volkes wurden. Dies Band zwischen Volk und Kirche wurde schon durch den Jahrhunderte lang dauernden Kampf gegen die Tartarenwirthschaft gekräftigt; mehr noch durch die immer wieder nöthig werdende Abweisung römischer Versuchungen. Schon das 13. Jahrhundert sah einen sogenannten Unionsversuch Innocenz' IV. zurückgewiesen. Die Unionssynoden des 15. mehrten auch hier nur den vorhandenen Gegensatz. Der türkischen Eroberung Konstantinopel's folgte alsbald die Errichtung der selbständigen Czaarenherrschaft in Rußland (1462), mit der sich die Begründung eines Patriarchats in Moskau verband. Schon die Reformationszeit sah eine eigene russische Synode (1542), das Ende des 16. Jahrhunderts die Weihe des Moskauer Patriarchen durch den von Konstantinopel (1588). Noch wurde freilich von Konstantinopel aus die Bestätigung seiner Nachfolger beansprucht, aber sie gerieth bald in Vergessenheit.

Der in dieser Weise gewonnene nationale Mittelpunkt hatte seine Kraft alsbald in erbitterten und langjährigen Kämpfen zu bewähren. Um die gleiche Zeit mit jener Weihung des Patriarchen Hiob war in Polen Sigismund III. König geworden, dessen Regierung (1587—1632) Polen zur Basis der Kontra-

reformation im Norden und Osten Europa's machte. Im eigenen Lande erlag die Reformation einer immer roheren Gewalt. Preußen und Schlesien mußten Gleiches befürchten. Mehr als einmal gerieth sogar der Protestantismus Schweden's in die Gefahr, den polnischen Angriffen und Intriguen zu erliegen. Vor Allem aber wurden durch Possevin und seine Ordensgenossen die ausgedehntesten Eroberungen im russischen Reiche gemacht. Lithauen, Kleinrußland, selbst das Patriarchat von Kiew mußten der Union mit Rom beitreten (seit 1596). Die vornehme Jugend wurde in jesuitische Kollegien gebracht, die bischöflichen Stellen mit ihren Schülern besetzt. Neben den Jesuiten verbreiteten die Dominikaner die päpstliche Autorität. Clemens VIII. sandte zwei Legaten an den Czaar Feodor. Ausgedehnter noch waren die spätern polnischen Invasionen, denen zumal die falschen Demetrius als Werkzeuge dienten. Damals sind sogar im Kreml die lateinischen Liturgien gesungen worden. Erst nach mehr als zwei Dezennien erbitterten Krieges war der russische Boden befreit. Jetzt aber erfolgte denn auch eine um so schärfere Zurückweisung des im kirchlichen Gewande verhüllten Nationalfeindes.

Durch die Begründung der Dynastie Romanow in Michael Romanow war die definitive Befreiung von der polnisch-römischen Unterdrückung gegeben. Freilich nahm Michael eine wahre Riesenaufgabe auf sich. Der Kronschatz war von den Polen weggeschleppt, die Grenzfestungen in ihren Händen, viele Städte und Klöster zerstört. An der siegreichen Vertheidigung der Unabhängigkeit des russischen Volkes aber, die Michael's Werk war, darf deshalb der nationale Glaube einen um so größeren Antheil beanspruchen. So war es denn nicht ohne guten Grund, daß sein Sohn Alexei sein Hauptaugenmerk auf die Kräftigung der Kirche wandte, von dem thätigen Patriarchen Nikon unterstützt. Um den nationalen Charakter der Kirche noch mehr heraustreten zu lassen, nahm Nikon die volle Wiederherstellung der alten Kirchenformen in Angriff. Die zu diesem Zweck nöthige Revision der Kirchenbücher rief freilich die herbe Opposition der Altgläubigen wach. Der Beginn des großen raskolnikischen Schismas führt sich schon auf diesen Anlaß zurück. Der gewaltige Einfluß Nikon's vereinigte schließlich die eifersüchtigen Großen zu seinem Sturze. Seine Ueberspannung der Rechte des Patriarchats ist überhaupt die erste Ursache der spätern Abschaffung desselben geworden. Er hat nur noch einen Nachfolger gehabt, dem Stephan Jaworsky als provisorischer Verweser sich anschloß. Bei alle dem aber blieb die enge Verbindung zwischen Kirche und Staat. Der national-kirchliche Hintergrund des Staatswesens trat besonders deutlich hervor, als die Kosaken Kleinrußlands, die bis dahin zum polnischen Reiche gehört hatten, denen aber die Polen den Romanismus aufzwängen wollten, unter die russische Schutzherrschaft flüchteten. Die wiederholten, in Folge dessen mit Polen geführten Kriege brachten meistentheils ein steigend günstiges Ergebniß. Ebenso waren in den Kriegen gegen die Türken

die russischen Waffen gewöhnlich siegreich, während die Polen stets unglücklicher kämpften. Auch Alexei's ältester Sohn Feodor darf unter den Vorläufern seines Bruders Peter insofern nicht vergessen werden, als seine Aufhebung der Erblichkeit der Aemter und Würden es letzterem ermöglichte, verdiente Männer auch des Auslandes da zu verwerthen, wo ihre Kräfte am brauchbarsten waren.

Trotz solcher Vorbereitungen hebt jedoch Peter's Werk auch in kirchlicher Hinsicht immer noch wie eine neue Schöpfung sich ab. Seine kirchlichen wie seine politischen Maßnahmen haben ihren Mittelpunkt gleich sehr in der beiderseitigen Uebertragung westeuropäischer Errungenschaften auf den nationalrussischen Boden. Das, was Peter den Großen zum Begründer einer neuen Epoche macht, ist einfach die Nutzbarmachung der durch die Reformation emporgehobenen Länder und ihrer politisch-sozialen wie religiös-kirchlichen Fortschritte für die Vormacht der griechischen Kirche. Es gehört zu den denkwürdigsten Thatsachen der Geschichte, wie eines der protestantischen Länder nach dem andern dem unter dem kirchengeschichtlichen wie unter dem weltgeschichtlichen Gesichtspunkte gleich großartigen Werke Peter's die Baustoffe zugeführt hat. Das reformirte Genf wirkte in Peter's Erzieher Lefort in der entschiedensten Art auf seine Charakterausbildung ein. Die auf dem Höhepunkte ihrer Blüthe angelangten Niederlande haben dem Schiffsbauerlehrling von Zaandam, neben den besten Kräften ihrer Industrie, das Ideal ihrer durch Reformation und Freiheitskrieg errungenen meerbeherrschenden Stellung mit in seine Heimath gegeben. Der Besuch in England am Hofe Wilhelm's III. ließ ihn in dem Bezwinger Ludwig's XIV. zugleich den Erben Cromwell's als Protektor des europäischen Protestantismus erkennen. Ueber der Leibgarde von Seeleuten und Schiffsbauern, von Industriellen und Handwerkern, von Gelehrten und Künstlern, die er in beiden Ländern anwarb, darf man die nicht minder wichtigen Einwirkungen nicht übersehen, welche sowohl die reformirte Kirche Holland's mit ihren Synoden, wie der Anglikanismus mit seiner Suprematie der Krone, wie — und dies ganz besonders — das Quäkerthum mit seinen vom Geiste getriebenen Sprechern auf den Selbstherrscher ausgeübt hat. Mit William Penn hat er eifrig verkehrt. Die Quäkerversammlungen in Deptford sahen ihn mehr als einmal unter den andächtigen Zuhörern. Vergessen wir weiter nicht, was der Berliner Hof, an dem, neben der Erwerbung des königlichen Ranges, die Unionsfrage lebhaft die Gemüther beschäftigte, seinem aufstrebenden Geiste darbot! Der Einfluß, den Spener's Reformwerk auf ihn geübt, sollte sich später sogar auf die entferntesten Theile seines Reiches ausdehnen, nachdem Karl XII. ihn durch Niederlagen siegen gelehrt hatte. Es ist eine historisch denkwürdige Thatsache, wie die nach der Schlacht von Pultawa nach Sibirien über-

geführten schwedischen Offiziere (mehr als 1000 an der Zahl) dort durch den Halle'schen Pietismus unterstützt und selbst zu Trägern der pietistischen Gottesreichsgedanken gemacht wurden.

Peter war keine Persönlichkeit, die nur passiv die Gesichtspunkte Anderer aufnahm. Er hat das, was er in dem protestantischen Europa gelernt, für sein Land, wie für seine Kirche selbständig umzugestalten gewußt. Das wahre Testament Peter's des Großen ist das bei der Begründung von Petersburg erlassene Manifest, das allen Kolonisten Freiheit ihres Bekenntnisses zusagte. Die neue Hauptstadt sollte nicht nur eine europäische Kolonie werden, sondern zugleich den Grundgedanken des Penn'schen Philadelphia in sich aufnehmen. Auch in den neugewonnenen baltischen Provinzen hat Peter die deutsche Nationalität wie das lutherische Bekenntniß zu schützen versprochen. Bald werden wir von dort aus sogar die Brüdergemeinde ihren größten Eroberungszug antreten sehen.

Die Umgestaltung der griechischen Nationalkirche, welche Peter im gleichen Jahre mit der Begründung Petersburg's (1702) begann, hat allerdings vorwiegend heimische Ursachen. Aber es ist ebenso zweifellos, daß in England die dortige Macht der Krone über die Kirche den Wunsch in ihm festigen mußte, die Machtstellung des Selbstherrschers aller Reußen durch die gleiche Suprematie zu vermehren. Zwar hatte er die Gefahren, welche seine herrschsüchtige Schwester Sophie seiner Jugend bereitete, besonders dadurch zu überwinden vermocht, daß der Patriarch von Moskau sich für ihn erklärt hatte. Aber er wollte für die Zukunft keinen zweiten Nikon als Mitregenten des Czaaren. Als daher der Patriarch Hadrian starb, wurde seine Stelle nicht wieder besetzt. Im Jahre 1721 aber wurde die oberste geistliche Gewalt auf die Krone selbst übertragen, der Czaar auch als Oberhaupt der Kirche proklamirt. Ebenso verlegte er die Verwaltung der Kirchengüter aus den geistlichen in weltliche Hände. Daran schloß sich nach dem Vorbilde der lutherischen Konsistorien, und zugleich unter dem Namen der reformirten Synoden, die Einsetzung des heiligen Synod unter einem weltlichen Präsidenten. Als aus geistlichen Kreisen um Wiederherstellung des Patriarchats gebeten wurde, hat er die Bitte mit dem Hinweis auf sein Schwert abgewiesen. Die Vermehrung der Raskolnikenpartei kümmerte ihn vorerst wenig.

Es hat allen diesen neuen Einrichtungen so wenig an üblen Folgen gefehlt, wie der gewaltsamen Zivilisirung des Altrussenthums. Eine spätere Reaktion konnte nicht ausbleiben. Der Bogen war überspannt. Durch die Aufhebung des Patriarchats war ein unverhüllter Cäsaropapismus geschaffen. Aber dieselbe Maßregel zerstörte doch zugleich den sozialen Einfluß einer neubyzantinischen Hoftheologie, die äußerlich frei, innerlich um so abhängiger war. Dadurch, daß der Kaiser selbst als der gemeinsame Einheitspunkt für die religiöskirchliche wie für die nationalstaatliche Entwicklung erschien, wurde

die Europaisirung des asiatischen Volkscharakters erst möglich. Jedenfalls hatte dieses Staatskirchenthum viel festere Wurzeln im Volksgeiste, wie die fürstlichen Konsistorien der lutherischen Kleinkirchen. Und den immer wieder unternommenen römischen Angriffen war durch die Vereinigung der Interessen von Volk und Fürst ein um so stärkerer Damm entgegengesetzt.

Ueber den offen zu Tage liegenden Mängeln dürfen daher auch hier die dem Ausländer weniger bekannten Errungenschaften nicht übersehen werden. Daß die Aera Peter's auch dem religiösen Leben und der theologischen Wissenschaft neue Kräfte zuführte, steht außer Zweifel. Erst durch den Gegensatz gegen die gewaltsam aufgezwängten Reformen wurde (ähnlich wie das Reich selbst, das seine Schätze bis dahin gar nicht gekannt hatte) der russische Nationalkultus seines Rückhalts im Volksgemüthe bewußt. Die gelehrten Studien, zumal auf dem Gebiet der Patristik, gewannen ebenfalls wirkliche Volksthümlichkeit. Auf Peter's Zeitgenossen Stephan Jaworsky und Theophanes Prokopowitsch führt sich der Beginn einer selbständigen russischen Theologie zurück. Die Kräftigung des größten Zweiges der altgriechischen Kirche aber kam mit der Zeit auch den übrigen kleineren Orientkirchen zu Gute. Bis dahin ein wehrloses Angriffsgebiet für die römisch-jesuitische Mission, lernten die orthodoxen Kirchen in Europa und Asien sowohl wie die Reste der Armenier und Kopten, der Nestorianer und Maroniten das Erbe ihrer Väter als einen Theil der großen unsichtbaren Kirche mit neuer Liebe umfassen.

§. 11.

Toleranz und natürliche Religion in England.

Mit der Thronbesteigung Wilhelm's III. war der endgültige Sieg der Reformation in England entschieden. Sie hat aber zugleich für die kirchliche Weiterentwicklung so gut wie für die gesammten politischen Verhältnisse eine neue Aera begründet. Die Führer der von ihm eröffneten neuen Periode werden Friedrich der Große und Georg Washington. Aber ihr Werk und das ihrer Genossen und Mitarbeiter wurzelt durchaus in den Schöpfungen Wilhelm's III.

Es hat freilich noch lange gedauert, bis diese seine weltgeschichtliche Bedeutung auch anderswo richtig erkannt wurde. Die Geschichtsauffassung des 18. Jahrhunderts stand viel zu sehr unter dem Einflusse von Voltaire's Siècle de Louis XIV., um dessen gefährlichstem Gegner Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Noch Friedrich der Große selbst meint, völlig in dem Gedankengange Voltaire's: „Wilhelm bewaffnete die Welt, um seine despotische Herrschaft über die Niederlande zu erhalten, regierte Europa durch seine Intriguen und weckte die Eifersucht aller Fürsten gegen Ludwig XIV." Erst mußten in der französischen Revolution die Konsequenzen des Werkes

Ludwig's XIV. heraustreten, um die Nachwirkung der Aera Wilhelm's III. in ihrer ganzen Bedeutung erkennen zu lassen.

Auf die politischen Schöpfungen Wilhelm's können wir in unserm Zusammenhang nicht näher eintreten. Genug, daß mit demselben Fürsten, den die holländische Republik dem langjährigen britischen Rivalen überließ, die Vormachtsstellung des reformirten Protestantismus definitiv an letztern überging. Schon in den Tagen Cromwell's schien sich allerdings ein solcher Uebergang anzubahnen. Aber ebenso siegreich wie die seiner Landarmee ebenbürtige Flotte damals gegen die Holländer kämpfte, ebenso unglücklich hatte der Krieg Karl's II. gegen die Generalstaaten geendigt. Seit der Neukräftigung des englischen Staatslebens durch Wilhelm III. dagegen war das politische Uebergewicht der Zeit Cromwell's wiedergekehrt. Der Einfluß der Generalstaaten trat unmerklich aber stetig zurück.

Was von der politischen Stellung beider Staaten gesagt werden muß, ist zugleich ein Abbild ihres Verhältnisses zu der Welt des freien Gedankens. In mehrfachen Beziehungen schon sind uns die alten Niederlande als das Asyl der wissenschaftlichen Forschung wie der religiösen Freiheit entgegengetreten. Auch in dieser Beziehung aber gewann jetzt England den Vorrang.

Unter dem Régime de Witt hatte allerdings sogar der kühnste und konsequenteste Denker des ganzen Zeitalters, Baruch Spinoza, sich der höchsten Achtung der Ersten im holländischen Staate zu erfreuen gehabt. Der exkommunizirte Jude hat in einer christlichen Kirche seine Grabstätte gefunden. Aber es gilt von Spinoza nicht minder wie von Kopernikus, daß jene totale Umgestaltung der gesammten Weltanschauung, die das Ergebniß ihrer Gedankenarbeit war, erst Generationen später zum Durchbruche kam. Die Zeit der kirchlichen Reformation war dieselbe wie die des Kopernikus. Aber erst mußte das Martyrium Galilei's und Kepler's dazwischentreten, bis die Ergebnisse des kopernikanischen Systems als Grundlage der allgemeinen Bildung herauszutreten begannen. Nicht anders steht es mit dem Einflusse Spinoza's. Wohl ist sein Name bei den Zeitgenossen verketzert genug. Balthasar Bekker hatte unter der Denunziation als Spinozist bitter zu leiden. Das Lebensbild des tieffrommen Philosophen selber erschien in zahlreichen Schriften als das eines den schlimmsten Leidenschaften ergebenen Verbrechers. Aber die Lebhaftigkeit dieser Angriffe ist noch kein Beweis für die weite Verbreitung der spinozistischen Anschauungen. Erst das Geschlecht Lessing's und Schleiermacher's griff mit Vorliebe zu den Ideen Spinoza's zurück.

Ganz anders verläuft nun aber die geistige Entwicklung Britannien's, seitdem die staatliche Unterlage derselben durch Wilhelm III. sicher gestellt worden war. Die Zeit des großen holländisch-englischen Fürsten ist zugleich die Periode von Newton und Locke gewesen. Durch jenen wurde das Werk des Kopernikus, durch diesen Baco's Methode weitergeführt. Newton wies

in dem gesammten Weltall überall das Werk ewiger, still waltender Gesetzmäßigkeit nach. Locke hat für Religion und Kirche, für Erziehung und Staatsverfassung zuerst die Gesichtspunkte gefunden, von denen Francke und Zinzendorf so gut wie Montesquieu und Rousseau ausgingen. Der große Naturforscher aber gehörte zugleich zu den begeistertsten Apologeten der christlichen Wahrheit. Der Philosoph, der seiner echt protestantischen Ueberzeugung wegen unter Jakob II. geflüchtet war, und in der Schule der Verbannung die enge Verbindung religiöser und politischer Freiheit kennen gelernt hatte, steht als Vorkämpfer voller Toleranz (nur Papisten und Gotteslängner hatten in seinem Toleranzbegriff keinen Platz) neben William Penn. In mustergültiger Weise hat Bancroft*) Locke und Penn in ihrer Bedeutung für die neue Welt mit einander verglichen. Alte und neue Welt aber lernten von Locke gleich sehr die Vernunftmäßigkeit des Christenthums und die Offenbarung mit der Vernunft im Einklang erkennen. Die Vermischung der Politik mit der Religion dagegen, und die Verwendung der Staatsgewalt zur Behauptung oder Vertilgung von Ansichten und Meinungen hat schon er mit aller Bestimmtheit verworfen. Unzutreffender ist wohl selten ein philosophisches System benannt worden, als das Locke's durch die Bezeichnung des Sensualismus. Allerdings hat er den Ursprung der menschlichen Erkenntniß aus Cartesius' angeborenen Ideen nicht mit der Erfahrung im Einklang gefunden. Aber mit Recht hat der scharfblickende Verfasser der Geschichte des Materialismus an dem Mann des gesunden Menschenverstandes die scharfe Beobachtung der Wirklichkeit, die einfachen aber durchschlagenden Gesichtspunkte gerühmt. Lange's Charakteristik der allgemeingeschichtlichen Stellung, die Locke für alle Zeit eignet, dürften wir fast von Wort zu Wort übernehmen.**)

Ein kleiner, nebensächlich erscheinender Umstand möge die auf allen Gebieten aufstrebende Zeit noch nach ihrer kulturgeschichtlichen Seite hin illustriren. Unter Jakob II. war neben Locke auch Daniel Defoe nach Holland geflüchtet. Unter der Königin Anna wurde er seiner „schwärmerischen" Ansichten wegen zu Pranger und Kerker verurtheilt, hat sich trotzdem für die protestantische Thronfolge wacker herumgeschlagen. Er ist der Verfasser des alten Robinson Crusoe. Die philosophischen Ideen seiner Zeit haben in diesem Buch ihr Abbild gefunden. Die Einwirkung auf die Nachwelt (und dies schon lange vor Campe's Verdeutschung) bedarf keiner Charakteristik.

Auch dann aber, wenn wir uns auf das kirchliche Gebiet im engsten Sinne beschränken, kann die epochemachende Bedeutung der Zeit Wilhelm's III. nicht scharf genug herausgekehrt werden. Ist es doch zunächst die eigene Festigung, wie die gegenseitige Duldung des Episkopalismus und

*) Bancroft: History of the united states. II. S. 377 ff.

**) F. A. Lange: Geschichte des Materialismus. I. S. 267 ff.

Presbyterianismus, die sich gleichermaßen auf ihn zurückführt. In England blieb die bischöfliche Kirche die Staatskirche, in Schottland wurde es jetzt definitiv die presbyterianische. Durch diese gleichmäßige Anerkennung beider Kirchenformen konnte sich ihre frühere leidenschaftliche Bekämpfung in gegenseitigen Wetteifer verwandeln. Wilhelm III. hat das große Talent gehabt, passende Werkzeuge zu wählen. Darum blühte durch die Bischöfe, die er ernannte, die anglikanische Kirche neu auf. Nicht minder aber hat er in Carstares einen wahren Organisator des schottischen Presbyterianismus gefunden.

Daneben bildete sich in der kleinen schottisch-bischöflichen Kirche, die sich statt auf die Staatshülfe auf die Macht der Ueberzeugungen angewiesen sah, ein nicht minder zukunftsreiches Prinzip aus. Der Wetteifer der rivalisirenden Kirchen fand überhaupt, seit sie sich nicht mehr gegenseitig zu verfolgen vermochten, mehr und mehr solche Gebiete, die dem Volkswohl zu Gute kamen. Kaum gibt es einen Gegenstand von höherem kirchengeschichtlichem Interesse als eine solche Kontroverse, wie sie ein Stanley und Rainy über die Stellung der schottischen Kirche geführt.*) Ist doch das „innere Leben" auch der großen religiösen Gemeinschaften etwas ganz Anderes als eine bloße Verquickung von Dogmatismus und Hierarchismus.**)

Was von den großen Kirchen gilt, muß in fast noch höherem Grade von den Dissenterparteien der republikanischen Aera gesagt werden. Die Toleranz, die denselben jetzt gewährt worden, nahm ihnen ihren excentrischen Charakter und gab dafür ihren richtigen Gesichtspunkten eine breitere Basis. Die meisten der in dem feuchten Boden der Revolution wie Pilze emporgeschossenen Schwärmerfraktionen sind, nachdem die Entsumpfungsarbeit der konstitutionellen Regierung ihre Dienste gethan, zusammengeschrumpft und vertrocknet. Sogar viele ihrer Namen sind so gut wie verschollen. Auch diejenigen, die erhalten geblieben sind, haben sich gewaltig verändert. Dennoch aber sind es die in diesen Kreisen zuerst vertretenen Ideen, welche die weitaus größte Einwirkung auf die Folgezeit auszuüben bestimmt waren.

Dies gilt vor Allem von der dem äußern Anscheine nach bizarrsten aller dieser Erscheinungen, den Quäkern. Es lohnt sich in hohem Grade, den Ursachen nachzugehen, wie es gekommen, daß ein aufgeregter Schwärmer wie Fox, der mit Vorliebe den Gottesdienst Anderer störte, von so hochgebildeten und hervorragenden Männern wie Barclay und Penn als Lehrer verehrt werden mochte, daß seine unzusammenhängenden Einfälle auf lange nachwirken konnten. Schon Macaulay hat sich diese Frage gestellt. Seine Antwort

*) Stanley: Lectures on the history of the church of Scotland. Rainy: Three lectures on the church of Scotland, with especial reference to the Dean of Westminster's recent course on that subject (1872).

**) Barclay: The inner life of the religions societies of the period of commonwealth (1876).

gibt (wie das in ähnlicher Art auch bei seiner psychologischen Erklärung von Bunyan's Entwicklungsgang der Fall ist) scharfsinnige und in der That nicht unrichtige Gesichtspunkte. Grade in einer Zeit allgemeiner Erregung, während der Auflösung aller für fest erachteten Verhältnisse, mitten in dem Chaos wirr durcheinander wogender Meinungen, hat derjenige, welcher mit einer ihm selbst zweifellosen und den Andern sich als unfehlbar aufdrängenden Autorität seine Ansicht als einziges Heilmittel anpreist, auf bedeutenden Anklang zu zählen. Macaulay hat diese allgemeine Wahrheit (für die sich aus der Art des Auftretens und des Erfolges der wiedertäuferischen Sektenstifter, eines Melchior Hofmann, Johann Mathys, David Joris, Heinrich Niclaes u. v. A. noch zahlreiche weitere Belege beibringen ließen) auch auf Fox angewandt. Was den individuellen Ausgangspunkt betrifft, hat er denn auch zweifellos Recht. Aber mit gutem Grunde hat doch Rauwenhoff Macaulay's Erklärung deshalb als unzulänglich befunden, weil in derselben Zeit mit Fox noch eine Menge anderer Propheten mit demselben Anspruche auftraten, während doch bei keinem von Allen ein auch nur entfernt ähnlicher Erfolg konstatirt werden kann. Fox' Einwirkung muß daher doch einen noch tieferen Grund gehabt haben. Der holländische Gelehrte findet ihn darin, daß seinen Offenbarungen wirklich bedeutsame Wahrheiten zu Grunde lagen, die von allen damaligen kirchlichen Gemeinschaften entweder ganz oder doch theilweise verkannt wurden, wenigstens nirgends mit gleicher Energie betont worden waren. Das gute Recht der persönlichen religiösen Ueberzeugung gegenüber dem Buchstaben der Schrift und den durch Gesetz oder Gewohnheit geheiligten gesellschaftlichen Einrichtungen, — es ist zuerst von Fox rückhaltlos ausgesprochen und die Grundlage der Gemeinschaft der Freunde geworden. Wir müssen dieser Erklärung um so eher beipflichten, da schon Bancroft's berühmtes Kapitel über die Quäker dieses größte Prinzip der amerikanischen Union auf ihren Vorgang zurückgeführt hat.*) Bei der Begründung der Union wird diese Seite ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung noch intensiver heraustreten. Aber gleich hier muß weiter daran erinnert werden, wie der Gesellschaft der Freunde das große Verdienst zukommt, zuerst mit aller Bestimmtheit die Unchristlichkeit der Sklaverei verfochten zu haben. Schon 1718 beschloß die Gesellschaft eine Erklärung gegen die Sklaverei. 1758 wurde jeder Freund des Menschenhandels für ausgeschlossen erklärt. Auch die Sklavenemanzipation des 19. Jahrhunderts hat in den Quäkern ihre ersten Führer gehabt.

Es ist leicht, die Sonderbarkeiten aufzuzählen, die den „Zitterern" Spott und Verkennung zuzogen. Aber man soll darüber nicht ihre moralische Bedeutung vergessen. Denn ihre Moral war noch etwas Höheres als

*) Bancroft a. a. O. II. cap. XVI: The people called Quakers in the united states.

die Enthaltung vom weltlichen Leben und Treiben, sie war vor Allem die Verpflichtung zu Einfalt und Wahrhaftigkeit, zu Ehrlichkeit und Barmherzigkeit.

In den Vordersätzen von Fox war nun aber zugleich für konsequentere Denker die Nothwendigkeit gegeben, auf dem gleichen Wege weiter zu gehen. Dem Schriftbuchstaben war von ihm das lebendige Wort Gottes, das innere Licht, das jeden Gläubigen erleuchtet, gegenübergestellt. Dieser „Christus in uns" mußte mehr und mehr den „Christus für uns" in den Hintergrund drängen. Die Rechtfertigung durch den Kreuzestod wurde nicht mehr als ein juristischer, forensischer Akt angesehen, sondern fiel mit der Heiligung des eigenen Lebens zusammen. Es sind das alles Gesichtspunkte, an welche ebenso sehr rationalistische wie mystische Geister anknüpfen konnten. Schon unter den Quäkern selbst hat es nicht an eigentlichen Vorläufern des Rationalismus gefehlt. Wir müssen aber auch gradezu sagen, daß die Bewegung, die nun einmal herkömmlicher Weise als Deismus bezeichnet wird, in ihren ersten Anfängen von denselben Prämissen ausgeht. Das Toleranzprinzip, die über alle konfessionelle Besonderheit erhabene natürliche Religion, — es sind Gedanken, die ein merkwürdiges Bindeglied zwischen den religiösen Schwärmern und den nüchternen Aufklärern bilden. Ueberhaupt sollte die enge Beziehung, die zwischen diesen beiden scheinbar entgegengesetzten Gruppen stattfindet, weit mehr in's Auge gefaßt werden als es gewöhnlich geschieht. Die Aera des Pietismus hat dafür ein weit schärferes Auge gehabt.

Die in Deutschland herkömmliche Auffassung des sogenannten Deismus ist freilich schon darin einseitig, daß unter der gemeinsamen Bezeichnung sehr heterogene Elemente zusammen gefaßt werden. Die Folge davon ist, daß wieder einmal, über den von der folgenden Entwicklung überwundenen Einseitigkeiten, die berechtigten Bestrebungen und Errungenschaften vergessen werden. Nach den neuern Forschungen in England selbst laufen in der deistischen Bewegung eine ganze Reihe bedeutsamer Strömungen in und durch einander. Zunächst ist schon die Verbreitung „rationaler Theologie und Philosophie in der englischen Kirche" *) eine viel ältere Erscheinung, als man gemeinhin annahm. Wie bedeutsam erscheinen nicht allein schon die Nachwirkungen des früher nur als Dichter bekannten Lord Falkland, in dem wir nunmehr zugleich „den Vertreter einer moderaten und liberalen Kirche" erkennen. Daneben hebt sich weiter die maßvolle, biblisch einfache Anschauung von Männern wie John Hales, William Chillingworth, Jeremy Taylor, Edward Stillingfleet ab. Neben der Vorgeschichte verlangt die spätere Entwicklung des Deismus aber auch selbst eine viel eingreifendere Würdigung. Es ist eine durchaus

*) Tulloch: Rational Theology and christian philosophy in England in the 17. century. 1874.

tendenziöse Darstellung, wenn man den englischen Deismus, den französischen Materialismus, den deutschen Rationalismus als eine fortlaufende Linie bezeichnet. Schon unter dem allgemeinen Begriff des Deismus an sich werden sehr divergirende Richtungen miteinander vermengt. Bereits in den ersten Anfängen der ganzen Bewegung lagen sehr verschiedene Keime. Auf der einen Seite die von dem Leveller- und Quäkerthum getragene Umwandlung der Religion in praktische Moral, auf der andern die Abneigung, welche eine in dem Lebensgenuß das höchste Ziel sehende Lebensanschauung gegen die unduldsamen Enthusiasten der Revolutionsperiode empfand. Das letztere Moment hat schon in Hobbes zu einem im Grunde wenig verhüllten Materialismus geführt. Aber es ist häßliches Unrecht, einen Mann, der grade die natürliche Religion zu untergraben bemüht war, als den Urheber einer Tendenz hinzustellen, deren Ideal eben die natürliche Religion ist. Die wahren Väter des Deismus, Graf Herbert von Cherbury wie Graf Shaftesbury, haben allerdings diese natürliche Religion der geoffenbarten gegenüber gestellt. Man kann in dieser natürlichen Religion ohne Mühe den Trugschluß nachweisen, den sie sich von ihr als einer überall gleichen gebildet. Denn sie findet sich eben in ihrer reinen Gestalt nur auf christlichem Boden, ist ein Produkt der christlichen Kulturentwicklung. Aber ihr Begriff schloß den Glauben an Gott und die Verehrung Gottes so gut in sich, wie ein lebendiges Tugendstreben und das Bewußtsein zukünftiger Vergeltung. Ein stärkerer Kontrast als der zwischen ihr und Hobbes' Leviathan ist kaum zu finden.

Unter den verschiedenen Elementen, die auf die Ausbildung der deistischen Denkweise Einfluß gewannen, fehlt es freilich nicht an einer Linie, die sich auf Hobbes zurückführte. Kaum weniger als von ihm gilt dies von jenen älteren französischen Freigeistern, die in ihrem eigenen Lande erst durch die Vermittlung ihrer englischen Bewunderer ihre volle Geltung erhielten. Aber auch hier hängt die Ursache mit der allgemeinen geschichtlichen Entwicklung zusammen. Der Gegensatz gegen das geistreicher Männer unwürdige Kirchenthum hatte sich in England in der Revolutions- und Restaurationszeit weithin verbreitet. Es war im Grunde die gleiche Erscheinung, wie in Italien und Frankreich während der Kontrareformation. Aber der Hochmuth der anglikanischen Kleriker und der Fanatismus der Dissenters wirkte beinahe noch abstoßender, als die feine Hofbildung der französischen Bischöfe. Hat doch sogar ein Mitglied des Klerus selbst wie Jonathan Swift einen tiefen Widerwillen gegen den eigenen Stand in sich getragen. Die gesammte englische Literatur der Restaurationszeit, soweit der Hof Karl's II. Einfluß auf sie gewann, ist ein Spiegelbild von dem dort herrschenden Haß gegen jede ernstere Lebensauffassung. Schon der scharfblickende Tzschirner hat für diese schlimmste Seite des „Reaktionssystems" ein offenes Auge gehabt.*) Je

*) Tzschirner: Das Reaktionssystem dargestellt und geprüft. 1824.

mehr man jedoch die Vertreter der Kirchen verachtete, um so weniger nahm man sich folgerichtig die Mühe, diese Institute näher zu prüfen, oder gar zwischen Kirchenlehre und Evangelium unterscheiden zu lernen. Die mangelhafte Kenntniß der Religion ließ dieser als solcher alle die Vorwürfe aufbürden, die der Kirche gebührt hätten. Ja man haßte die englisch-kirchlichen Zustände so sehr, daß man ihnen gegenüber noch eher die der katholischen Länder idealisirte. Mit gewohnter Meisterschaft wurde diese Tendenz von den im Geheimen niemals erstorbenen römischen Propagandisten genährt. Es ist eine merkwürdige Erscheinung, wie grade die extremsten Freidenker Englands direkt oder indirekt unter dem Einfluß jesuitischer Polemik erscheinen. Collins hat auf seinen Reisen wiederholt mit geistreichen Genossen des Jesuitenordens persönlich verkehrt und viele ihrer Argumentationen mit nach England zurückgebracht. Pope war römischer Katholik, John Dryden gar konvertirt. Und wenn das katholische Bekenntniß von Toland und Tindal vor ihrem Skeptizismus nicht Stand hielt, so haben Woolston und Bolingbroke ihre größere Sympathie für die römische Kirche wenig versteckt. Lord Bolingbroke zumal, dem die Religion nur noch als Mittel zu politischen Zwecken von Werth war, und der mit dieser These ebenso sehr zu Hobbes zurückkehrte, wie er später selber in Deutschland (in Reimarus) neu auflebte.

Eine allseitige Würdigung des Deismus wird diese frivol freigeistigen Produkte der englischen Restauration so wenig gering anschlagen, wie die gleichzeitigen Faktoren, welche die Regierungsmethode Ludwig's XIV. in Frankreich erzeugte. Aber noch weniger wird sie darüber jener andern Linie vergessen, die, zumal von der Regierung Wilhelm's III. an, die Prämissen der frühern Religionskämpfe zieht. In der wissenschaftlichen Literatur, die dem Deismus seine größte Bedeutung gegeben, handelt es sich denn doch vorwiegend um das letztere Element. So in den kritischen Untersuchungen über Weissagungs- und Wunderbeweis sowie über den Offenbarungsbegriff selber. Den scharfsinnigen Kritikern, die nicht nur mit Freimuth und wissenschaftlichem Ernste, sondern selbst mit einer Art von religiöser Wärme an diese historischen Fragen herantraten (wir erinnern nur an den Nachweis, daß das Christenthum keine Mysterien kenne, und an die andere These, daß es so alt, wie die Schöpfung selbst sei) stand der großartige Anstoß in der Entwicklung der Philosophie zur Seite, der sich auf Locke zurückführte. Selbst in Hume, dessen empiristische Skepsis nicht ohne Grund als abschließende Zersetzung der englischen Erkenntnißlehre, Moral und Religionswissenschaft charakterisirt worden und dessen Geschichtsauffassung der Reformation gar wenig freundlich gesinnt ist, finden wir nur diese gleiche Tendenz zum Abschluß gebracht.

Schon durch die zahlreichen Zeitschriften und Wochenblätter, welche grade wieder seit der ruhigern Zeit Wilhelm's III. in Schwang kamen, wurden die deistischen Meinungen aller Schattirungen bald zum Gemeingut des

Publikums. Die meisten der berühmt gewordenen Familienromane, die seit der gleichen Periode die Gemüther der Lesewelt zu beherrschen begannen, dienten der gleichen Tendenz. Aber ohne ihre Rückwirkung auf Frankreich würde trotzdem der allgemeine Einfluß derselben nur ein vorübergehender geblieben sein. Es ist in hohem Grade beachtenswerth, mit welcher Schärfe ein von den wissenschaftlichen Grundgedanken des Deismus so völlig erfüllter Mann wie Hartpole Lecky das rasche Sinken des älteren englischen Deismus konstatirt hat.

Von allen deistischen Werken des 18. Jahrhunderts hat nach Lecky der Einfluß zweier, und nur zweier, den Streit überlebt. Er meint Hume und Gibbon, deren bleibender Einfluß sich zudem noch mehr auf ihre historischen Forschungen als auf ihre philosophischen Voraussetzungen zurückführt. Nimmt man diese zwei aus, so würde es (erklärt Lecky ausdrücklich) wirklich schwer sein, sich eine vollständigere Verfinsterung zu denken, als die, welche die englischen Deisten erfahren haben. Woolston und Tindal, Collins und Chubb sind längst in den Bereich der Schatten niedergestiegen, und ihre Werke sind der Dunkelheit und der Vergessenheit anheimgefallen. Bolingbroke ist jetzt wenig mehr als ein glänzender Name, und alle Schönheiten seines unvergleichlichen Styles vermochten nicht, seine Philosophie vor Vergessenheit zu schützen. Shaftesbury nimmt noch eine gewisse Stelle als einer der wenigen Schüler des Idealismus ein, die dem Einfluß Locke's widerstanden; aber seine Bedeutsamkeit ist rein geschichtlich. Der Schatten des Grabes ruht über ihnen Allen, ein tiefes ununterbrochenes Schweigen, die Kälte des Todes umgiebt sie. Sie haben lange aufgehört, irgend ein Interesse zu wecken, oder Untersuchungen anzuregen, oder dem Geiste England's neuen Antrieb mitzutheilen. Dies ist ohne Zweifel an sich sehr merkwürdig, aber um so mehr, wenn wir es dem gegenüber stellen, was in römisch-katholischen Ländern vorging. Voltaire und Rousseau gelang es nicht blos, ihren Platz zu behaupten, sondern sie fanden keinen Gegner, den die wildeste Schwärmerei hätte auf gleiche Linie mit ihnen stellen können. Ihre Werke fanden nicht eine einzige Widerlegung, ich möchte beinahe sagen, nicht ein einziges Argument, oder eine Kritik, die mit irgend welcher Autorität bis in unsere Tage sich erhalten hat. Diderot, Raynal und verschiedene andere Mitglieder der Partei haben eine Stelle in der französischen Literatur eingenommen, die wahrscheinlich dauernd, und gewiß weit höher ist, als die, welche einer ihrer Gegner erlangt hat.

Der von Lecky konstatirten Thatsache ist es nun überaus leicht, die richtige Erklärung hinzuzufügen. Schon er selbst weist instinktiv darauf hin, wenn er den Unterschied zwischen dem protestantischen England und dem katholischen Frankreich betont. Es ist einfach die Fortwirkung der englischen Reformation, der der Deismus als solcher unterlag. Seine vornehme Skepsis hatte nur in den Kreisen der Bessersituirten und Höhergebildeten Anklang zu finden vermocht. An seiner Stelle werden wir bald den Methodismus die Gemüther

der Mühseligen und Beladenen, und damit das Herz des Volkes ergreifen sehen. Die einseitige Verstandesrichtung, die der innern Macht des religiösen Impulses nicht gerecht werden konnte, erlag sodann völlig, als die französische Revolution alle Tiefen des Gemüthslebens aufrüttelte. Hat sich der viel gereiftere deutsche Nationalismus der Stürme der Revolution nicht zu erwehren vermocht, wie viel weniger war der vorschnelle Deismus dazu im Stande.

Gehört somit der englische Deismus als historische Erscheinung der Vergangenheit an, so haben jedoch die richtigen Ideen, die er zuerst siegreich vertrat, in seinem Heimathlande wie in der ganzen gebildeten Welt die einmal gewonnene Führerschaft nicht wieder verloren. Seine bleibenden menschheitlichen Errungenschaften sind die Toleranz des modernen Staatsbegriffs und die natürliche Religion in dem höhern Sinn, der, alle Besonderheiten der Konfessionen zurückstellend, in dem Evangelium Jesu die Religion wiederfindet, auf die das menschliche Herz von Natur angelegt ist. Dies der ideale Hintergrund jener „Philosophie", die das kennzeichnende Merkmal des 18. Jahrhunderts zu werden und zu bleiben bestimmt war.

Diese religiöse Vertiefung des deistischen Kritizismus hat sich besonders in Deutschland vollzogen. In den außerkirchlichen Nachwirkungen des Pietismus fällt die merkwürdige Kreuzung mit den Grundgedanken des edlern Deismus immer wieder in's Auge. Eine der schönsten Ausführungen der Lange'schen Geschichte des Materialismus ist dem Nachweise gewidmet, wie es gekommen, daß der englische Materialismus der Hobbes'schen Schule in Deutschland der sittlichen Thatkraft der pietistischen Periode erlag. Ganz das Gegentheil aber war nach ihm mit dem Deismus der Fall. In warmen Worten hebt Lange speziell den Einfluß Shaftesbury's auf Deutschland hervor, „der mit der abstrakten Verständigkeit der Weltanschauung eine dichterische Kraft der Phantasie und eine Liebe zum Ideal verband, durch welche dem Verstandesmäßigen die Wage gehalten wurde." Die auf Leibniz weiterbauende Lehre von der Vollkommenheit der Welt entnahm zwar von Leibniz den Text, von Shaftesbury aber die Interpretation. Sogar die praktischen Errungenschaften der Kant'schen Philosophie für den Frieden von Herz und Verstand findet Lange von Shaftesbury vorweggenommen. Noch Schiller's Jugendhymnus auf die Schönheit des Alls läßt sich auf Shaftesbury'sche Ideen zurückführen.

§. 12.
Die Nachwirkungen der pietistischen Epoche auf die allgemeine deutsche Kulturentwicklung.

Um den religiösen Ausgangspunkt der Spener'schen Epoche richtig zu würdigen, mußten wir umgekehrt verfahren wie bei der Würdigung der Reformation. Dort waren zunächst die verschiedenen Faktoren, aus deren Zusammenwirken die Umgestaltung des gesammten Kulturlebens hervorging, in's Klare

zu stellen. Dann erst konnte der aus der allgemeinen Gährung resultirende Niederschlag der Konfessionskirchen in seiner Eigenthümlichkeit heraustreten. Beim Pietismus aber galt es in erster Reihe den religiösen Umschwung als solchen in's Auge zu fassen, um sodann sowohl die begleitenden Umstände wie die nachfolgenden Einwirkungen von diesem Mittelpunkt aus in's rechte Licht treten zu lassen. Bei der Reformation laufen gewissermaßen eine Reihe convergirender Linien in einen Zielpunkt zusammen. Der Pietismus dagegen erscheint vielmehr als der gemeinsame Anfangspunkt, von dem eine Reihe divergirender Linien ausgehen.

Wohl hat, ebenso wie die Konfessionskirchen des 16. Jahrhunderts sich mit der Gesammtbewegung der Reformation zu identifiziren bemüht waren, auch die pietistische Tendenz sich bald als Selbstzweck gesetzt. Aber die Zeit als solche war inzwischen eine ganz andere geworden, und darum mußten die Folgen der zweiten Reformation sich auch auf ganz andere Gebiete erstrecken, als die der ersten. Hatten wir es schon bei der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorheben müssen, daß ihr weiterer Verlauf ein ganz andrer war, als es in der Absicht ihrer ersten Urheber gelegen hatte, so muß hinzugefügt werden, daß dieser spätere Umschwung in erster Reihe durch den Pietismus hervorgebracht wurde. Selbst eine ausschließlich religiöse und eine ausschließlich private Tendenz, ist er es trotzdem gewesen, der mehr als irgend etwas andres den Uebergang der christlichen Ideen in religiös-sittliche, in politische und andere gesellschaftliche Formeln zu vermitteln gehabt hat.

Wie klar aber auch die hier der Geschichtsforschung gestellte Aufgabe an und für sich ist, so wenig ist noch für ihre Erfüllung gethan. Der innere Entwicklungsprozeß der Periode, in welcher das deutsche Volk nach seinem tiefen Verfall im dreißigjährigen Kriege und den Raubkriegen Ludwig's XIV. sich zuerst wieder aufzuraffen begann, gehört zu den am wenigsten allseitig erforschten Perioden der deutschen Geschichte. Es ist eine bezeichnende Klage eines so befugten Historikers, wie des Verfassers der Geschichte des Materialismus, in der Geschichte des deutschen Geisteslebens scheine die Zeit von etwa 1680 bis 1740 noch besonders viele und große Lücken zu haben. Die Ursache dieses Uebelstandes ist auch nicht weit zu suchen. Wohl besitzen wir tüchtige kirchen- und kulturgeschichtliche Werke auch über diese Periode genug; aber die divergirenden Wege, welche die Theologie und die übrigen Wissenschaften einschlugen, haben neben zahlreichen andern beiderseitigen Mißgriffen auch die Folge gehabt, daß Kirchen- und Kulturgeschichte neben einander hergingen, ohne sich zu berücksichtigen oder gar sich zu befruchten. Da wird uns denn in Darstellungen der Geschichte des christlichen Lebens ein mehr als reiches Verzeichniß aller möglichen sonderbaren Heiligen gegeben; wie es aber mit dem wirklich christlichen Leben, d. h. dem Gesammtkulturzustande der Gemeinden aussah, liegt außerhalb des Horizontes ihrer Verfasser. Umgekehrt ist die

landläufige Darstellung der Weltgeschichte bereits soweit gekommen, die Epoche des Siegers von Fehrbellin zeichnen zu wollen, ohne auch nur eine Erwähnung Spener's für nöthig zu halten. Die Nichtachtung des religiösen Faktors der deutschen Volksentwicklung muß wohl bis zu einem erschreckenden Grade gestiegen sein, wenn sie selbst einen Mann, der in der Geschichte der Theologie unsers Jahrhunderts dadurch bekannt ist, daß er die Straußischen Negationen sofort zu überbieten versuchte, zu der drastischen Klage veranlaßte: „Die ausschließlich belletristische Bildung der Deutschen, die auf die Zusammenhäufung der minutiösesten und bedeutungslosesten Details aus dem Goethe-Schiller'schen Leben und Kreise zu Bibliotheken stolz ist, hat von der Spener-Zinzendorf-Semlerischen Wirksamkeit nicht die geringste Erinnerung mehr, und doch verdankt sie dem Sturm, welchen diese Männer hervorriefen, noch einzig die paar schwachen Wellen, auf denen sie sich in der Illusion eines außerordentlichen Fortschritts wiegt." So Bruno Bauer.*)

Wo noch so viel im Einzelnen nachgeholt werden muß, kann eine kursorische Darstellung des gesammten Entwicklungsganges nichts andres thun, als auf die klaffende Lücke hinweisen und die wichtigsten allgemeinen Gesichtspunkte, die sich bei dem Vergleich des Früher und Später aufdrängen, herausheben.

Schon auf den ersten Blick muß es auffallen, wie groß der Unterschied in allen Verhältnissen ist, den die wenigen Dezennien der pietistischen Bewegung hervorriefen. An den Leitern der Bewegung lag es am wenigsten, daß sich ihre Nachwirkung in wahrhaft konzentrischen Kreisen bis auf Gebiete erstreckte, die mit dem ursprünglichen Ausgangspunkte gar wenig zu thun hatten. Der Pietismus als solcher war dazu schlechterdings nicht veranlagt. Wenn sogar der gewaltige Strom der ersten Reformation in ihrer zweiten Generation in das enge Bett einer neuen Scholastik eingezwängt wurde, so war dasselbe bei dem Pietismus in einem noch viel höhern Grade der Fall. Ebenso mattherzig wie hochmüthig, ebenso phrasenreich wie thatenarm hat die zweite Generation des Pietismus sich in ihre eigene Weltflucht zurückgezogen und jeder Einwirkung auf das große Allgemeine entsagt, damit aber auch einen Zinzendorf nicht minder zurückgestoßen wie einen Semler und Nicolai. Aber es war dies kaum noch von großer Bedeutung. Denn die Einwirkung der ersten Generation hatte vollauf hingereicht, um „ein Neues zu pflügen". Mochte darum auch der Pietismus im engern Sinne ganz ebenso verknöchern wie die von ihm bekämpfte Orthodoxie, es waren doch durch seine Säeleute auf allerlei Acker Saatkörner gestreut.

Verfolgen wir zunächst seine Resultate auf kirchlichem und religiösem Gebiet, um dann die übrigen von ihm ausgegangenen Anschauungen wenigstens

---

*) Bruno Bauer: Einfluß des englischen Quäkerthums auf die deutsche Kultur. 1878.

in ihren Hauptzügen zu überschauen! Die kirchliche Basis, die Spener selbst nie verleugnet hatte, mußte schließlich sogar von den unbefangenern Gegnern anerkannt werden. Damit war aber alsbald eine Einwirkung auf sie selber gegeben, der sie auf die Länge sich nicht zu entziehen vermochten. Trotz aller Polemik der „Unschuldigen Nachrichten" zeigt sich Löscher's Orthodoxie schon wesentlich vertieft und geläutert. In Jena, wo bereits die synkretistischen Streitigkeiten mildere Beurtheilung gefunden, suchte die Buddeus'sche Schule mit Johann Gerhard's wissenschaftlichem Ernst den praktischen Sinn von Spener zu paaren. In Tübingen wußten Weißmann und Cotta den Boden zu ebnen, auf dem später Bengel ein wohnliches Haus baute. Denn mehr als alle seine Vorläufer ist er es, der Orthodoxie und Pietismus in einer Weise zu einen verstand, daß die Früchte dieses Bundes sogar die rationalistische Generation überdauerten. In der Theosophie seines Geistesgenossen Oetinger fand sogar auch die mystische Seite des Pietismus eine innerkirchliche Heimath.

Durch eine solche Fortbildung der Reformation, wie der kirchliche Pietismus sie anstrebte, wurde jedoch noch in viel umfassenderer Art, als es in den theologischen Schulen bemerkbar ist, eine gewaltige Kräftigung des gesammten deutschen Protestantismus zu Wege gebracht. Auch wenn wir die auf die englische und griechische Kirche von dem Pietismus direkt und indirekt ausgeübten Einflüsse hier außer Betracht lassen, so darf doch seine Stellung zum Papalkatholizismus nicht übersehen werden. Da ist nun vor Allem beachtenswerth, daß, während alle andern Richtungen, die konfessionalistischen so gut wie die synkretistischen und remonstrantischen, zahlreiche Konvertiten aufzuweisen hatten, der wirkliche Pietismus zu keiner Zeit auch nur Einzelne auf den Weg nach Rom geführt hat. Erst in unserm Jahrhundert, nachdem der Pietismus sich zur Orthodoxie zurückgebildet hatte, war auch der weitere Sprung leicht. In dem alten Pietismus erscheint dagegen das Grundprinzip der Reformation, die Selbständigkeit der persönlichen Gewissensüberzeugung, in einer Weise verstärkt, die jede Unterordnung unter die päpstliche Autorität ausschloß. Ja der einzige Fall, wo ein fürstlicher Konvertit seinen Schritt bereute und sich zum Evangelium zurückwandte, muß auf den persönlichen Einfluß August Hermann Francke's zurückgeführt werden. Der mächtige Eindruck, den er in seiner Disputation mit den Gegnern auf den bereits konvertirten Herzog Moritz Wilhelm von Sachsen-Zeitz machte, spiegelt sich bereits in den Berichten der Zeitgenossen. Noch charakteristischer beinahe ist es, mit welcher Vorliebe die Führer der spätern rationalistischen Denkweise, die Fritzsche, Krug, Soldan, einer wie der andere Francke's Verdienst als Vorkämpfer des Protestantismus in's Licht gestellt haben.

Diese neue Kräftigung der protestantischen Grundideen bewährte sich weiter aber auch in der allseitigen Erforschung der Reformation. Ohne an die Ursache zu denken, die dieser Erscheinung zu Grunde liegt, hat

einer der gründlichsten Kenner des Briefschatzes der Reformatoren auf die merkwürdige Veränderung hingewiesen, die sich auch hier im Vergleich mit der frühern Zeit herausstellt. In Karl Krafft's „Briefe und Dokumente aus der Zeit der Reformation" bringt schon die Einleitung (S. IX. X.) die bezeichnende Uebersicht: „Die Zeiten des theologischen Haders ließen es nicht zu einer Sammlung der Briefe der Väter der Reformation kommen . . Das 17. Jahrhundert hat wenig nennenswerthe Arbeiten aufzuweisen . . Erst gegen das Ende des 17. und zu Anfang des 18. Jahrhunderts trat eine neue Anregung hervor." Daß auch diese Anregung mit der allseitigen Nachwirkung des Pietismus zusammenhängt, ist klar. Der denkwürdigste Umstand liegt aber darin, daß die verschiedenen theologischen Schulen förmlich in der Erschließung der vergrabenen Schätze der Reformationszeit wetteiferten. Mit überlegener Sachkenntniß und warmer Begeisterung trat Spener's Freund Seckendorff für das in der Aera Ludwig's XIV. grade von den tonangebenden Schriftstellern verlästerte Werk Luther's ein. Neben ihm begannen ein Löscher so gut wie ein von der Hardt — die Vertreter der niedergehenden Orthodoxie und des keimenden Rationalismus — ihre umfassenden Sammlungen. Was Sagittarius angebahnt, fand in Buddeus' Schule seine Fortführung. Noch der gelehrte Wolfenbütteler Salig zeigt sich von der gleichen Strömung getragen, die in der prächtigen Walch'schen Ausgabe von Luther's Werken einen würdigen Abschluß fand. Fast denkwürdiger noch erscheint es, daß dieselbe Kräftigung des protestantischen Bewußtseins auch auf reformirtem Boden in der gleichen Periode sich kundgab. Zumal in der Schweiz wandten die Hottinger, Füßli, Ruchat mit nicht geringerm Eifer und Erfolge der reformationsgeschichtlichen Forschung sich zu. Alle diese gelehrten Untersuchungen aber erscheinen noch geringfügig gegenüber der Erweiterung des geschichtlichen Sinnes als solchen. Gottfried Arnold's Kirchen- und Ketzerhistorien sind um nichts weniger epochemachend geworden wie die Magdeburger Zenturien. Daß der von ihm vertretene Standpunkt mit der Zeit ebenfalls über ihn selber hinausführte, hat gute Gründe. Aber abgesehen von seiner Nachwirkung auf die wissenschaftliche Forschung hat Arnold's Buch in der That eine wirklich unermeßliche Bedeutung für die eigne Zeit. Thomasius' bewunderndes Urtheil spricht nur das aus, was Unzählige mit ihm gefühlt. Was den gläubigen Theologen der Gegenwart, die längst darüber hinaus sind, sich von einem Arnold belehren zu lassen, entgangen, hat Biedermann's „Deutschland im 18. Jahrhundert" in quellenmäßiger Weise geschildert. In warmen Worten weist auch F. A. Lange auf den kulturgeschichtlichen Werth eines Werkes, seit welchem die Anerkennung des Rechtes der unterlegenen Personen und Parteien in der Geschichte eine mächtige Stütze der Denkfreiheit wurde. „Während Hobbes dem Fürsten das Recht zusprach, einen allgemeinen Aberglauben durch ein Machtgebot zur Religion zu erheben, während Voltaire den Glauben an Gott erhalten

wollte, damit die Bauern ihren Pacht bezahlen und ihren Gebietern gehorchen, beginnt man hier mit der Bemerkung, daß die Wahrheit bei den Verfolgten, Unterdrückten und Verläumdeten wohne."

Erweist sich die Spener-Francke'sche Anregung schon in diesen Beziehungen als Wiederaufnahme und Neukräftigung der Reformation, so entspricht dem noch mehr der gemeinsame religiöse Ausgangspunkt, in der das eine wie das andre Mal gleich sehr bemerkbaren Rückkehr von den „Aufsätzen" der Priester und Schriftgelehrten zu dem Evangelium als solchem. Denn auch der Pietismus kehrt, und fast noch bewußter als die erste Phase der Reformation, mit Vorliebe zum geschichtlichen Lebensbilde Jesu zurück. Es ist eine außerordentlich reiche Literatur, die der Erbauungsschriften der pietistischen Zeit, welche ihre Andacht unmittelbar auf das Leben des Herrn konzentriren. Noch das dürftige Stoppelfeld, das spätern Geschlechtern von einem solch reichen Erndtegefilde übrig bleibt, reißt unwillkürlich zur Bewunderung hin. Schon die Menge neuer Evangelienharmonien, die von dem letzten Dezennium des 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts erscheinen, und die Osiander'sche Harmonistik allmälig verdrängen, hat etwas Erstaunliches. August Hermann Francke hat selber die Harmonia evangeliorum des gelehrten anglikanischen Bischofs Usserius übertragen lassen und mit einer Vorrede begleitet (1699). Die von dem frommen Arminianer Clericus (1700) herausgegebene Harmonie fand gleichfalls in den pietistischen Kreisen, die dem calvinischen Dogmatismus ebenso gram waren wie dem lutherischen, zahlreiche Leser. Der Freiherr von Canstein, der die bessere Ausgabe der Bibel zu seiner Lebensaufgabe und damit zuerst zur Volkssache gemacht, hat ebenfalls eine Harmonie und Auslegung der vier Evangelien geschrieben (1718). Auch Johann Heermann begegnet uns auf demselben Gebiete. Es schließen die berühmten Namen eines Petersen, Bengel, Roos sich ebenso an wie eine Menge verschollener Harmonisten (Serpilius 1710, Tranquillus 1720, Sandhagen 1724, Rus 1727, Strubberg 1735, Hauber 1737, Rheden 1744 u. v. a.).

Ebenso wenig ist ferner der eigentlich asketischen Literatur zu vergessen, die der Persönlichkeit Jesu selber sich ausschließlich zuwandte. Auch hier ein in vielen Verzweigungen verlaufender Fluß von Bynäus' Gekreuzigtem Christus (1688) und Weihenmeiher's Predigten über die Bergpredigt (1702) bis zu dem heilwärtigen Leiden und Sterben Christi (Nürnberg 1735), West's Schrift über die Auferstehung (1748), Ungebauer's Jesus der wahre Messias (1754), Walch's Abhandlung von der Herrlichkeit Jesu Christi (1755) u. s. w.

Neben den Harmonien und erbaulichen Betrachtungen heben endlich bereits eine Reihe von Ansätzen zu einer einheitlichen zusammenfassenden Darstellung des Lebens Jesu sich ab. Von Hoffmann's evangelischem Geschichtskalender Jesu Christi (1698), bis zu der von Georg Walch (1743) bevorworteten Historie von Jesu Christo, Baumgarten's Behandlung der Leidensgeschichte

(1757), und dem alsbald wieder ein Jahr darauf erschienenen anonymen Leben Jesu Christi (1758) führt eine fortlaufende Linie, an die sich die von Klopstock und Lessing gegebene Anregung unmittelbar anschließen konnte.

Neben dem Umfang ist aber auch der eigenthümliche Gesammtcharakter dieser ganzen Literatur kaum hoch genug zu veranschlagen. Statt der dogmatischen Zänkereien über die Christologie hat die neue Zeitwende sich ersichtlich die bewußte Aufgabe gestellt, die lebendige Persönlichkeit des Herrn zu erfassen. Noch ist es allerdings fast ausschließlich die Passion und der Tod Jesu, dem die fromme Andacht sich zuwendet. Von einer wirklich umfassenden Würdigung seines Wirkens und Schaffens ist noch selten die Rede. Aber grade von dem Kreuze des Herrn aus fiel der prinzipielle Unterschied seiner Grundgedanken von dem herrschenden Kirchenthum am grellsten in's Auge. Daneben aber mußte die fortgesetzte ernste Beschäftigung mit den Quellen des Lebens Jesu auch für die kritischen Vorfragen den Blick schärfen. Bengel's textkritische Forschungen sind der unzweideutige Beleg dafür, wie bald eine gewissenhafte Untersuchung der Quellen über die bisherige ungeschichtliche Bibelauffassung hinausgedrängt wurde. So mußte denn die durch das gleichzeitige Aufblühen der gesammten Alterthumswissenschaft geförderte Bibelforschung unausweichlich zu den von dem anfänglichen pietistischen Ausgangspunkte sehr verschiedenen Ergebnissen führen, denen wir in der zweiten Hälfte des gleichen Jahrhunderts begegnen.

Wie im Leben Jesu und der Kirchengeschichte, so hat aber überhaupt in jeder einzelnen der Theologie obliegenden Aufgabe der Pietismus neue Gesichtspunkte geschaffen. Sogar die in der folgenden Generation erst erstehenden theologischen Disziplinen, wie Bibelkritik, biblische Theologie, Dogmengeschichte, führen sich in ihren ersten Anregungen auf diese allseitige Neubelebung der Gottesgelahrtheit zurück. Aber schon in der eignen Zeit ist zumal die Stellung des ältern Francke eine so hervorragende, daß sie in der That der der Reformatoren des 16. Jahrhunderts nichts nachgiebt. Der Briefwechsel der Hallenser umfaßt nicht minder alle gesellschaftlichen Kreise, als der briefliche Verkehr der Wittenberger, Züricher und Genfer. Wer das Tagebuch von Francke's Sohn über die süddeutsche Reise seines Vaters liest, sieht letztern fast aller Orten in einer Weise gefeiert, die beinahe an Abgötterei grenzt.

Der Gefahr der Selbstüberschätzung sind denn auch die Führer des Pietismus selten entgangen. Wie der Berner Samuel Lucius sich zu gut dafür hielt, auch einmal vor einem kleinern Publikum, gleich demjenigen womit sich seine Kollegen regelmäßig zu begnügen hatten, zu predigen, so ist besonders Halle eine Geburtsstätte des eigentlichen geistlichen Hochmuths geworden.

Eng hängt mit diesem Hochmuth, der den engen Kreis Gleichgesinnter mit dem Gottesreich identifizirt, die Unduldsamkeit und Verfolgungssucht gegen Andersdenkende zusammen. Die Verfolgung Wolff's ist nur ein Beispiel von

vielen. Mehr als einmal ist dasselbe Intriguenspiel hinter den Koulissen sogar gegen den alten Schirmvogt Thomasius versucht worden.

Nicht minder paart sich mit aller anerkennenswerthen Glaubenszuversicht doch zugleich eine weltlich kluge Berechnung, die die Parallele mit dem Orden Loyola's kaum abweisen läßt. Zumal die Entstehungsgeschichte des hallischen Waisenhauses trägt in Wirklichkeit einen ganz andern Charakter, als die populäre Erzählungsweise ihr beilegt.

So hat es denn schon in dem innerkirchlichen Pietismus nicht an schlimmen Ausgeburten gefehlt. Vor Allem dort, wo die Pflege der Frömmigkeit zur fürstlichen Liebhaberei, damit aber zugleich zum Modeprodukt und zum Mittel der Karrière geworden war. Auf demselben Gebiete der Erziehung, auf dem der ältere Francke und seine Freunde wahrhaft epochemachend gewirkt, sollte die waisenhäuslerische Methode im übelsten Sinn sprüchwörtlich werden. Ja sogar das mit Vorliebe gepflegte geistliche Lied, das durch Freylinghausen und seine Nachfolger einen wirklich schönen Aufschwung erlebt hatte, verfiel bald in eine stets geschmacklosere Tändelei.

Noch viel schlimmer steht es jedoch mit der Nachwirkung jener separatistischen Bildungen, die wir überall im Hintergrunde der pietistischen Kämpfe wahrnehmen. Wie im Bauernkrieg und Wiedertäuferaufstand kommt es auch jetzt wieder zu einem wirren, ja wüsten Aufschäumen der chaotischen Gährung. Und merkwürdig, wie auch diesmal die Schwärmerei einerseits in Freigeisterei, andrerseits in Libertinismus umschlug. Hüben ein Dippel, der vom ängstlichen Pietisten zum Christianus Democritus wurde, und der über ihn noch hinausgehende Edelmann, der die Freundschaft Zinzendorf's und der Inspirirten mit der Schule der Deisten vertauschte. Drüben aber die Engelsbrüderschaften und philadelphischen Societäten, die in schrecklich karnalistische Rotten ausarteten. Im hohen Norden die Bordelumer, in Westfalen die Buttlar'sche, im Rheinland die Ronsdorfer, in der Schweiz die Brüggler und Antonianer Rotte — sie bieten wohl insgesammt den widerwärtigsten Beleg für die alte Erfahrung von dem Umschlag widernatürlicher Askese in raffinirteste Wollust. Nicht einmal in den übelsten Mißdeutungen der Reformation hat der Antinomismus und Libertinismus gefährlichere Giftblüthen getrieben. Ursachen genug, um den Pietismus als solchen schließlich ähnlich im Volksbewußtsein zu diskreditiren, wie es im Jahrhundert vorher dem Puritanismus in England gegangen war. Der in der englischen Literatur der Stuart'schen Restaurationszeit grell hervortretende Rückschlag gegen die puritanische Ueberspannung hat ein merkwürdiges Nachspiel in dem Widerwillen, mit dem sich die Mitte des 18. Jahrhunderts in Deutschland von dem Pietismus abwendet.

Aber alle diese traurigen Sumpfpflanzen, die ja niemals dort ausbleiben, wo ein durch äußere Gewalt abgeleiteter Theil des den Alpenfirnen entstammenden Stromes sich in stagnirenden Morästen verliert, kommen für die leben=

bringende Wirkung des Stromes doch erst zu allerletzt in Betracht. Nur um so schöner heben die Stätten sich ab, wo der Gedanke des echten Philadelphia von edlen Herzen gepflegt wurde. Es gilt dies zumal von jenen fürstlichen Geschlechtern, welche wie die Wied, Isenburg-Büdingen und Berleburg den aller Orten um ihres Glaubens willen Verfolgten eine Pilgerruhe zu bieten versuchten, die gewöhnlich bald zum blühenden Gemeinwesen ward. Vor allen Andern waren es die aus ihrer alten Heimath geflüchteten mährischen Brüder, die auf Graf Zinzendorf's Gütern ihr „Herrenhut" bauten, und damit zugleich des Grafen Jugendträumerei des Ordens vom Senfkorn in großartigster Weise zur Ausführung brachten. Die noch ein Menschenalter später von Zinzendorf versuchte neue Kirchenbildung, die in der altkatholischen Kirche Utrecht's ihr Vorbild gehabt hatte, und selbst wieder auf den Methodismus bedeutsam einwirkte, würde allein schon genügen, um die gewaltige Bedeutung des Pietismus für das kirchliche Leben im engern Sinne in's Licht treten zu lassen. Schon viel früher aber können wir seine Nachwirkungen auf dem außerkirchlichen Gebiete in den verschiedensten Gestaltungen verfolgen.

Merkwürdig, wie grade die bedeutendsten Persönlichkeiten und die am höchsten stehenden gesellschaftlichen Schichten am tiefsten von der Bewegung ergriffen wurden, die sich vor Allem an die Armen und Gedrückten gewandt hatte. Selbst wenn wir von jener frommen Mode, wie sie Semler's Jugendgeschichte vom Saalfelder Hofe plastisch geschildert, und von den philadelphischen Städtegründungen absehen, so erscheint die Einwirkung auf die höchsten Kreise trotzdem als eine sehr gewichtige. Bis weit über die Grenzen des deutschen Protestantismus hinaus läßt sich diese Einwirkung verfolgen. Man kann die für die Zeitgeschichte so äußerst belangreichen Briefe der Herzogin von Orleans (Elisabeth Charlotte) nicht zur Hand nehmen, ohne die große Verwandtschaft ihrer Anschauungen mit denen der Pietisten alsbald zu bemerken. Am Hofe Ludwig's XIV., in der Atmosphäre der Maintenon, von jesuitischen Spionen umringt, legt sie mit unnachahmlicher Naturwüchsigkeit den Maßstab der Bibel an alle Verhältnisse. In den russischen Hofkreisen ist seit Peter dem Großen derselbe Kontrast ernster Sitte zu dem herrschenden üppigen Weltleben durchaus keine Seltenheit. Was aber innerhalb des römischen und des griechischen Katholizismus doch nur eine Ausnahme sein konnte, war am brandenburgisch-preußischen Hofe die Regel. Der große Kurfürst ist in der deutschen Politik, was Spener in der deutschen Kirche. Seine Gemahlin Henriette, welche das Blut Coligny's und Wilhelm's von Oranien auf ihre Nachkommen vererbte, zählt zu den innigsten Liederdichtern der evangelischen Kirche. Friedrich III. hat schon als Kurfürst die Hand zu der Begründung der Universität Halle geboten. Seine Gemahlin Dorothea ist Spener's eifrigste Gönnerin. Die Widmung von Benthem's „Holländischer Kirchen-

und Schulenstaat" an ihn als Sohn seines Vaters weiß keinen höhern Wunsch, als daß die Union der getrennten Protestanten durch ihn zur That werden möge. Friedrich Wilhelm I., der rauhe, aber kernige Fürst, hat den Halle'schen Stiftungen zeitlebens ein ganz besonderes Interesse bethätigt. Gegenüber der alle Verhältnisse vergiftenden Nachahmung der Versailler Hofsitte kann man die Einwirkung der Spener-Francke'schen Ideale zumal auf den letztgenannten Fürsten vom kulturgeschichtlichen Standpunkte aus kaum hoch genug schätzen. Noch in seinem Verkehr mit dem jüngern Francke fällt das weitaus günstigere Licht auf die Fürsten. Dagegen hat August Gotthold Francke bei demselben Besuch in Wusterhausen bereits jenen unliebsamen Eindruck auf den damaligen Kronprinzen gemacht, der sogar aus seinem eigenen Tagebuche deutlich hervorgeht, und den Friedrich II. niemals vergaß.

Doch — dieser nachmalige Umschlag gehört erst in einen spätern Zusammenhang. Hier will vorerst weiterhin konstatirt werden, wie neben den Fürsten auch die Staatsmänner dieser Zeit den epochemachenden Einfluß des Pietismus verspüren. Die Kräftigung des protestantischen Bewußtseins kam vor Allem dem Staatsgedanken als solchem zu gut. Aber auch die Persönlichkeiten der Diplomaten selber wurden davon berührt. Unter den Staatsmännern dieser Tage ist uns der Freiherr v. Seckendorff schon als der Schriftsteller entgegengetreten, der den Entstellungen von Bossuet, Maimbourg, Varillas das noch heute unentbehrliche Quellenwerk über die Reformation entgegengestellt hat, wie es nur ein in die Archive eingeweihter Diplomat schreiben konnte. Aber auch den geistesklaren Begründer des Naturrechts dürfen wir hier nicht außer Acht lassen. Pufendorf ist der echte Repräsentant des vorwärtsdrängenden Protestantismus. Wie er in Hugo Grotius' Schule seine völkerrechtliche Ansicht gebildet, so hat er zunächst dem Staate Gustav Adolf's, dann aber der jugendlich aufstrebenden brandenburgisch-preußischen Monarchie die wichtigsten Dienste geleistet. In noch höherm Grade verlangt der verdienstvolle Jurist, dem wir schon als dem ersten glücklichen Bekämpfer der Hexenprozesse begegneten, auch in diesem Zusammenhange seine Stelle. Steht doch kaum ein zweiter Nichttheolog in so enger Beziehung zum Pietismus wie Christian Thomasius. Voller Hochachtung vor Spener und Francke, hat er durch seine eigene Uebersiedelung von Leipzig nach Halle zugleich den theologischen Kollegen die Wege gebahnt. Liegt seine größte Bedeutung auf dem Rechtsgebiete als solchem, so sind doch zahlreiche Schriften von ihm auch für die Kirchengeschichte von Werth. Er hat nicht blos ein neues Kirchenrecht auszubilden versucht, wodurch den unmäßigen Uebergriffen der Theologen begegnet werden sollte, sondern die angegriffenen Pietisten auch direkt gegen ihre Feinde vertheidigt. Um so charakteristischer ist dann andrerseits freilich auch der spätere Umschlag in seinem Urtheile. Noch Tholuck ist parteiisch genug, Thomasius' Weltsinn dafür verantwortlich zu machen, während doch

die zweite Generation des Pietismus nichts besser verstand, als die von der ersten Generation gewonnene Sympathie zu ersticken.

Ist schon Thomasius einer der Männer, die für alle folgenden Geschlechter Pfadfinder und Wegweiser bleiben, so trägt der in allen Gebieten des Wissens bewanderte Leibniz einen noch berühmtern Namen. Nicht nur daß sein von der natura naturans zu den einzelnen Monaden überspringendes System, durch seine Reaktion gegen Spinoza, eine Wendung in der Geschichte der Philosophie hervorrief, die bis zum Auftreten Kant's vorhalten konnte; nicht nur daß seine Unionsbestrebungen sogar nach einer gemeinsamen Grundlage für den römischen Stuhl wie für den Anglikanismus und Protestantismus umhersuchten; nicht nur daß seine im Dienste des Hannover'schen Hauses geübte diplomatische Kunst an den Höfen, wie in den gelehrten Kreisen die mannigfachsten Fäden anzuknüpfen verstand — auch auf die religiöse Entwicklung hat der Verfasser der Theodicee und der Freund der Kurfürstin Sophie Charlotte einen bedeutsamen Einfluß gewonnen. Friedrich Albert Lange hat Leibniz gradezu als den ersten Führer jener deutschen Reaktion gegen den englischen Materialismus gezeichnet, welche die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts charakterisirt. Der großartige schöne Gedanke der präſtabilirten Harmonie behält nach ihm auch dann seinen Werth, wenn man den Mangel seiner Beweisführung vollauf anerkennt. In allen Stellungen, die er bekleidete, gleich sehr hervorragend, hat Leibniz auch in der Folgezeit in den verschiedensten Kreisen seine Bewunderer gefunden. Aus seinen theologischen Vermittlungsversuchen hat die spätere Kontroversliteratur sogar eine Bekehrung zur alleinseligmachenden Kirche gemacht, mit denselben Argumenten, wodurch der gleiche Kunstgriff schon bei Hugo Grotius versucht worden war. Zweifellos aber hat man von der chaotischen Zeitwende, in welcher die Hugenottenverfolgung in Frankreich und die protestantische Thronfolge in England mit dem leidenschaftlichen Gezwist zwischen Jesuiten und Jansenisten, Orthodoxen und Pietisten sich paarten, so lange kein vollständiges Bild, als der eklektische Polyhistor nicht nach Verdienst anerkannt wird.

Die Leibniz'sche Philosophie als solche zu verfolgen, liegt ebenso sehr außerhalb unserer Aufgabe, wie die Umgestaltung, welche dieselbe dadurch erhielt, daß Christian Wolff ihre Goldbarren zur Tagesmünze umprägte. Dagegen darf das Verhältniß auch des Letzteren zum Pietismus schon deswegen in diesem Zusammenhange nicht außer Acht bleiben, weil es zu der von Thomasius eingenommenen Stellung ein so merkwürdiges Gegenstück bildet. Wolff's Streit mit den Halle'schen Pietisten, seine Vertreibung aus Halle durch einen Kabinetsbefehl Friedrich Wilhelm's I., welcher durch eine völlig unwahre Darstellung seiner Philosophie erschlichen worden war, ebenso aber auch umgekehrt der spätere Umschwung der Dinge noch während der Regierung desselben Königs, und Wolff's triumphirende Rückkehr nach

Halle auf Grund eines der ersten Erlasse Friedrich's des Großen — alle diese einzelnen Episoden zusammen bilden einen der wichtigsten Abschnitte in der Gesammtentwicklung des 18. Jahrhunderts. Aber auch von diesem äußerlich interessanten Verlauf der Dinge abgesehen, bildet die Philosophie Wolff's den Uebergang zwischen dem Pietismus und dem Rationalismus. Seine mathematische Methode sowohl, wie die Art, in der der Vernunftbeweis neben den Schriftbeweis gestellt wurde, haben der theologischen Aufklärung im höchsten Grade vorgearbeitet. Am bedeutsamsten aber erscheint uns heute die Energie, mit der Wolff und seine Schüler den Leibniz'schen Kampf gegen den Materialismus fortgeführt haben. Eine ganze Reihe von Gegenschriften gegen La Mettrie sind aus ihrem Kreise hervorgegangen. Noch die beiden Reimarus repräsentiren in erster Reihe diesen Leibniz-Wolff'schen Antimaterialismus.

Die Umgestaltung des ursprünglich freundlichen Verhältnisses von Männern wie Thomasius und Wolff zum Pietismus ist freilich ebenfalls überhaupt nur eine von vielen ähnlichen Erscheinungen. Der Pietismus hat das eigenthümliche Geschick gehabt, eine Menge von Bestrebungen angeregt und gefördert zu haben, die dann, mündig geworden, des mütterlichen Leitseils nicht mehr bedurften und sich auf eigene Füße stellten. Man kann die pietistische Periode deshalb (und es ist vielfach geschehen) eine Zeit der Auflösung und Zersetzung des Kirchenthums nennen. Man kann aber mit nicht mindern Recht die gewaltigste Kräftigung der allgemeinen Kulturentwicklung auf dieselbe Bewegung zurückführen.

Von der weittragendsten Bedeutung erwiesen sich vor Allem die der Dichtung und Kunst gegebenen Anregungen. Schon die ausschließlich religiöse Dichtung war in der pietistischen Periode selber eine andere geworden. Statt der objektiven Kirchenwahrheit suchte das geistliche Lied nunmehr in oberster Reihe das subjektive Gefühlsleben zum Ausdruck zu bringen. Damit aber war der Beginn einer religiös-sittlichen Poesie im allgemeinen, also auch im außerkirchlichen Sinne gegeben. Dieselbe beansprucht kulturgeschichtlich einen um so höhern Platz, da sie fast allein den Zusammenhang zwischen den verschiedenen Kreisen des Volkes vermittelte, während die übrigen Literaturprodukte nur den Bruch zwischen Gebildeten und Ungebildeten vermehrten. Aber die Umgestaltung der deutschen Literatur in Folge der pietistischen Aera geht weit über den Bereich der religiösen Dichtung hinaus. Vorher jene zweite schlesische Dichterschule der Lohenstein und Genossen, die mit ihrer schwülstigen Unnatur ein trauriges Abbild der nach dem 30 jährigen Kriege allerseits wuchernden Unkultur darstellte. Unter dem unmittelbaren Geleit der religiösen Bewegung die Vertiefung der Poesie durch die allgemein menschheitlichen Ideale der frommen Naturbetrachtung. Schon Brockes' „Irdisches Vergnügen in Gott" hat noch zahlreiche ähnlich teleologische Schilderungen der

einzelnen Theile des Weltganzen zur Seite. Daran aber reiht sich alsbald der mächtige Aufschwung, den die gesammte Poesie als solche unter den Nachwirkungen der religiösen Neukräftigung des Volksgeistes erfuhr. Gellert's Oden und Lieder haben an Einfluß auf Mit- und Nachwelt die Luther's und Paul Gerhard's fast noch überboten. Sie dokumentiren aber nicht blos die Durchdringung des ganzen Lebens mit religiösen Gesichtspunkten, sondern bekunden andrerseits ebensosehr die Emanzipation des religiösen Individuum's von der geistlichen Vormundschaft. In Haller's Naturpoesie werden wir das gleiche männliche Ringen nach selbständiger Beantwortung der höchsten Probleme statt des Nachbetens eines fertigen ausgemachten Systems noch viel schärfer ausgeprägt finden. Selbst Klopstock und seine Schule aber lassen den Anstoß der pietistischen Aera noch unschwer erkennen.

Was von der Poesie gilt, muß in noch höherm Grade von der Tonkunst gesagt werden. Es ist die Zeit des Pietismus, die dem Protestantismus seine gewaltigsten Tondichter gab. Wir dürfen an dieser Erscheinung um so weniger vorbeigehen, da es in hohem Grade noththut, daß auch die Geschichte der Tonkunst — ebenso wie die der Philosophie und Naturwissenschaft — mit der Entwicklung der religiösen Ideen in lebendigere Beziehung gesetzt wird. Grade in der pietistischen Periode hat man doppelten Anlaß zu dieser Bemerkung, da in ihr auf diesem Gebiete ein Umschwung gegen früher konstatirt werden muß, wie er nicht radikaler gedacht werden kann. Auf dem Gebiete der Kirchenmusik war bis dahin der Katholizismus außerordentlich im Vorsprunge gewesen. Die Periode der Neukräftigung des Katholizismus, die nicht blos den ersten Anprall der Reformation zurückwarf, sondern zugleich der bis in die Zeit Clemens' VII. vorherrschenden Verweltlichung der Kirche ein Ende machte, hatte überhaupt alle Seiten des menschlichen Lebens und Strebens in den Bereich der Kirche gezogen, während der Protestantismus im theologischen Schulgezänke verkam. Neben den gewaltigen Kirchenbauten, die dieser Zeit angehören, und die es wenigstens im Aufwand der Mittel den mittelalterlichen Domen gleich zu thun suchten, neben den blühenden Malerschulen in Italien und Spanien und nicht am wenigsten in Belgien, erstand in derselben Zeit jener gewaltige Musiker, an dem Goethe und Thibaut, Mendelssohn und Bunsen sich einer wie der andere erbauten, während erst Baini ihn dem modernen Katholizismus zugänglich machte. Aus der päpstlichen Kapelle gestoßen, war Palestrina nichts desto weniger ein treuer Sohn seiner Kirche geblieben, die durch ihn ihren Vorrang gegenüber dem Protestantismus dokumentirte.

Die Zeit Spener's und Francke's hat auch dies vollständig verändert. Die beiden Namen Bach und Händel lassen wohl mehr als alles Theologenwerk jener Tage die ganze Vollkraft evangelischen Glaubens erklingen. Beide sind warm begeisterte Protestanten gewesen. Bach's Familie ist mehr als ein

Jahrhundert vor seiner Geburt um ihres Glaubens willen aus Ungarn geflüchtet. Wie alle seine Vorfahren war auch Johann Sebastian von Herzen der Lutherkirche ergeben. Als Kantor in Leipzig lebte er ein einfaches Stillleben im Dienste der anbetenden Gemeinde. Der einzige Hochgestellte, der seine Größe vollauf anerkannte und ihn in ganz ungewöhnlicher Weise auszeichnete, war Friedrich der Große. Händel hat während seines italienischen Verbleibs die größten Verlockungen zur Konversion (die ihm noch viel mehr boten, als es ein Jahrhundert später bei Winckelmann der Fall war), abgewiesen. In dem England Wilhelm's III. wurde er der musikalische Sänger jenes religiösen Freiheitskrieges, auf dem die Größe der Nation beruht.

Die gesammte Komposition der beiden Heroen der Musik diente den höchsten Gedanken der Religion. Beide stehen durchaus in dem alten Glauben der Kirche, der jedoch zugleich durch den Pietismus gemäßigt, vergeistigt und gemüthlich vertieft ist. In Bach's Fugen und Chorälen leben die gleichen Gesichtspunkte, wie in seiner Matthäuspassion und in seiner Weihnachtsmesse. In den gewaltigsten Tönen predigt seine Musik das Drama auf Golgatha. Aehnlich wie Palestrina gegen Ende des 18. Jahrhunderts so gut wie verschollen, haben ihn Mozart, Beethoven, Mendelssohn wieder zum Lehrer der Nachwelt gemacht. Händel's Oratorien ihrerseits bieten förmlich eine Geschichte des Gottesreichs in der Welt. Den zahlreichen alttestamentlichen Stoffen — Joseph, Israel aus Egypten, Josua, Debora, Samson, Jephta, Saul, Salomo, Athalja, Belsazar, Esther, Judas Makkabäus — setzt sein Messias die Krone auf. Ueberall der gleiche Zug nach Freiheit, Erlösung, göttlichem Licht. Der Messias selbst der Welterretter und Weltüberwinder. Bis auf den heutigen Tag zehrt die englische Frömmigkeit in Freud und Leid von den ergreifenden Händel'schen Melodien. In Deutschland aber hat Gervinus ihm seine letzte Arbeit gewidmet, dadurch ähnlich wie vor ihm Thibaut die Umschmelzung der religiösen Ideen in die Welt der Töne bekundend.

Auch diese letztere, in unserer Zeit allgemein geltende Thatsache führt aber in ihren Anfängen in die Tage von Bach und Händel zurück. Eben mit diesem höchsten künstlerischen Ausdruck der religiösen Ideen war auch auf diesem Gebiete die allmälige Loslösung der selbständig gewordenen Kunst von dem Dienste der Kirche gegeben. Selbst von Bach's Chorälen hat Frommel bezeugt, geistlich dürfe man seine Musik wohl nennen, aber nicht im strengen Sinne kirchlich. Händel's Oratorien gar werden von dem gleichen künstlerisch geschulten Theologen mit der Rede des Paulus auf dem Areopag in Parallele gestellt, ihr allgemein religiöser, nicht mehr spezifisch kirchlicher Standpunkt betont.

Die gleiche Auswanderung der religiös-sittlichen Ideenwelt aus den Hallen der Kirche in die allgemeine Kulturentwicklung ist nun aber überhaupt die Signatur dieser Zeit. Was innerhalb der Kirche nicht zur rechten

Entfaltung kommen konnte, begann in allerlei außerkirchlichen Formen sich neu zu gestalten. Was von Naturrecht und Philosophie, Poesie und Tonkunst gilt, ist auch sonst durchweg der Fall. Nur mit einem einzelnen Wort sei noch des Beginns jener großartigen modernen Architektur gedacht, die, wie früher die Ideale der Kirche, so jetzt die Aufgaben des Staates zum Ausdruck zu bringen suchte und zumal in den Bauten Schlüter's und seiner Schule noch heute den Beschauer ergreift. Daneben verdanken wir abermals dem Geschichtschreiber des Materialismus das prächtige Bild der aufstrebenden deutschen Geistesströmung in ihrem Gegensatze zu dem englischen und französischen Materialismus. Ueberall findet er den idealen Zug wieder, der zwar erst um die Mitte des 18. Jahrhunderts deutlich hervortritt, dessen Anfänge aber schon in das Ende des 17. Jahrhunderts hinabreichen: dieses Ringen nach sittlicher Freiheit, geistigem Fortschritt und nationaler Selbständigkeit auf den verschiedensten Gebieten und in den verschiedensten Formen, bald hier bald da scheinbar isolirt auftauchend, endlich aber in eine allgemeine und tiefe Bewegung der Geister ausmündend. Zumal die armen Prediger und Lehrer dieser Zeit haben sowohl die Richtung auf das Gemeinnützige wie die auf das Schöne und Erhabene vorbereitet, welche nachmals das Erbe der Aufklärung wurde. Wichtiger aber als alle diese Einzelerscheinungen ist doch die Begründung des kräftigen Staatswesens selber, auf das die Vormachtsstellung des deutschen Protestantismus um die gleiche Zeitwende überging, in der Spener sich von Dresden nach Berlin wandte. Es ist das deutsche Nationalgefühl als solches, das in seinem mühsamen Emporringen von Stufe zu Stufe an diesem noch kleinen Staatswesen endlich seinen festesten Halt fand. Daß gleichzeitig damit sogar die deutsche Sprache selber aus ihrer Knechtsstellung im Siècle de Louis XIV. sich zu der gewaltigen Kraft emporschwang, die die neue Nationalliteratur schaffen konnte, hat auch sie wieder der gemeinsamen Anregung von Thomasius und Francke, von Leibniz und Wolff zu danken gehabt.

§. 13.

Die französischen Freidenker als Erben der kirchlichen Hinterlassenschaft Ludwig's XIV.

In der Umgestaltung des deutschen Protestantismus durch die pietistische Bewegung haben wir die fortwirkende Triebkraft der Reformation zu erkennen. Die Form der aus der Reformationsbewegung hervorgegangenen Kirchen mochte dadurch eine andere werden. Es waren darum doch die ursprünglichsten Tendenzen der Reformation des 16. Jahrhunderts, die sich wieder geregt hatten. Die Kraft echt religiöser Begeisterung ist selbst in den spätern Niederschlägen des neuen Gährungsprozesses ganz unverkennbar. Sogar diejenigen Figuren,

welche, wie die Dippel und Edelmann, von der positiven Erweckung sich zur negativen Kritik wandten, lassen (wie sehr auch von ihnen die alte Regel neu bestätigt wurde, daß das eine Extrem das andere hervorrufe) doch ihren Zusammenhang mit den von Spener ausgegangenen Impulsen niemals vergessen. In der nachfolgenden Generation werden wir den gleichen Zusammenhang noch deutlicher heraustreten sehen. Nicht blos die herrnhutische und methodistische Kirchengründung, sondern nicht minder auch der Vater des modernen Rationalismus, Johann Salomo Semler, ja sogar der Schöpfer der modernen Philosophie, Immanuel Kant, spinnen nur die Fäden weiter, welche der Pietismus von der ersten Reformation ererbt hatte.

Gleichzeitig mit dieser Weiterbildung des Protestantismus tritt jedoch innerhalb des Katholizismus eine völlige Zersetzung seiner gesammten Grundlage zu Tage. Konnten wir selbst noch in der Periode des Gallikanismus und Pietismus die Entwicklung beider Kirchen als eine im Wesentlichen parallele mit einem Blick überschauen, so ist dies von jetzt an nicht mehr gestattet. Seit jenen äußerlich glänzenden, innerlich tief elenden Tagen Ludwig's XIV., ja grade von der seitdem tonangebend gewordenen französischen Literatur aus, machte sich eine gradezu entgegengesetzte Tendenz als früher bemerklich. Vom Boden der Kirche als solcher ging sie freilich nicht aus. Was aus der französischen Kirche seit der gleichen Glanzperiode geworden, kann erst dann richtig gewürdigt werden, wenn wir den Ursachen der Revolution am Ende des 18. Jahrhunderts nachgehen. Die bereits seit den Anfängen desselben Jahrhunderts sich immer mehr in den Vordergrund drängende Richtung der Geister dagegen trug nichts weniger als kirchliche Züge. Wenn sie auch ihr wahres Gesicht nicht sofort unverhüllt zeigte, so läßt sich der antikirchliche, ja später gradeswegs antireligiöse Typus derselben doch für den, welchem der Schleier sich hebt, nicht verkennen. Die Freigeister und Philosophen, die Encyklopädisten und Materialisten haben sämmtlich ihre Ideale ganz anderswo als auf christlich-kirchlichem Boden.

Woher diese Erscheinung in dem Lande, in welchem eben die äußern und innern Gegner der „Kirche“ so völlig zu Boden geworfen waren? Es wäre Unrecht, die Ursachen blos in dem Nationalcharakter finden zu wollen. Derselbe hatte sich freilich seit Chlodwig und Karl dem Großen, seit Ludwig dem Heiligen und Philipp dem Schönen, seit Franz I. und Ludwig XIV. in beständiger Wechselwirkung mit der römischen Kurialpolitik ausgeprägt. In erster Reihe muß aber doch das Verhältniß der französischen Bewegung zu den vorhergegangenen Erscheinungen auf nichtfranzösischem Boden in's Klare gestellt werden. Denn wenn wir dabei auch von allem dem absehen, was die Geschichte der alten Religionen von den Religionsspöttern in Hellas und den lachenden Augurn in Rom in denselben Zeiten erzählt, in welchen die Staatsreligionen am unumschränktesten herrschten, so darf doch weder der italienische Humanismus, noch

der niederländische Freiheitssinn, noch der englische Deismus außer Betracht bleiben, wenn es sich um den Ursprung der französischen „Philosophie" handelt.

Die Verwandtschaft der letztern mit dem italienischen Pseudohumanismus ist uns schon früher entgegengetreten. Bereits im Laufe des 18. Jahrhunderts selber ist jedoch auf diesen Zusammenhang hingewiesen. Der von allen wissenschaftlichen Bestrebungen begeisterte, im schönsten Sinne freisinnige Henke stimmt darin völlig überein mit dem in aufrichtiger Frömmigkeit den Unglauben bekämpfenden Leß. Als tiefste Ursache sowohl des italienischen wie des französischen Unglaubens erkennt dieser die Verderbniß des römischen Kirchenthums, die Trennung von Moral und Religion, den falschen religiösen Eifer, den Gebrauch bürgerlicher Zwangsmittel gegen die Andersdenkenden. Jener aber hat, als auf den ersten Anlaß der Feindschaft schon des italienischen Humanismus gegen das Christenthum, auf den scharfen Gegensatz hingewiesen zwischen der reinen Luft der klassischen Literatur einerseits und der Verkommenheit der Kirche mit ihrer Vergiftung des sittlichen Ideals, wie mit ihrer Betrügerei und rohen Gewalt andrerseits.*) Ob solche Urtheile nicht etwas schwerer wiegen als die romantischen Parteischlagwörter des 19. Jahrhunderts? Macht man derartige Zustände sich aufrichtig klar, so kann das Ergebniß nicht nur keine Verwunderung erregen, sondern man muß gradezu sagen: nur dann, wenn es nicht so gekommen wäre, würde Anlaß zur Verwunderung sein.

Erinnern wir uns weiter aber auch daran, wie viel ähnliche Keime schon viel früher in Frankreich selbst ausgestreut worden waren! Es war im Grunde doch eine fortlaufende Linie, von Franz' I. politischer Abweisung der Reformation und Heinrich's IV. Abwägung des Werthes von Paris und einer Messe, bis zu Ludwig's XIV. „Glaubenseinheit". Es war ein großer und bleibender Einfluß, den die Rabelais und Montagne, die Bodin und Charron auf das ganze geistige Leben ihrer Nation ausgeübt haben.

Zu dieser allgemeinen Strömung in der Literatur gesellte sich die in hohem Grade verhängnißvolle Stellung der Kirche zur Bühne. Wenn die letztere auf schlimme Abwege gerieth, so fällt die Verantwortlichkeit dafür in nicht geringem Maße der Kirche zur Last. Die Ehen der Schauspieler wurden nicht eingesegnet. Dann klagte man über das unsittliche Leben derselben. Es wurde ihnen das ehrliche Begräbniß versagt. Dann wunderte man sich, wenn sie ihren unbarmherzigen klerikalen Gegnern wenigstens da, wo sie es konnten, etwas versetzten. Weder die Dramatiker noch die Romantiker ließen es denn auch an bittern Angriffen fehlen. Molière's Tartuffe hat zahlreiche Parallelen. Gehörte doch sogar Racine zu den Gegnern der höfischen Heuchelei. Von dem in Don Quixote's Fußstapfen wandelnden Gil Blas, oder dem Diable Boiteur noch gar nicht zu reden.

*) Henke: Allgemeine Geschichte der christlichen Kirche VI. S. 6 ff., 132 ff. Leß in Walch's Neueste Religionsgeschichte II. (1772) S. 3 ff.

Auch sonst fehlt es nicht an tieferliegenden Ursachen, welche die äußerlich herrschende Kirchenautorität innerlich untergruben. So darf doch darunter gewiß nicht die Taktik jenes Bischofs Huet vergessen werden, der den maßlosesten Skeptizismus als unumstößliches Resultat hingestellt hatte, um der an Allem zweifelnden und verzweifelnden Seele schließlich die übernatürliche Autorität der Kirche als einzigen Rettungsanker zu bieten. Denn es wurden doch mannigfach blos seine Vordersätze angenommen und die Schlußfolgerungen verworfen. In ganz ähnlicher Weise haben auch die immer neuen Kämpfe zwischen den Jesuiten und Jansenisten auf das heranwachsende Geschlecht ganz anders gewirkt, als beide Theile sich dachten: über ihrem gegenseitigen Kampfe wurde auch das, was Beide gemeinsam festhalten wollten, ebenfalls anrüchig.

Alle frühern Anlässe der Freigeisterei stehen jedoch noch zurück gegenüber dem Einfluß des Mannes, der mehr als irgend ein anderer den Ekel an einer Religion, die zu ihrem Schutze der Verfolgung aller Andersdenkenden bedurfte, zum Ausgangspunkt seines encyklopädischen Schaffens gemacht hat, Pierre Bayle. Nicht ohne Grund ist von ihm gesagt worden, obgleich er persönlich nichts weniger als ohne Religion gewesen sei, habe er doch seinem Witze die Religion unbedenklich geopfert. Man darf dabei nur nie vergessen, was damals in dem Lande des allerchristlichsten Königs Religion hieß. In durchaus zutreffender Weise ist dagegen die Bedeutung, welche Bayle's Wirksamkeit eignet, von Voltaire dahin bestimmt worden, es finde sich in allen Schriften Bayle's keine einzige Zeile, die einen öffentlichen Angriff gegen das Christenthum enthielte, aber auch keine, die nicht zum Zweifel anreize. Er ist nicht ungläubig, aber er macht ungläubig.

Eben diese konsequent skeptische Haltung machte ihn nun aber recht zum Repräsentanten des (durch die Regierungsmaximen Ludwig's XIV. geschaffenen) oppositionellen Zeitgeistes. War er doch persönlich nur zu sehr von denselben berührt worden. Das erste Dezennium der Regierung Ludwig's, das die Konversionsthätigkeit noch mit einschmeichelnder Süßigkeit statt mit roher Gewalt übte, hatte auch den jungen Studenten in Toulouse in diese Netze verstrickt. Er ist freilich nicht der einzige geblieben, der grade auf dem Wege über Rom schließlich zum Skeptizismus gelangt ist: Rousseau und Gibbon sind wirklich seinen Fußstapfen gefolgt, während bei Grotius, Leibniz, Lessing eine Zeit lang ein ähnliches Resultat möglich schien. Aber in den Tagen Bayle's mußte bei einer edel angelegten Natur die Reue um den verlornen Glauben um so rascher sich einstellen, je deutlicher es wurde, wo der schmale und wo der breite Weg war. Zum Protestantismus zurückgekehrt, wurde er bald als Professor an die reformirte Fakultät in Sedan berufen. Die Aufhebung derselben, die zu den vorbereitenden Maßregeln der Zurücknahme des Edikts von Nantes gehörte, führte ihn wie seinen Kollegen Jurieu ins Exil. In

Rotterdam fand er sich auf den Boden des freiesten Landes der damaligen Zeit versetzt, aber in der reformirten Kirche nicht die gleiche Freiheit für seine Ueberzeugung. Ein Jahr vor der Ankündigung seines Diktionnaire wurde er, nachdem bittere Streitigkeiten mit dem ihm vorher eng befreundeten Jurieu vorangegangen waren, seiner Stellung entsetzt. Die gezwungene Muße gab ihm dagegen die Möglichkeit, dieses Riesenwerk zu vollenden.

Daß Bayle auch in Holland nach wie vor die Angelegenheiten seines Heimathlandes mit dem regsten Interesse verfolgte, geht schon aus einer Reihe seiner kleinern Schriften hervor. Den letzten Anlaß zu seiner Absetzung bot der Verdacht, er sei der Verfasser des in Frankreich bitter verfolgten Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France. Zu dieser Schrift, wie zu mehreren andern, hat er sich nicht offen bekannt. Aber allein schon der zündende Mahnruf Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand legt sein Urtheil über die Errungenschaften dieses Monarchen offen genug dar: das furchtbare innere Elend unter all dem äußern Firniß, die sittliche Hohlheit der glänzenden Kultur sowohl wie der demonstrativen Hoffrömmigkeit. Eben so erhebt er sich grade gegenüber den Verfolgungsmaßregeln des ganz in dem Geleise Augustin's einhergehenden Monarchen zur glühend beredten Vertheidigung der Toleranz. Sein Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ Contrains les d'entrer ou traité de la tolérance universelle geißelt nicht nur den schändlichen Mißbrauch des Heilandswortes, den die Kirche Augustin's Jugendsünden verdankt, sondern ist auch in ihren positiven Aufstellungen der Folgezeit zum Führer geworden. Wie sehr bereits der abgesetzte Verbannte in dem Lande der Verfolgung gefürchtet wurde, zeigte das Vorgehen gegen seine Kritik von Maimbourg's histoire du calvinisme. Das Buch wurde grade wie Pascal's Provinzialbriefe von dem Henker verbrannt.

Den Zeitgenossen haben Bayle's Briefe über die Kometen zuerst die Augen über einen weit verbreiteten Aberglauben geöffnet, gegen den er selbst nur erst pseudonym auftreten konnte. Einen wo möglich noch größern Einfluß übten die von ihm als die erste Zeitschrift dieser Art begründeten nouvelles de la république des lettres, das Vorbild für Thomasius so gut wie für die englischen Deisten. Aber von dem Sehwinkel der Nachwelt aus betrachtet, treten doch alle seine andern Leistungen weit in den Hintergrund gegen das eine Diktionnaire, bei dem man kaum begreift, wie ein einzelner Mensch einer solchen Arbeit gewachsen war. Es hatte guten Grund, daß dieses Buch die öffentliche Meinung ganzer Generationen beherrscht hat, daß es bis in die Gegenwart hinein seinen Einfluß ausübt, während sogar die geistreichen Werke der englischen Deisten völlig verschollen sind. Noch heute bleiben Bayle's literarische Noten in der That eine selten vergeblich aufgesuchte Fundgrube. Als eines einzelnen Beispiels sei nur seiner werthvollen Beiträge zur Würdigung

Hadrian's VI. gedacht. In allen Zeiten und Theilen der Literatur scheint er gleich sehr zu Hause. Und überall legt er seine ebenso feine, wie scharfe Kritik an.

Manche der Artikel des Diktionnaire sind gradezu sprüchwörtlich geworden. So der Artikel Pyrrhonismus mit dem berühmten Gespräch der zwei Aebte. In ihren Aeußerungen über die Trinitätslehre, die Erbsünde, die übrigen kirchlichen Dogmen bricht überall die gleiche Ironie durch. Den Schluß aber bildet der Hinweis auf die übernatürliche Autorität des Christenthums, der gradezu an Pomponnatius erinnert. Fast noch berühmter ist der Artikel David geworden. Der ursprüngliche Text, auf den sich die gesammte neuere Auffassung von David's Charakter zurückführt, ist freilich in den spätern Ausgaben bedeutend gemildert. Dafür schließt er denn aber mit dem gradezu vernichtenden Hinweis auf die Schlüsse, die Jedermann aus den Berichten über David's Leben ziehen würde, wenn er Thukydides oder Livius vor sich hätte. Bei der Bibel sei es aber natürlich etwas ganz Andres. — Es braucht keiner Erklärung, warum solche, wie die Faust auf das Auge passenden, Reservationen für das jüngere Geschlecht nicht mehr zogen. Es zog statt dessen die Konsequenz seiner Kritik. Bayle's Diktionnaire wurde die hohe Schule aller spätern Skepsis.

Aber nicht blos als der geistvollste Vertreter grade der Art von Skeptizismus, zu der die von Ludwig XIV. betriebene „Frömmigkeit" die edlern Geister hinführen mußte, kommt Bayle für uns in Betracht. Denn keinesfalls hätte er die umfassende Gelehrsamkeit und den weiten Horizont, die ihm auch die Gegner nicht absprechen können, gewonnen, wenn er in seinem Heimathlande geblieben wäre. Diesen größten Gewinn seines Exils verdankte er vielmehr dem Boden, in den er verpflanzt wurde. Auch der Kulturhistoriker möchte schwerlich die Bedeutung für die allgemeine europäische Entwicklung hoch genug veranschlagen können, welche sogar noch während des Uebergangs vom 17. ins 18. Jahrhundert den Niederlanden zukommt. Der Kirchenhistoriker aber sieht sich noch weit mehr zu der gleichen Beobachtung veranlaßt. Haben wir die Generalstaaten bereits als das Asyl von Descartes und das Geburtsland Spinoza's, als den Boden der coccejanischen Reformation und die Heimath Balthasar Bekker's kennen gelernt; werden wir uns abermals bei der Konstituirung der altkatholischen Kirche des Erzbisthums Utrecht an dieselbe geistige Atmosphäre erinnern müssen, so darf am allerwenigsten der Einfluß gering angeschlagen werden, den das rege Leben und Streben in dem reich und mächtig gewordenen Lande auf einen so lernbegierigen Mann wie Bayle ausgeübt hat.

Zu dieser Einwirkung Holland's auf einen französischen Genius sollte sich nun aber bald der zwar nicht so intensive, dafür aber um so umfassendere Einfluß England's auf Frankreich gesellen. Denn nicht blos beginnt mit der Uebersiedlung Wilhelm's III. die Führerrolle Holland's auf England überzugehen, sondern es fanden auch, nachdem mit dem Tode Ludwig's XIV. die

langjährigen Kriege zwischen Frankreich und England zu einem zeitweiligen Abschlusse gekommen waren, die in England zur Geltung gelangten Anschauungen in der französischen Literatur das lauteste Echo. Die Berührung zwischen beiden Ländern, welche während der Regentschaft des Herzogs von Orleans eintrat, ist denn auch von den Kulturhistorikern längst in ihrer allseitigen Bedeutung erkannt worden, während die herkömmliche Kirchengeschichtschreibung nur für die Schattenseiten dieses Verhältnisses ein Auge gehabt hat. Suchen wir es daher um so mehr ins Klare zu stellen, worin die Bedeutung dieser Beziehungen für die religiöse Entwicklung gelegen ist. Die Namen Montesquieu und Voltaire weisen den Weg.

Montesquieu's berühmteste Schriften, zumal sein „Geist der Gesetze" (1748 zuerst erschienen, aber freilich in 18 Monaten in 22 Auflagen verbreitet!), gehören erst seiner spätern Lebenszeit, und zugleich einem Gebiete an, das uns direkt nicht berührt. Aber es ist bekannt genug, wie grade der Nachweis der Nothwendigkeit einer Volksvertretung, der die Hauptforderung dieser klassischen Schrift bildet, auf den von ihm in England gewonnenen Anschauungen beruht. Für unsern Gesichtspunkt sind es jedoch besonders die grade in die Zeit der Regentschaft fallenden lettres persanes (1721), die obenan in Betracht kommen. Die beiden Paris besuchenden Perser, welchen Montesquieu diese Briefe zuschreibt, haben ja nicht nur die politischen, sondern auch die kirchlichen Zustände ihrer Kritik unterzogen. Mit lebendigen Farben schildern sie den falschen Religionseifer, die Glaubensverfolgungen, die dogmatischen Streitigkeiten, die Intriguen der Priester, überhaupt die sittliche Fäulniß, welche die Hinterlassenschaft der Kirchenpolitik Ludwig's XIV. ausmacht. Der eigene Standpunkt, von dem die Verfasser ausgehen, ist einfach derjenige eines Deisten, welcher das Recht der Religion anerkennt, sich aber von jeder kirchlichen Autorität freigemacht hat. Also ganz die uns aus der englischen Literatur schon bekannten Ideen, die aber in Montesquieu's Munde um so durchschlagender wirkten, da sie eine witzige geistreiche Form mit gediegenem Inhalt verbanden.

Durch Montesquieu's Vorgang wurde zugleich die Form der Reisebeschreibung außerordentlich beliebt, um an den eigenen Zuständen straflose Kritik ausüben zu können. Seit seinen lettres persanes wurde fast jedes bekannte oder unbekannte, wirkliche oder fabelhafte Land zum Ausgangspunkte genommen, um mit immer schärferem Spott die Franzosen zur Unzufriedenheit mit ihrer Lage zu stimmen. Wichtiger aber als alle diese Nachahmungen wurden Voltaire's lettres sur les Anglais. Denn das freie Albion erschien ihm vor Allem in dem Lichte der religiösen Freiheit, die er in seinem Heimathlande schmerzlich vermißte.

Wie Voltaire schon in den lettres sur les Anglais sich in Inhalt und Form auf eine Reihe von Vorgängern stützte, so war er allerdings weder der

Zeit nach der erste, noch, was die Anschauungen betrifft, der tiefste der französischen „Freidenker". Trotzdem ist es zweifellos, daß seine Schriften weitaus die einflußreichsten der ganzen ausgedehnten Kategorie wurden. Mögen seine vornehmen Freunde dazu auch ebenso viel beigetragen haben, wie sein gleich ergötzender als verletzender Witz, so findet doch der Einfluß Voltaire's auf sein ganzes Jahrhundert kaum irgendwo eine Parallele. Es gruppiren sich allerdings so zahlreiche Genossen um ihn herum, daß es nichts weniger als leicht ist, eine Uebersicht über die Streitkräfte dieser geistigen Großmacht, die das wohl in ganz anderm Sinne war als die heutige Zeitungspresse von sich selbst träumt, zu gewinnen, Anfang und Ende richtig zu bestimmen. Wie sehr aber Voltaire's Einfluß den aller seiner Rivalen in Schatten gestellt hat, ist bei Anlaß des Säkularjubiläums seines Todesjahres wieder recht deutlich geworden. Nicht daß das Herz seines Volkes ähnlich für ihn schlüge, wie es in England mit Shakespeare und in Deutschland mit Schiller der Fall ist. Zu erwärmen vermochte der Mann nur selten, der gewöhnlich weder zu belehren noch zu verderben, sondern einfach zu vergnügen gesucht hat; und zudem hat sich die gute Hälfte seiner Nation grade demjenigen Einflusse wieder unterworfen, dem sein Schlachtruf écrasez l'infame galt. Für die andere Hälfte aber ist sein Name eben deshalb aufs Neue zum Feldzeichen geworden. Ein guter Theil seiner Werke gehört noch jetzt zu den gelesensten Schriften der französischen Literatur. Selbst den ganz anders angelegten Geist eines deutschen Stubengelehrten hat der unversiegliche Witz Voltaire's förmlich zu bezaubern gewußt. Strauß' Freude an Voltaire mag zum Theil auf dessen eigene Lebenserfahrungen zurückgeführt werden. Seither aber hat gar Dubois-Reymond unserer ganzen Generation unbewußten Voltairianismus nachgesagt, und ein Verehrer Schopenhauer's wie Nietzsche sein „Menschliches Allzumenschliches" den Manen Voltaire's gewidmet.

Woher nur aber diese außerordentliche Popularität, die Voltaire auch heute noch eignet, ja die sogar von Tag zu Tag zuzunehmen scheint? Selbstverleugnende Thaten, die auf den Dank des Vaterlandes oder gar der Menschheit Anspruch machen könnten, sind mit jenen wenigen Ausnahmen, die wir im vollsten Maße anzuerkennen haben, von ihm keine zu berichten. Selten zeigt er Hingebung an allgemeine Interessen, um so mehr aber sorgt er für sein persönliches Wohlleben. Ein eigentlich großer Charakter ist er gewiß nicht gewesen. Sein Bild ist durch viele kleinliche, ja unedle Züge befleckt. Die Gehässigkeit gegen Rousseau, die Hinterlist gegen Lessing, die Treulosigkeit gegen Friedrich den Großen werden durch seine Eitelkeit, seinen Geiz, seine Unaufrichtigkeit, seinen Mangel an sittlicher Reinheit noch um Vieles verdunkelt. Auch in die Reihe der großen Entdecker oder der schöpferischen Philosophen gehört Voltaire durchaus nicht. Seine wichtigsten Ideen führen sich fast sämmtlich auf die Schule der englischen Deisten zurück. Ja

selbst in seinen poetischen Schöpfungen ist oft mehr die Kunst als die Natur zu bewundern. Es ist Rauwenhoff*), der alle diese Schattenseiten aufzählt, um dann aber das Räthsel durch den Hinweis auf die ebenso unbestreitbare Thatsache zu lösen, daß Voltaire eben ganz der Mann seiner Zeit war. Er hatte die Bedürfnisse seiner Zeit verstanden, er fand das rechte Wort für das, was Andere nur nebelhaft fühlten, und wußte diesem Wort eine ebenso zündende wie verzehrende Glut einzuhauchen.

Diese Erklärung gibt alsbald auch den richtigen Maßstab für das, was in seiner Wirksamkeit fruchtbringend und was verhängnißvoll war. Man kann Voltaire nicht verstehen, wenn man nicht die Jesuitenschule, aus der er hervorging, die Zeit der Ausgänge Ludwig's XIV., unter denen er aufwuchs, sich immer wieder als Hintergrund seines Lebensbildes vorführt. Er machte sich frei von diesen ersten Eindrücken, er wurde der furchtbare Gegner alles Obskurantismus und aller Verfolgungssucht. Aber auch er konnte dem Gesetz nicht entgehen, daß das eine Extrem stets das andere zeugt. In der Luft, in der er aufgewachsen war, konnte er zwischen Kirchenthum und Christenthum nicht unterscheiden lernen. Mit der Geißel seiner Satyre trat er dem alleinseligmachenden Kirchenthum gegenüber, aber mit der falschen Bibelauffassung war ihm auch der Inhalt der Bibel selber verdächtig geworden. Er hat sein Studium der Bibel selbst damit motivirt, daß man seinem Feinde stets in's Auge zu blicken habe.

Mit alledem ist aber doch immer nur der Einfluß, den Voltaire auf sein eignes Jahrhundert ausübte, gezeichnet. Die Fortdauer, die stetige Zunahme seiner Einwirkung auf unsere so ganz anders gewordene Zeit bedarf noch einer weitern Erklärung. Wir finden dieselbe in dem abermaligen Rückschlag gegen die kirchliche Reaktion, die der Revolution gefolgt ist. Diese Reaktion hat sich eben nicht begnügt, den Ausschreitungen der Revolution entgegenzutreten. Sie wollte die ganze Aufklärung, auf die sie die Revolution zurückführte, vernichten. In merkwürdigem Einvernehmen wurden nicht nur die Schüler der katholisch-theologischen Seminarien, sondern nicht minder auch die Adepten der neuen Orthodoxien im Protestantismus in immer völligerer Unkenntniß dieser Aufklärung erzogen. Ganz besonders galt dies von dem gefährlichen Voltaire, vor dessen Verlockungen die gläubigen Seelen auf alle Weise geschützt werden sollten. So kam die Theologie endlich dahin, dem Vogel Strauß gleich den Kopf in den Busch zu stecken. Man darf wohl in allem Ernste die Frage aufwerfen, auf wie vielen theologischen Kathedern Deutschland's die studirende Jugend auf die ihr obliegende Aufgabe verwiesen ward, daß man einen Voltaire zunächst zu studiren habe, um sich mit ihm auseinandersetzen zu können. Je mehr aber eine solche Theologie den lebendigen Mächten der Gegenwart sich entfremdete, um so weniger vermochten

*) Rauwenhoff: Geschiedenis van het protestantisme, III. S. 25 ff.

ihre Argumente bei denen zu verfangen, die die Luft der Gegenwart athmeten. Die Trugschlüsse der Priester und Schriftgelehrten, welche Mirakelsucht und religiös-sittlichen Glauben ganz in derselben Weise identifizirten, wie diejenigen Zeitgenossen Jesu, die dieser selber auf's schärfste zurechtwies, konnten allen denen nur albern erscheinen, die Voltaire's questions sur les miracles gelesen.

Wir haben damit einen einzelnen Punkt herausgegriffen, der nur als Beleg für die allgemeine Sachlage besonderer Beachtung werth scheint. Denn über die Geschichtlichkeit von Mirakelerzählungen dürfte heute gewissenhafter Weise Niemand mitreden, der nicht Voltaire gelesen. Nicht daß die von ihm vorgetragenen aphoristischen Sätze viel Neues enthielten, neben dem, was Bolingbroke, Warburton, Hume (um von den im engern Sinne kritischen Untersuchungen, die in der ganzen deistischen Literatur im Grunde den bleibendsten Werth haben, zu schweigen,) bemerkt. Aber in den Briefen Baudinet's, Cavelle's u. s. w., in die Voltaire seine spöttischen Witze einkleidet, tritt das, was Lecky über die grundverschiedene Nachwirkung der englischen Deisten und der französischen Philosophen bemerkt hat, sofort jedem aufmerksamen Leser entgegen.

Sein rezeptives Verhalten zumal einem Bolingbroke gegenüber hat Voltaire gar nicht versteckt. Seine Werke enthalten sogar in dem examen important de Mylord Bolingbroke eine Art von Auszug aus den sechs Bänden von dessen oeuvres posthumes, den er mit Anmerkungen unter dem Texte begleitete. Ihren bleibenden Einfluß auf die Zukunft aber hat diese Geschichtsphilosophie Bolingbroke's erst durch Voltaire's Feder gewonnen. So gut kein ehrlicher Theologe dessen questions sur les miracles ungelesen lassen sollte, ebenso unabweisbar stellt sich speziell dem Exegeten und dem Kirchenhistoriker die Aufgabe, mit den hier vorgetragenen Anschauungen und der Form, in der sie geboten werden, sich ernstlich vertraut zu machen. Gewiß sind zahlreiche Kapitel darin, deren Inhalt durch die fortgeschrittene Wissenschaft als ein völlig verfehlter dargethan ist. Von nichts gilt das mehr als von dem (11.) Abschnitt über die Person Jesu, wo einfach die talmudischen Verlästerungen und die von Celsus erzählten Nichtswürdigkeiten nachgeschwätzt sind. Aber trotzdem verlangt schon bei dem Leben Jesu selbst die Behandlung der Entstehung der Wunderberichte ebenso Beachtung, wie der spöttische Hinweis darauf, wie wenig sich eigentlich die offiziellen Vertreter des Christenthums an die Vorschriften Jesu gehalten. Daneben finden sich nun jedoch in fast jedem der weitern Exkurse über den Verlauf der alttestamentlichen und der kirchlichen Geschichte eine Menge von Beobachtungen niedergelegt, deren scharf zugespitzte Schlußfolgerungen es doppelt schmerzlich empfinden lassen, mit welchen längst abgethanen Quisquilien die Theologie des 19. Jahrhunderts sich abgemüht hat, statt die die Zeitbildung tragenden Gedanken in ihren Ursprüngen zu verfolgen und sich so ihnen gewachsen zu erweisen. Von den

mosaischen Büchern an werden der Reihe nach alle wichtigern alttestamentlichen Personen vorgeführt. Die vorgebliche Göttlichkeit der jüdischen Literatur, wie die Sitten und Ideale des jüdischen Volkes, seiner Priester, Könige und Propheten und seine Stellung zu den andern Völkern werden mit ätzender Lauge übergossen. Die wichtigsten Thesen des Reimarus haben hier ihre Grundlage, ebenso aber eine Reihe von in der That unwiderleglichen Bemerkungen zur Entstehungsgeschichte der biblischen Literatur.

Das Gleiche gilt von denjenigen Abschnitten, die sich mit der ältesten Kirchengeschichte, sowohl mit dem neutestamentlichen Schriftthum wie mit den Kirchenvätern, beschäftigen. Die Wundererzählungen der Evangelien werden bei der „Entstehung der christlichen Sekte" ebensowenig unberücksichtigt gelassen, wie die „lächerliche" Deutung der prophetischen Schriften, die falschen Zitate und unerfüllten Weissagungen, die apokalyptischen Erwartungen und die Unterschiebung der pseudo-sibyllinischen Orakel, der Fanatismus der Märtyrer und die Mirakel ihrer Reliquien, so wie die ganze Menge anderer „Fälschungen und Betrügereien". Es folgen spezielle Abschnitte voll überlegenen Hohnes über Justin, Tertullian, Clemens von Alexandrien, Irenaeus, Origenes. Ganz besonders wird auch die Entscheidungsepoche von Diocletian bis Konstantin einer scharfen Prüfung unterzogen, in welcher im Grunde schon alle Vordersätze von Gibbon's berühmter Darstellung des damaligen Umschwungs vorweggenommen sind. Auch die nachkonstantinische chronique scandaleuse der Kirchengeschichte fehlt nicht, weder die wüsten Szenen des arianischen Streites, noch die unwürdige Regierung der Söhne Konstantin's, weder Julian noch Theodosius. Die nachtheodosianische Zeit wird noch in einem bunten Register ihrer unaufhörlichen Sektenmischungen bis zu dem Auftreten der kulturgeschichtlich wichtigsten aller dieser Fraktionen, des Mohammedanismus, gezeichnet. Das Mittelalter erscheint speziell in dem Lichte der von den Christen geübten Verfolgungen, der päpstlichen Usurpationen, der Exzesse des römischen Kirchenthums überhaupt.

Verhält sich Voltaire selber hier einfach als Exzerpist Bolingbroke's, mit dem er sogar die merkwürdige Vorliebe für China gemein hat, so muthen die questions sur l'encyclopédie par des amateurs zwar einerseits wie eine Nachahmung Bayle's, andrerseits jedoch als ein Vorbild der großen Encyklopädie überhaupt an. Sowohl die historischen Artikel (Abraham, David, Ezechiel, Julian u. A.) wie die philosophischen Begriffsbestimmungen (Aberglaube, Gesetz, Empfindung, gesunder Menschenverstand) tragen den gleichen allgemeinen Charakter. Es sei hier nur noch der lange Artikel über das Christenthum und der kürzere über die Gottheit Christi herausgehoben. Daneben stehen ferner die große Reihe sprühend geistreicher Briefe, sowie die philosophischen Abhandlungen, die bald dem, bald jenem in den Mund gelegt werden. So der Exkurs über die Seele von Soranus, dem Arzte Trajan's, der Aufsatz

über den ewigen Frieden, an den Kant angeknüpft hat. Die volle Schärfe von Voltaire's kaustischem Witz athmen besonders solche launige Parodien wie die Instruktion des Kapuziner-Guardians an den nach dem heiligen Lande reisenden Bruder Pediculoso.

Damit ist jedoch die wichtigste Klasse seiner Schriften noch immer unberücksichtigt geblieben, die Dramen wie die zahlreichen andern Poesien, in welchen die ganze Eigenthümlichkeit seines Talentes zum Durchbruch kommt. Auch in ihnen aber spielt der Spott über Juden- und Christenthum eine gewichtige Rolle. Wir greifen nur das Drama Saul heraus, das sich als eine Uebersetzung von Mr. Hut aus dem Englischen giebt. Die handelnd auftretenden Personen, von denen neben Samuel, David und Salomo nur die Abigail, Bathseba, Abisag genannt werden mögen, schwelgen förmlich in allen jenen niedrigen Schlechtigkeiten, welche die naive Volkstradition von ihnen berichtet. Zumal der Mann nach dem Herzen Gottes selbst wird in unverkennbarem Anschluß an den ursprünglichen Artikel Bayle's so recht nach den Seiten geschildert, die in der That den unbefangenen sittlichen Sinn empören und besonders dem hellenisch-europäischen Ideal grell gegenüberstehen.

Trotzdem wäre kein größerer Irrthum denkbar, als wenn man Voltaire's gewaltigen Einfluß nur auf der Seite der Negation suchen wollte. In seiner Seele lebt als allumfassendes positives Ideal das der freidenkenden Philosophie. Von ihrer Herrschaft erwartete er ein goldenes Zeitalter. Das Gedicht le passé et le présent hat dies als eines von vielen bekundet.

Aber nicht blos mit diesem philosophischen Ideal (das freilich durch die Revolution bald in's bittere Gegentheil verkehrt werden sollte) hat die Religionsgeschichte zu rechnen. Daneben steht denn doch auch eine bedeutende praktisch-positive Wirksamkeit. Der Kirchenhistoriker speziell hat Voltaire in erster Reihe als den begeisterten Prediger der Toleranz ins Auge zu fassen. Schlimm genug, daß die „freie Kirche" die heiligsten Gelübde der „unfreien Kirche" so sehr in's Gegentheil verkehrt hatte. Um so weniger darf es vergessen werden, daß die die Toleranz predigende Philosophie mit diesem Grundsatze von den Greueln des Kirchenthums zu der Grundidee des Evangeliums zurück lenkte. Voltaire persönlich hat dies in der That mit vollster Klarheit gethan. Als Anwalt der unglücklichen Familie Calas hat er sich einfach in den Fußstapfen Jesu gewußt. Am 10. März 1762 war in Toulouse der entsetzliche Justizmord vollführt, und der unglückliche Jean Calas nach gräßlicher Folter von unten nach oben langsam gerädert worden. Von dem Augenblicke an hat Voltaire, der ungläubige, der eigennützige, der geizige Voltaire, keine Mühe, keine Feindschaft, keine Kosten gescheut, bis er endlich nach Verlauf von drei, das höchste Maß seiner nicht geringen Kräfte anspannenden Jahren (am 9. März 1765) die Kassirung des Toulouser Urtheils, die Entschädigung der

Wittwe und der Waisen erlangt hatte. Als das Ergebniß endlich gesichert schien, schrieb er an d'Alembert: „Ein Mann, dessen Stand Sie an seinen Reden erkennen werden, warf mir das Interesse vor, das ich an dieser Sache nahm. Womit geben Sie sich ab? sagte er zu mir, lassen Sie die Todten ihre Todten begraben! Ich antwortete ihm: ich habe in der Wüste den in seinem Blute gebadeten Israeliten gefunden, lassen Sie mich ein wenig Oel und Wein in seine Wunden gießen. Sie sind ein Levite, lassen Sie mich ein Samariter sein!"

Sein Auftreten für die Familie Calas stand dabei nicht allein. Für Sirven, de la Barre, Montbailli hat er das Gleiche gethan. Ueberhaupt aber wäre es bei all seinem Groll gegen die Kirchen in hohem Grade Unrecht, ihn zum Feinde der Religion als solcher zu stempeln. Es ist allerdings nicht die Offenbarungs-, sondern die natürliche, keinerlei mystische, sondern eine durchaus nüchterne Religion, für die er eintritt. Das beweist allein schon das berufene Wort, wenn es keinen Gott gäbe, müßte man ihn erfinden. Aber er hat doch, wie den Gottesglauben, auch den Vergeltungsglauben vertheidigt und seinen stets festgehaltenen Ausgangspunkt dahin umschrieben „Wir verurtheilen den Atheismus, wir verabscheuen den Aberglauben, wir haben Gott und die Menschheit lieb. Das ist unser Glaubensbekenntniß in wenig Worten."

Nicht ohne Grund mußte jedoch bei der Stellung, welche Voltaire den christlichen Kirchen gegenüber einnahm, der Ursachen gedacht werden, auf denen schon bei ihm manche in hohem Grade einseitige Behauptungen beruhen, die durch den Einfluß ihres Urhebers auf Mit- und Nachwelt in den tonangebenden Kreisen der Literatur ohne Widerspruch blieben. Denn in noch höherem Grade macht man nun die gleiche Wahrnehmung bei jenem literarischen Unternehmen, das eine so gewaltige Einwirkung auf das ganze Jahrhundert gewann, daß die herrschende Richtung gradezu nach dem Namen dieses Werkes benannt wurde, und worin doch bei allem Zauber, mit dem es die Gemüther erfaßte, das Urtheil über religiöse Fragen selten anders als ein höchst oberflächliches und unbilliges war.

Beginnen wir aber auch hier mit der Anerkennung der neuen idealen Gesichtspunkte, welche die Encyklopädie verfolgte. Auffällig wird man sofort durch den engen Zusammenhang der für die gleichen Absichten arbeitenden Männer an den, zuerst zur Vertheidigung Reuchlin's geschlossenen Bund der Humanisten erinnert. Das von einem der Redakteure gezeichnete Gemälde des menschlichen Geistes um die Mitte des 18. Jahrhunderts greift auch mit Vorliebe auf solche Vorläufer zurück. In der That handelte es sich um einen ähnlichen Aufschwung reger wissenschaftlicher Begeisterung. Wie in der humanistischen Aera die Wiederaufgrabung des Alterthums und die Entdeckung der neuen Welten zusammengekommen waren, um den nach der Erforschung des Unbekannten

dürstenden Geist zu befriedigen, so auch jetzt. Die Zeit der Encyklopädisten hat sich von Land zu Land durch eine Wiederbelebung der klassischen Studien gekennzeichnet, die ebensosehr der wissenschaftlichen wie der künstlerischen Ausbildung zu Gute gekommen ist. Großartiger noch waren die Fortschritte der Naturforschung seit Newton's Tagen gewesen. Schon bereiteten Herschel's und La Place's gewaltige Eroberungen in der Sternwelt sich vor. Die Entdeckung der Abplattung der Erdpole vermöge der Gradmessung führte zu ebenso ungeahnten Ergebnissen, wie die Untersuchungen über den Ursprung des Lichts. Auch in den andern Wissenschaften trugen zahllose ähnliche Fortschritte zu der allseitigen Erweiterung des Horizonts bei. Vor Allem darf man nie vergessen, daß d'Alembert, der Hauptträger des gewaltigen Sammelwerks, selbst einer der ausgezeichnetsten Mathematiker aller Zeiten gewesen ist.

Nicht minder als diese Ausgangspunkte, die eine Zusammenfassung aller bisher vereinzelten wissenschaftlichen Forschungen als ein wahrhaft ideales Streben erscheinen ließen, muß auch das ursprüngliche Ziel, welches die Encyklopädisten bei ihren Angriffen auf die bestehende Gesellschaft verfolgten, ein wirklich edles genannt werden. Für die Menschenrechte im Allgemeinen, für die Denkfreiheit im Besondern zu streiten, war gewiß nicht nur an sich, sondern zumal in dem Frankreich Ludwig's XV., ein höchst verdienstliches Werk. Die Masse des Volkes war einer in der That unerträglichen politischen, sozialen, kirchlichen Ausbeutung zum Opfer gefallen. Die Denkfreiheit war mit den Hugenotten und Jansenisten begraben. Das Eine wie das Andere fiel aber vor Allem einer Kirche zur Last, deren Führer sich immer verächtlicher gemacht hatten. Damit erschienen jedoch weiter auch diejenigen, die jenen noch folgten, entweder als Schwachköpfe oder als Heuchler, deren Frömmigkeit auf fette Pfründen und Gnadengehalte ausging. Der Streit der jansenistischen und der jesuitischen Partei hatte speziell denen, welche weder von der einen, noch von der andern Theologie etwas wissen wollten, die besten Waffen geliefert. Schon wurde der Name Jansenisten, mit dem die Gegner der Hoftheologie bis dahin gemeinhin belegt worden waren, durch den Namen der Philosophen ersetzt; und an diesem Namen hatten auch Weltkinder Gefallen, die durch den finstern Ernst des Jansenismus abgeschreckt worden waren. Ueber die Streitigkeiten der Christen untereinander hatte man schon früher einen chinesischen Kaiser seinen Spott treiben lassen. Was aber bisher von Einzelnen und mit vorsichtiger Einkleidung gewagt worden war, wurde in dem Riesenwerke der (1745 begonnenen, und nach zweijährigem Verbot, im Jahre 1753 neu aufgenommenen) Encyklopädie mit bewunderungswürdiger schriftstellerischer Kunst zu einem einheitlichen Angriff gesammelt.

Daß nun, ein wie buntes Gemälde die einzelnen Artikel auch bieten, doch der rothe Faden, der sich durch alle hindurchzieht, von dem Ekel an der Kirche gesponnen worden war, ist von Freund und Feind anerkannt. Mit der Kirche wurde

das Christenthum, das man nur in dieser einen Form kannte, verworfen. Schon der Nationalstolz, der tief auf die Barbarenvölker herabsah, die der Reformation sich hingegeben hatten, für welche das französische Volk doch zu geistreich gewesen war, ließ auch die Encyklopädisten bei der Beurtheilung protestantischer Zustände stets wieder in das alte Geleise zurückkehren. Auch die gelehrtesten und unbefangensten dieser Männer hatten die Geschichte des Auslands höchstens so weit studirt, um in den Anfängen der Reformation die Erweckung einer freieren Denkart anzuerkennen, und der Verwerfung der päpstlichen Macht, der Einziehung der Kirchengüter, der Aufhebung der Klöster ihre Sympathie zuzuwenden. In den protestantischen Kirchen als solchen sahen sie dagegen theils nur einen neuen, noch ärgeren Aberglauben, theils sinnlose dogmatische, sowie heillose bürgerliche Kriege. Oder die Protestanten galten, was noch bequemer war, einfach für Nichtchristen. So wurde der damals schon auffällige Unterschied in dem Wohlstande der katholischen und protestantischen Schweizer Kantone zum Beweise gebraucht, wie viel besser und glücklicher die „Nichtchristen" seien. Speziell in den Artikeln der Encyklopädie, welche protestantische Verhältnisse betreffen, wurden die Lehren, die Verfassung, der Kultus der Reformationskirchen gleich ungünstig beurtheilt. Selbst wo dem Scheine nach eine gewisse Anerkennung gespendet wurde, war die Absicht eine ganz andere. So in dem berühmten Aufsatze über Genf, der sogar Rousseau für seine Vaterstadt in die Schranken treten ließ, und auch sonst eine ganze Literatur hervorrief. Es schien von dem Standpunkte der Encyklopädie aus ein Lob für die neuern Genfer Theologen, daß sie nicht mehr an die Gottheit Christi glaubten, zu deren Schutz Calvin Scheiterhaufen errichtet; daß sie die Meinung von der Ewigkeit der Höllenstrafen bestritten, während sich die Reformatoren zum Theil wegen des Fegfeuers von der katholischen Kirche getrennt hätten, daß sie im Grunde Sozinianer seien, die alles Mysteriöse und Unvernünftige in der Religion verwürfen. Trotzdem konnte d'Alembert auf die sogar von streng katholischer Seite gegen die Richtigkeit seiner Darstellung erhobenen Einwände die Antwort bereit haben: sein Artikel beweise grade, daß er ein guter katholischer Christ sei, indem er das, was Bossuet schon vor 80 Jahren behauptet, der Protestantismus führe zum Sozinianismus und daher zum Deismus, mit einer wirklichen Thatsache bewiesen habe.

Neben d'Alembert stand Diderot an der Spitze des großen encyklopädischen Unternehmens. Beide haben außerdem durch eine große Zahl anderer Werke sowohl, wie durch ihre hohen Verbindungen — d'Alembert besonders mit Friedrich II., Diderot mit der Kaiserin Katharina — eine außerordentliche Bedeutung für die Zeitgeschichte erlangt. Wie d'Alembert in seinen éléments de philosophie, so hat Diderot in den pensées philosophiques die Unfähigkeit der menschlichen Vernunft zur Gotteserkenntniß in einer Weise auseinandergesetzt, daß bis zur Leugnung Gottes selbst nur noch ein kleiner Schritt übrig

blieb. Aber die umfassende Gelehrsamkeit wie der mannhafte Charakter des Mannes hat mit Recht in Rosenkranz' mustergültiger Darstellung volle Anerkennung gefunden.

Den beiden Hauptredakteuren gesellte sich eine große Reihe anderer hochbegabter und glänzender Schriftsteller hinzu, wie der Abbé de Prades, der Marquis d'Argens, Marmontel, der Verfasser des Bélisaire, der glühendsten aller Vertheidigungen der Toleranz. Jede neue Schrift dieser Art wurde überhaupt zu einem europäischen Ereigniß. Niemals hat eine sogenannte Philosophie so sehr den Zeitgeist beherrscht. Suchen wir aber ihren religiösen Standpunkt zu bestimmen, so muß derselbe einfach bei weitaus den Meisten als der des Skeptizismus bezeichnet werden. Wie die Führer, so blieben auch die meisten Andern bei den skeptischen Prämissen. Es konnte freilich nicht ausbleiben, daß solche Männer auftraten, die aus den skeptischen Voraussetzungen zu einer konsequenten atheistisch-materialistischen Weltanschauung vorgingen, und damit zugleich die innere Auflösung dieser ganzen sogenannten Philosophie dokumentirten. Auf diese spätere Phase können wir aber erst dann näher eintreten, wenn die Einwirkung der noch anders gearteten Anfänge auf das übrige Europa zu ihrem Rechte gekommen ist.

§. 14.

Altkatholische Kirche und Brüdergemeinde.

In der Aufsuchung der natürlichen Religion durch die englischen Deisten, in den außerkirchlichen Nachwirkungen des deutschen Pietismus, in dem skeptischen Zuge des weitaus einflußreichsten Theiles der französischen Literatur traten uns schon in den ersten Dezennien des 18. Jahrhunderts die gleichen Elemente entgegen, die in dem weitern Verlaufe desselben die frühere Herrschaftsstellung der Kirchen vollständig zerstörten. Im vollen Gegensatz zu dem 16. Jahrhundert, mit dem es sonst so viele Verwandtschaft hat, ist das 18. von Anfang an eine nichts weniger als kirchenbildende Zeit. Dennoch aber zeigen sich uns in der gleichen Periode mit jenen so ganz anders gearteten Tendenzen zwei merkwürdige Kirchenbildungen, in welchen die positiv-kirchliche Seite des Gallikanismus und Pietismus gewissermaßen konzentrirter neu auflebt. Der allgemeine Zeitgeist läßt allerdings seinen Einfluß auch hier nicht verkennen. Die neuen Kirchen umfassen nicht mehr wie die des 16. Jahrhunderts ganze Bevölkerungen, sondern haben nur einen kleinen Kreis offizieller Anhänger gewonnen. Aber der Vergleich der beiden untereinander wird dadurch nur um so berechtigter. Zudem bieten die altkatholische Kirche Holland's und die deutsche Brüdergemeinde eine letzte merkwürdige Parallele in den immer mehr auseinander gehenden Linien des offiziellen Protestantismus und Katholizismus. Sie haben sogar viel mehr direkte Berührungen mit einander, als

gemeinhin vorausgesetzt wird. Zinzendorf hat auf seinen Jugendreisen nirgends liebere Freunde gefunden, als in dem Kreise des Pariser Erzbischofs Noailles und seiner holländischen Gesinnungsgenossen. Die selbständige Konstituirung des Utrechter Erzbisthums aber wäre auf keinem andern Boden möglich gewesen, als dem des freien Holland.

Freilich — es ist nichts weniger als jener Zug skeptischen Forschungsgeistes, den wir bei Bayle auf diese Atmosphäre zurückgeführt haben, an welchen wir in der Utrechter Kirche gemahnt werden. Um so mehr aber ein echt vaterländisches Erbe der niederländischen Entwicklung. Die großen wie die kleinen Kirchenbildungen auf holländischem Boden zeichnen sich alle durch einen gemeinsamen nationalen Charakterzug aus. Von den Gemeinschaften Menno's und Armin's gilt das Gleiche wie von der reformirten Staatskirche. Dieser vaterländische Sinn aber hat auch die katholische Kirche Holland's schon vor der Reformation ausgezeichnet. Sie hat dieselbe nach der Reformation nicht verloren. Und eben das Streben nach nationaler Selbständigkeit war es, welches schließlich zu dem Schisma der altkatholischen Episkopalkirche von der, den Jesuiten verfallenen, Missionskirche geführt hat.

Die Geschichte des Utrechter Bisthums nimmt grade unter diesem Gesichtspunkte schon von Anfang an ein besonderes Interesse in Anspruch. Es ist ihr denn auch in dieser, wie in jeder andern Hinsicht eine so mustergültige Würdigung zu Theil geworden, wie kaum irgend eine andere Literatur etwas Aehnliches aufweist. Moll's Kirchengeschichte der Niederlande vor der Reformation, die für die ganze Geschichte des christlichen Lebens eine unerschöpfliche (leider außerhalb ihres Heimathlandes noch so gut wie gar nicht benutzte) Anregung bietet, hat ganz speziell dem nationalen Bisthum die gründlichste Beachtung geschenkt.*) Nur dürfte auch Moll den Grund des Bruches zwischen Willibrord und Bonifacius nicht in seiner ganzen Schärfe aufgefaßt haben, während doch der älteste Panegyrikus des letztern selbst erzählt, wie Willibrord ihn sofort entlassen, nachdem er seine geheimen römischen Aufträge entdeckt. In diesem Punkte aber setzten die neueren deutschen Forschungen über Bonifacius auf erfreuliche Art ein, indem sie, während sie Bonifacius' römisches Dienstverhältniß näher bestimmten, zugleich (dem Urheber des Vasalleneides der Bischöfe gegenüber) den Begründer der friesischen Mission als den Vertreter der bischöflichen Selbständigkeit genauer kennen gelehrt haben.**)

Wie sehr dieser Geist Willibrord's auch in seinen Nachfolgern fortlebte, beweist vor Allem die Stellung, welche sie in dem Kampf zwischen Kaiser und Papst einnahmen. Schon in der wichtigen Epoche Nicolaus' I. und seines auf

*) W. Moll: Kerkgeschiedenis van Nederland voor de Hervorming (6 Bände, 1864—1871.)

**) August Werner: Bonifacius der Apostel der Deutschen und die Romanisirung von Mitteleuropa. 1875.

die pseudoisidorischen Dekretalen gestützten Vorgehens betheiligte sich der Erzbischof von Utrecht an den durch die Erzbischöfe von Trier und Köln berufenen, vom Papste heftig befehdeten Synoden von Aachen und Metz (862/63). Auf der berühmten Rheimser Synode, die unter dem Vorgang Arnulf's von Orleans und Gerbert's die pseudoisidorischen Anschauungen bekämpfte (991), war das Gleiche der Fall. Während der Kämpfe Gregor's VII. gegen Heinrich IV. stand in Utrecht Bischof Wilhelm treu zu dem Könige. Er war der Erste, der die Beschlüsse der Synode von Worms unterzeichnete, durch welche Gregor VII. abgesetzt wurde. Ebenso gehört sein erster Nachfolger zu den Mitgliedern der in derselben Weise vorgehenden Synode von Brixen, und sein zweiter Nachfolger zu den eifrigsten Anhängern von Clemens III., dem Gegenpapst Gregor's VII.

Fast noch wichtiger als die ursprüngliche Stellung der Bischöfe, die ohnedem seit dem Wormser Konkordat auch hier eine andere wurde, war die Art von praktischer Frömmigkeit, wie sie sich in den Niederlanden gestaltete. Dort hat die reinste Form der Mystik in Ruysbroek ihren ersten Vater, in Gerhard Groote ihren energischesten Wortführer, in Johann Brugman ihren erschütterndsten Prediger, in Thomas von Kempen ihren tiefsinnigsten Erbauungsschriftsteller, in Johann Wessel ihren Reformator vor der Reformation. Zahlreiche andere Mystiker schließen sich ihnen an, so die Freunde Brinckerinc's und Zerbold's. Die von Gerhard Groote gestifteten „Brüder des gemeinsamen Lebens" haben sich unter allen kirchlichen Gemeinschaften des Mittelalters als die der menschlichen Gesellschaft nützlichsten erwiesen. Die Klosterreformation von Windesheim erwarb sich bis tief nach Deutschland hinein außerordentliche Verdienste um die Hebung des Mönchsstandes. Die zahlreichen weltlichen Devoten, darunter manche Einsiedler, pflegten eine ebenso warme als selbstlose Frömmigkeit. In ihren Kreisen war das eifrige Bibellesen, zu welchem die Brugman, Zerbold, Wessel, Johann Busch, auch noch Erasmus ermahnten, herrschende Sitte. Es waren mehrere Bibelübersetzungen verbreitet, von denen eine schon 1477 zu Delft gedruckt wurde. Ebenso gingen zahlreiche Erbauungsschriften noch am Vorabend der Reformation aus. Zumal von eigentlichen Leben Jesu sind nirgendwo mehr und bessere erschienen. Die vorreformatorische Kirche der Niederlande ist, wenn auch natürlich von dem allgemeinen Verderben nicht unberührt, das von dem Haupte der Kirche sich über alle Glieder verbreitet hatte, nichts weniger als einem marasmus senilis anheimgefallen gewesen. Die erste holländische Reformation, deren leuchtendes Bild de Hoop Scheffer zum ersten Male mit seltener Sachkenntniß gezeichnet, konnte überall an Vorhandenes anknüpfen. *)

---

*) de Hoop Scheffer: Geschiedenis der Kerkhervorming in Nederland van haar ontstaan tot 1531 (2 Bände, 1873.)

Erst die gewaltsame Unterdrückung dieser ersten Reformation, erst die Greuel der Kontrareformation veränderten in Holland die Stellung der katholischen Kirche zum Volke. Für die Reaktionsmaßnahmen Karl's V. und Philipp's II. sollte die Begründung neuer Bisthümer, die Erhebung Utrecht's zum Erzbisthum als Keil dienen. Das rief die nationale Opposition wach, die in dem achtzigjährigen Freiheitskampfe mit dem spanischen auch das päpstliche Joch abschüttelte.

In diesem Freiheitskriege aber kämpften vaterländische Katholiken und Protestanten Seite an Seite. Und auch in dem nachreformatorischen Utrechter Episkopat finden wir den nationalen Charakterzug vorwiegend. Mit der einzigen Ausnahme der noch von den Spaniern ernannten zwei ersten Erzbischöfe, haben ihre von den Kapiteln gewählten Nachfolger sich ihres Vaterlandes würdig gezeigt. An der Spitze aller Sasbold Vosmeer, welcher, nachdem er fast zwei Dezennien als Generalvikar die kirchliche Verwaltung geleitet, nach dem Tode des letzten Titularprälaten in Rom als Erzbischof anerkannt wurde. Unter dem Motiv, die Häretiker nicht zu erbittern, legte ihm Clemens VIII. den Titel Erzbischof von Philippi bei, den auch seine Nachfolger führten. Die ihnen anvertraute Diözese aber bestand aus Holland und Seeland. Die solchermaßen geregelte nationale Organisation der holländischen Kirche war jedoch von Anfang an dem Jesuitenorden, der das unter ketzerischer Obrigkeit stehende Land gerne als sogenanntes Missionsgebiet angesehen haben wollte, ein Dorn im Auge. Von der ersten Niederlassung der Jesuiten in der Utrechter Kirchenprovinz an entspann sich ein bitterer Kampf zwischen ihnen und dem nationalen Episkopat. Weil schon Sasbold selbst die Jurisdiktion über die in seiner Kirchenprovinz thätigen Mönche gewahrt hatte, wurde der Scheltname der Sasboldianer für die Vertreter der nationalen Kirche erfunden. Derselbe hat grade so lange seine Dienste geleistet, bis er durch den noch dienlichern Ketzernamen der Jansenisten ersetzt werden konnte.

Es ist hier nicht der Ort, diese heftigen und auch durch die mit dem Jesuitenorden abgeschlossenen Verträge nur für den Augenblick unterbrochenen Kämpfe zu zeichnen. Der Gegensatz selbst ist aber unverrückt derselbe geblieben. Wie schon Sasbold's Rundschreiben von 1614 den Jesuiten vorwarf, sie trieben eine politische Religion, wollten die Kirche mehr politisch als fromm machen, so mußten auch seine Nachfolger, zumal Rovenius und Neercassel, diesen politischen Tendenzen des Ordens, unter denen die Sorge für die Volksfrömmigkeit litt, beständig entgegentreten. Eine außerordentlich reiche Literatur von beiden Seiten stellt es außer allen Zweifel, daß der Ausgangspunkt der immer erneuten Kämpfe einfach die Bestreitung der bischöflichen Gewalt durch die Ordensgeistlichen war. Um dogmatische Fragen hat es sich so wenig gehandelt, daß Rovenius, obgleich er persönlich mit Jansen befreundet gewesen war, dessen „Augustin“ doch ausdrücklich verwarf. Aber mit dem Prinzip einer

nationalen Kirche war allerdings eine gewisse Selbständigkeit gegenüber den in der Kurie vorwiegenden Tendenzen verbunden. Dadurch konnte sich auch dann noch in der holländischen Kirche ein reges wissenschaftliches Leben und eine warme Volksfrömmigkeit entfalten, als anderwärts der Bann des Jesuitismus schon alle solche Regungen erstickt hatte. Zumal unter dem Erzbischofe Neercassel erlebte der holländische Katholizismus eine wahre Blüthe-periode, die an die schönsten Leistungen der französisch-katholischen Theologie vor der Vertilgung der Jansenisten und der Aufhebung des Edikts von Nantes gemahnt. Wie sein amor poenitens die Laxheit der Beichtpraxis bekämpfte, so empfahl sein „goldenes Weihrauchfaß“ als den wohlriechendsten Weihrauch die Sorge um die Armen. Die Annahme oder Nichtannahme der unbefleckten Empfängniß der Jungfrau Maria erklärte er für eine untergeordnete Frage gegenüber der Nachfolge ihres Vorbildes. Auch zahlreiche andere holländische Geistliche zeichneten in der gleichen Zeit als religiöse Schriftsteller sich aus. Und die meist nach Holland geflüchteten Freunde von Port Royal brachten dem holländischen Katholizismus einen ähnlichen Gewinn, wie die reformirten réfugiés dem Protestantismus. Grade die später gegen die Utrechter Episkopalkirche gerichteten Angriffe sind im Grunde die größten Lobeserhebungen, welche einer kirchlichen Gemeinschaft gemacht werden können.

Daß allerdings jene gleiche Tendenz, die nach der Niederwerfung der jansenistischen, der gallikanischen, der quietistischen Bewegung in dem französischen Katholizismus zur Alleinherrschaft kam, die in Holland vorwiegende Richtung nur mit Widerwillen ertrug, kann schlechterdings nicht verwundern. Die Versuche, dieselbe zu unterdrücken, datiren sogar schon viel weiter zurück. Aber zumal nach dem Tode des Erzbischofs Neercassel glaubte die jesuitische Partei gewonnenes Spiel zu haben. Der von den Kapiteln gewählte Franz van Heussen wurde in Rom nicht bestätigt. Es wurden darauf von den Kapiteln andere Vorschläge gemacht, und zugleich die Angriffe auf die Katholizität der Utrechter Kirche zurückgewiesen. Auch diese Holländer waren ja für den katholischen Kirchenbegriff nicht minder begeistert als Jansen und seine Freunde. Als die Sache sich hinzog, wurde de Cock als Gesandter nach Rom geschickt. Er fand dort alle Vertheidigungsschriften von dem Sekretär der Propaganda unterschlagen. Noch einmal gelang es den Patronen der Holländer, die Bestätigung von Petrus Codde als Erzbischof durchzusetzen. Es war die letzte Ruhe vor dem Sturm.

Schon im Jahr 1694 wurde Codde in Rom angeklagt. Die Anklage wurde von demselben Innocenz XII. verworfen, der den Grundsatz aufstellte, daß der Vorwurf des Jansenismus nicht ohne genügenden Beweis erhoben werden dürfte. Aber die politische Organisation der Jesuiten ermöglichte ihnen die Gründung einer Gegenpartei, an deren Spitze sich der in seinem Ehrgeiz gekränkte de Cock stellte, während die Bevölkerung durch Bruder- und Schwester-

schaften bearbeitet wurde. Ein besonders denkwürdiger Umstand liegt daneben in der Begünstigung dieser Wühlereien durch die auswärtige Diplomatie. Der österreichische und der französische Gesandte (Kramprigbt und d'Arcy) wurden in ihren Bemühungen durch die Vertreter von Polen, Portugal und Venedig noch unterstützt. Die Friedensverhandlungen von Ryswyk boten den Anlaß zu neuem Vorgehen gegen die holländische Nationalkirche. Pater Doucin, der Beichtvater des französischen Gesandten d'Arcy bei dem Kongreß, verfaßte ein mémoire abrégé über den Zustand und Fortsetzung des Jansenismus in Holland. Diese Schrift erhob gegen die holländischen Bischöfe vor Allem die Vorwürfe, daß sie zum Bibellesen ermahnten, dagegen in der Marienverehrung sich nicht eifrig genug zeigten, daß sie den Gebrauch der Muttersprache im Kultus zuließen, dagegen die frommen Gebräuche des Rosenkranzgebets und der Skapuliere, sowie die Bruderschaften und Prozessionen vernachlässigten — abgesehen von dem gegen sie wie gegen die französischen Jansenisten gerichteten bittersten Tadel, daß sie in der Beichte zu streng seien. Auf diese Franzosen, zumal auf den Besuch Antoine Arnauld's in Delft (wo das an den Klosterfrieden Port Royal's gemahnende Pastorat auf dem Beghinenhof noch einen Theil seiner Bücher bewahrt) wurde überhaupt alles das zurückgeführt, was in den Hirtenbriefen und Schriften von Sasbold und Rovenius längst mit aller Bestimmtheit ausgesprochen gewesen war. Uebrigens gab sich das Doucin'sche mémoire selbst nur als ein Auszug aus einer größeren Schrift, die freilich niemals erschien. Auch wurde dasselbe nur französisch und lateinisch verbreitet; eine holländische Uebersetzung kam erst viel später heraus. Ueberhaupt gelangte die ganze Denunziation nur durch Zufall in die Hände des holländischen Prälaten, der alsbald sich darüber beim römischen Hofe beschwerte. Freilich ohne Erfolg. Die Art der Vorwürfe läßt den Gegensatz zwischen den beiden Richtungen in der That als einen unversöhnlichen erscheinen.

Schon nach dem ganzen Verlauf der jansenistischen Streitigkeiten ließ sich erwarten, daß auch in Holland die jesuitische Partei die gleiche Rücksichtslosigkeit in Bezug auf die zur Erreichung ihrer Zwecke dienlichen Mittel bethätigen werde. Trotzdem aber war das dem Erzbischof Codde gegenüber beliebte Verfahren ein solches, das selbst nach all den frühern Präzedenzfällen durch seine völlige Immoralität wahrhaft entsetzt. Es hat sich später herausgestellt, daß bereits auf Grund der Doucin'schen Denunziation die Absetzung Codde's in Rom beschlossen worden war (25. Sept. 1699). Am gleichen Tage aber wurde er in der ehrendsten Weise von der Kongregation der Propaganda zur Feier des Jubeljahres nach Rom eingeladen, damit man sich dort seiner Einsicht und seines Rathes in einigen wichtigen Dingen bedienen könne. Auf den Antrieb des Kölner Internuntius Bussi, die ihm erwiesene Ehre, die zugleich das beste Mittel zur Wiederherstellung des Kirchenfriedens sei, nicht zurückzuweisen, trat er im Herbst 1700 die Reise in der That an. In Rom wurde er

mit Anerkennungen aller Art überhäuft. Der Kardinal Barberini ließ ihn in seiner eigenen Kutsche abholen. Clemens XI. empfing ihn mit den herzlichsten Begrüßungen. Bei der Frohnleichnamsfeier wurde ihm einer der ehrendsten Plätze angewiesen. Da er sofortige Untersuchung der gegen ihn erhobenen Anklagen verlangt hatte, wurden die von ihm mitgebrachten Vertheidigungsschriften in der apostolischen Druckerei gedruckt. Sein Tagebuch spricht denn auch mit glühender Begeisterung über die kirchliche Herrlichkeit der heiligen Stadt.

Die Geistlichen seiner Heimath waren inzwischen nicht müßig geblieben. 300 Priester reichten eine warme Erklärung zu seinen Gunsten ein, während nur 20 sich zur Betheiligung an den Angriffen hatten bestimmen lassen. Die in Rom angestellte Untersuchung führte schließlich, trotz aller Intriguen der Gegner, die u. A. eine ihm möglichst ungünstige Zusammensetzung der mit der Frage betrauten Kardinalskommission bewirkt hatten, zu seiner völligen Freisprechung (18. Dez. 1701). Der Papst theilte ihm persönlich das günstige Ergebniß mit. Aber die Veröffentlichung des Urtheils wurde durch die jesuitischen Einflüsse hintertrieben, und gleichzeitig suchte man ihn in Rom selbst festzuhalten. Die Diözese sollte auf jeden Fall des Oberhirten beraubt werden, damit der jesuitische Plan der Zerstörung der nationalen Hierarchie durchgeführt werden könne. In der Zwischenzeit sollte de Cock als sein Coadjutor fungiren, während die bei Codde's Abreise von den Kapiteln ernannten Vikare suspendirt wurden.

Dieser schlaue Plan scheiterte an der Energie der Kapitelsvikare, die sich ihrer Suspensation gegenüber auf das ihnen päpstlich zugestandene Recht, nur von Richtern des Stiftes bestraft werden zu können, beriefen, und an der Wachsamkeit der holländischen Regierung, welche die Rückkehr des Erzbischofs in seine Diözese verlangte. Die Kurie wagte den damals noch mächtigen Generalstaaten auf die Länge nicht direkt zu widerstehen. Dem Erzbischof wurde endlich die Rückkehr gestattet. Aber dafür griff man jetzt zu dem frühern Plane zurück. Trotz seiner Freisprechung von allen gegen ihn erhobenen Anklagen wurde (abermals im Geheimen) auf den frühern Absetzungsbeschluß zurückgegangen (13. Mai 1702). Ihm selber wurde nicht nur keine Mittheilung von dem Beschlusse gemacht, sondern er wurde womöglich noch ehrenvoller wie früher behandelt und in derselben Weise auch schließlich entlassen. Während er dann auf der Rückreise war, wurde den Kapiteln durch den Kölner Nuntius die Mittheilung von seiner definitiven Absetzung gemacht, und gleichzeitig de Cock auf's Neue als Generalvikar der Diözese ernannt. Erst als Codde in Leipzig angekommen war, wurde ihm persönlich Mittheilung von diesem ganzen Vorgange zu Theil.

Die Kapitel weigerten sich, den Generalvikar anzuerkennen. Als dann der Nuntius sie für aufgelöst erklärte, appellirten sie an den besser zu unterrichtenden Papst, während sie gleichzeitig ihre Bereitwilligkeit aussprachen,

ihre durch bloßen Machtspruch nicht erlöschenden Rechte vor jedem kompetenten Tribunal prüfen zu lassen. Aus dieser Appellation wurde später die an ein allgemeines Konzil. Die große Majorität der Weltpriester stand zu den Kapiteln. In den katholischen Gemeinden war trotz aller geheimen Agitationen und literarischen Angriffe damals noch dieselbe Stimmung vorherrschend. Nicht minder trat die holländische Regierung den von außen her in die katholische Kirche hineingetragenen Parteiungen kräftig entgegen. Die Generalstaaten erließen ein Dekret, welches die Anerkennung de Cock's verbot und seine Amtshandlungen für nichtig erklärte. Der Großpensionar Heinsius stellte ihm persönlich diesen Befehl zu, zugleich mit der Weisung, das Seinige zur Rückkehr von Codde zu thun. Er versprach auch in einem öffentlichen Briefe Gehorsam. Aber in einem geheimen Schreiben nach Rom erging er sich in den ärgsten Beschimpfungen der Regierung. Darauf erfolgte seine Verbannung.

Der Erzbischof Codde bewährte in diesem traurigen Drama große Ueberzeugungstreue und passive Widerstandskraft. Aber zu einem aktiven Vorgehen für seine Rechte konnte er sich nicht entschließen. Er beschränkte sich darauf, seine Rechtgläubigkeit zu vertheidigen und den vom Auslande gegen ihn verbreiteten Angriffen gegenüberzutreten. In diesem Verfahren beharrend, ist er im Jahre 1710 gestorben.

Praktisch war also doch das Ziel der jesuitischen Intriguen erreicht. Die ihres Bischofs beraubte Diözese stand ihnen offen. Bei dem Mangel eines Bischofs konnte weder die Firmung der Laien, noch die Weihe neuer Priester statthaben. Die Zahl der alten treuen Pastoren schmolz immer mehr zusammen. Wo irgend möglich, wurden ihnen noch bei Lebzeiten junge Kapläne zugesandt, die alsbald nach ihrem Tode ihre Erbschaft antraten. Den meisten Gemeinden wurden jesuitische und andere mönchische Missionare aufgezwungen. Der Kölner Nuntius suchte mit allen Mitteln die Selbständigkeitsgelüste der Pfarrer zu unterdrücken. Ein Löwener Professor Désirant richtete eine sogenannte Trostschrift an die Holländer, worin er alle alten Rechte der Kirche Hollands durch die Absetzung ihres Erzbischofs für aufgehoben erklärte. Die Unigenitus-Bulle verschärfte in Holland noch bedeutend die Spannung. Die Gegner derselben verfielen nun ohne Weiteres dem Ketzernamen der Jansenisten.

Die neueste Entwicklung des Katholizismus hat es sogar bis zu einer (mit gutem Grunde Herrn Hergenröther gewidmeten) Darstellung der Streitigkeiten über die Unigenitus-Bulle gebracht, der dieselbe korrekt infallibilistisch als göttliche Offenbarung behandelt und allen Gegnern die unwürdigsten Motive unterlegt*). Wer aber genauer in jene Tage zurückblickt und wirklich aus den

*) Siehe oben S. 114. Ueber den Zusammenhang der Bulle mit den holländischen Wirren vergl. m. Altkatholische Kirche des Erzbisthums Utrecht, S. 40.

Quellen schöpft, erstaunt über den Glaubensmuth und der Thatkraft der Führer der holländischen Katholiken in der sich immer gefährlicher zuspitzenden Lage. Damals ist das große Werk Batavia sacra erschienen, daneben die eingehenden kirchengeschichtlichen Schriften von van Erkel. Reiche Sammlungen von Gutachten aus andern Kirchen schlossen sich an, mit immer klarerer Unterscheidung zwischen der katholischen Kirche und dem römischen Hofe. Den ärgsten Nothständen halfen von Zeit zu Zeit irische und französische Bischöfe ab.

Die faktische Trennung der Utrechter katholischen Kirche von dem römischen Hofe führt sich eigentlich schon auf die Absetzung Codde's, noch bestimmter aber auf das Jahr 1711 zurück, indem die Kapitel auch nach dem Tode des Erzbischofs ihre alten Rechte gegen die päpstlichen Eingriffe aufrecht erhielten. Es lag aber in der Natur der Sache, daß diesem ersten Schritte weitere folgen mußten. Die eigentliche Lebensfrage für die durch den Mangel der bischöflichen Funktionen immer mehr zusammenschrumpfende Gemeinschaft bestand, wollte sie ihren katholischen Charakter nicht einbüßen, in der Wiedererlangung einer kanonisch gültigen bischöflichen Verwaltung. Die eigenthümlichen Verumständungen, unter denen durch den französischen Bischof Varlet wieder ein eigener holländischer Episkopat ins Leben gerufen wurde, sind von den Anhängern der Utrechter Kirche stets als eine besonders dankenswerthe Fügung der göttlichen Vorsehung aufgefaßt worden. Freilich zählt die Geschichte dieser Kirche noch eine Reihe ähnlicher Momente. Die Empfänglichkeit für solche göttliche Gnadengeschenke, oder mit einem Wort die echte christliche Frömmigkeit ist denn auch in dieser kleinen katholischen Kirche nicht minder ernstlich gepflegt worden, wie bei den Mennoniten und Remonstranten, Independenten und Quäkern.

Es war am 17. April 1723, daß sich die sieben noch funktionirenden Kanoniker der Utrechter Kirche im Hause des Haager Pastors Dalenoort zu der ernsten Handlung zusammenfanden, für die lange verwaiste Kirche wieder ein geeignetes Haupt zu suchen. In einer kleinen Nebenstraße unweit der königlichen Paläste und der Hauptverkehrsader der Residenz, grade gegenüber einer neuen Missionskirche, die die Aufmerksamkeit des Fremden ganz von ihr abzieht, liegt, hinter den vorgebauten Häusern des Pastorats versteckt, die alte katholische Kirche, eine der stylvollsten des 17. Jahrhunderts. Ein stilles einfaches Hofzimmer des Pastorats war der Ort der Wahlhandlung, die nach allen seit dem 11. Jahrhundert im Wormser Konkordat festgesetzten Regeln vorgenommen wurde. Der Vikar des Haarlemer Kapitels, Cornelius Steenooven, der noch Codde auf seiner römischen Reise begleitet hatte, wurde gewählt. Wieder allen altkirchlichen Gesetzen entsprechend, zeigte er seine Wahl in Rom an, unter Einsendung des tridentinischen Glaubensbekenntnisses. Auch sonst wurde noch jetzt Alles versucht, um eine wirkliche Ausgleichung möglich zu machen. Als

Innocenz XIV. starb und Benedict XIII. ihm folgte, wurde sofort dem neuen Papste die Bitte um Abhülfe der Nothstände vorgelegt. Obgleich Bischof Varlet sich schon vor der Wahl zur Ordination des Neugewählten bereit erklärt hatte, hat man noch anderthalb Jahr gewartet, bis sie erfolgte.

Daß die Wahl und Ordination vom Standpunkt des kanonischen Rechtes aus unantastbar war, geht aus nichts klarer hervor, als aus der Art der gegen sie gerichteten Angriffe. Dem Neugewählten wurde der Vorwurf der Eitelkeit und des Ehrgeizes gemacht, als ob ein so mühsames und schwieriges Amt, wie er es antrat, etwas Verlockendes gehabt hätte. Die Ordination, an der sich neben dem Bischof Varlet auch der Dekan van Erkel und der Kanonikus Dalenoort betheiligt hatte, wurde für unzureichend erklärt, weil nur ein Bischof bei ihr assistirt habe. Nicht lange vorher aber war im Bisthum Antwerpen ein ganz ähnlicher Fall vorgekommen, der allerseits als eine gültige Weihe anerkannt worden war. Der Löwener Professor van Espen, der für die Wahl eintrat, wurde seiner Stelle beraubt, und mußte sich, ein mehr als Achtzigjähriger, vor den Verfolgungen nach Amersfoordt flüchten. Die kirchenrechtliche Bedeutung eines Mannes, den alle spätern Kanonisten als den größten Meister in diesem Gebiete verehren, konnte jedoch durch die Causa Espeniana nur noch gesteigert werden. Der neugewählte Bischof selbst starb zwei Jahre nach seiner Wahl. Alsbald wurde dieser Todesfall als Gottesgericht hingestellt. Sogar eine päpstliche Bulle (23. Aug. 1725) hat sich dieses Lieblingsthema nicht nehmen lassen. Die Bulle, bei der alle Kennzeichen der Kathedralsprüche zutreffen, hat, um das Gottesgericht noch ärger erscheinen zu lassen, es auch auf einen sogenannten Laien Doncker ausgedehnt, der in Wirklichkeit schon 36 Jahre als Priester funktionirt hatte und noch lange nach dem ihm in Rom ausgestellten Todtenscheine seine Wirksamkeit fortführte. Wichtiger noch erschien es, die Wahl eines Nachfolgers durch weltliche Beihülfe zu hindern. Zu diesem Zwecke mußte sogar der Doge von Venedig ein Einschreiten der holländischen Regierung gegen die aufrührerischen Kapitel fordern. Die Republik blieb aber ihrer frühern Haltung, sich in die innerkirchlichen Angelegenheiten nicht zu mischen, auch jetzt treu, hat dies in einer denkwürdigen Antwort bekundet. Die Kapitel ihrerseits konnten den Dogen an die Schriften und Schritte Sarpi's in dem Streite Venedig's mit dem Papste erinnern.

Seitdem (15. Mai 1725) Johannes Barchman, ein Zögling der Oratorianer und einer Familie entstammend, die schon im 13. Jahrhundert dem Utrechter Stift einen Bischof geschenkt hatte, an Steenoven's Stelle getreten war, ist die bischöfliche Organisation der holländischen Nationalkirche ununterbrochen geblieben. Um für die Zukunft die nöthige Fürsorge zu treffen, wurden mit der Zeit auch für die Bischofssitze von Haarlem und Deventer neue Vertreter gewählt. Das schon unter Steenoven (1724) begründete Seminar in Amersfoordt wußte vermittelst tüchtiger Lehrkräfte und einer vortrefflichen Bibliothek

einen Klerus zu bilden, der durch religiöse Wärme und durch gründliche Bildung sich vortheilhaft auszeichnete. Hervorragende Gelehrte und populäre Volksschriftsteller wetteiferten wieder mit denen der Neercassel'schen Zeit in gediegenen Leistungen. Die früher begonnene Bibelübersetzung wurde vollendet. Auch dem Kirchenlied wurde volle Beachtung zu Theil.

Bei alledem aber war es nur ein kleiner Theil der holländischen Katholiken, der dem nationalen Episkopat treu blieb. In dem Menschenalter zwischen Codde's Absetzung und Steenoven's Ordination hatten die unermüdlich thätigen und vorzüglich organisirten Gegner die große Masse für sich gewonnen, welche von früher her die Verbindung mit dem römischen Stuhle als identisch mit dem Christenthum aufzufassen gewöhnt war. Ein neues Formular, das die französischen Vorbilder aus dem jansenistischen Kampfe an intoleranter Schärfe wie an kluger Berechnung noch überbot, machte den Priesteramtskandidaten den Kampf mit den Schismatikern zur heiligsten Pflicht. Auch eigene Fehlgriffe, zumal der französischen Flüchtlinge, arbeiteten den Gegnern der Utrechter Kirche mannigfach in die Hände. So die schroffe Auffassung des Wuchers, wodurch die fast nur auf Handel und Industrie angewiesenen holländischen Katholiken in eine schiefe Lage gebracht wurden, während die jesuitische Beichtpraxis alsbald auch diesen Punkt auszubeuten verstand. Trotz der geringen Zahl ihrer Mitglieder aber sollte die Utrechter Kirche als fester Mittelpunkt der antijesuitischen Richtung bald die größte Bedeutung für den gesammten Katholizismus gewinnen. In der innerkirchlichen Bewegung, welche dem moralischen Zusammenbruche des Jesuitenordens vorherging, hat zumal das Utrechter Provinzialkonzil vom Jahre 1763 eine große Rolle gespielt.

Wenden wir uns von dieser sich von Rom trennenden katholischen Kirche zu der gleichzeitig entstandenen neuen protestantischen Gemeinschaft, so fällt es sofort ins Auge, daß es sich beiderseits um einen Niederschlag der gallikanisch-pietistischen Gährungszeit handelt. In der Utrechter Kirche haben die gallikanischen Tendenzen eine geschlossene Organisation gefunden. Die Brüdergemeinde geht aus dem Pietismus hervor; Zinzendorf steht in Spener's Fußstapfen.

Eine unbefangene Würdigung der Persönlichkeit Zinzendorf's wird allerdings weit davon entfernt sein, den frommen Grafen auf gleiche Linie mit Spener zu stellen. Spener wird zum Reformator durch die „männliche Selbständigkeit", die selbst ein Bruno Bauer ihm nachrühmt, sowie durch das, auf sein phlegmatisches Temperament gestützte, besonnene Maßhalten. Das nervös erregte Gemüthsleben Zinzendorf's ist eigentlich nie zur Ruhe gekommen, und seine Neigung zur Exzentrizität bringt nicht nur ihn selbst, sondern auch die von ihm geleitete Gemeinde oft in die schwierigsten Lagen. Aber die Brüdergemeinde als solche fällt ebenso wenig mit der Persönlichkeit Zinzendorf's

zusammen, wie die Utrechter Kirche mit der des nie in Holland gewesenen Jansen. Abgesehen von ihren Wurzeln in der alten mährischen Brüderkirche will auch bei ihrer Begründung die allgemeine politisch-kirchliche Lage nicht minder in's Auge gefaßt sein, wie bei der selbständigen Gestaltung des holländischen Altkatholizismus. Graf Zinzendorf selbst ist überhaupt weniger als individuelle Erscheinung von Wichtigkeit, denn als Typus einer in seinem Stande weitverbreiteten Richtung.

Dieselbe politische Konstellation Deutschland's, die schon auf die Bildung der Reformationskirchen den entscheidendsten Einfluß ausübte, darf im 18. Jahrhundert noch weniger gering angeschlagen werden. Wie es damals eine Reihe kleinerer Fürstenhäuser waren, die im Gegensatz zu dem undeutschen Kaiser in der Unterstützung der deutschen Bewegung ihren eigentlichsten Beruf fanden, so haben auch die pietistischen Bestrebungen ihren Rückhalt in zahlreichen Repräsentanten der höhern und niedern Aristokratie. Mag diese Thatsache sympathisch oder antipathisch gedeutet werden, die Thatsächlichkeit selbst steht außer allem Zweifel. Bietet doch sogar die Geschichte der Philosophie zahlreiche Parallelen dazu, selbst außerhalb Deutschlands. Wie Baco und Hobbes sich auf die Höfe der Elisabeth und der Stuarts stützten, so stand Cartesius in enger Beziehung zur Königin Christine wie zur Pfalzgräfin Elisabeth, Spinoza zum Großpensionar de Witt, Leibniz zur hannoverischen und preußischen Fürstenfamilie. Daß die religiösen Fragen in denselben Kreisen ein noch viel lebhafteres Interesse erregten, kann in einer Zeit, wo das politische Leben zumal in Deutschland wenig wirklich große Gesichtspunkte bot, erst recht nicht verwundern.

Neu in Zinzendorf's Auftreten war somit nur dies, daß ein Mitglied einer hohen Adelsfamilie sich selbst dazu herabließ, die kirchlichen Weihen auf sich zu nehmen. So etwas war seit den Tagen des Mittelalters (denn bei den apanagirten Erzherzogen, Prinzen und Grafen, welche die Kontrareformation mit den bischöflichen Fürstenthümern versorgte, handelte es sich doch gewiß nicht um religiöse Interessen) gradezu unerhört. Trotzdem hat Zinzendorf unter seinen Standesgenossen eifrige Freunde gefunden. Die hohen Kreise, in die ihm der Zutritt erschlossen war, boten ihm die wichtigsten Beziehungen in allen Ländern. Nicht wenige Mitglieder dieser Kreise selbst wandten sich seinem Asyl zu. Selbst in dem Schweizer von Wattenwyl gewann er sich einen solchen Genossen. Mit den (schon von Bengel scharf betonten) äußern Vortheilen seines Standes paarte sich sodann in Zinzendorf, als das Erbe seiner diplomatischen Beziehungen, eine weltliche Klugheit, die sich sogar die unedlen Handelsgeschäfte in gleicher Weise nutzbar zu machen wußte, wie es bei dem Orden Loyola's der Fall war. Ja seine Virtuosität in der Verbindung religiöser Schwärmerei und geschäftlicher Berechnung erinnert gradeswegs an die Einrichtung jenes Hauses der Liebe des Heinrich Niklaes, das zwar in sich selber zerfiel, aber nur um bis in die neueste Zeit Nachahmer zu finden.

Dürfen wir diese politisch-sozialen Beziehungen nicht außer Acht lassen, so sind sie jedoch auch hier nur der Rahmen der kirchlichen Schöpfung. Bei der Vorbereitung Zinzendorf's auf seinen eigenthümlichen Beruf wird Niemand seine Studienzeit in Halle vergessen. Wenn er mit dem eigenthümlichen hallischen Pietismus auch später zerfiel und gegen „die miserablen Christen, die Niemand Pietisten nennen mag als sie sich selber" bittere Worte genug hatte, so haben doch die dortigen Jugendeindrücke sein ganzes Leben bestimmt. Daneben aber stehen zahlreiche andere religiöse Anregungen. Auf seinen Reisen in Holland und Frankreich hatte er mit besonderer Vorliebe mit den sogenannten Jansenisten verkehrt. Erzbischof Noailles hat zweifellos bleibende Einwirkung auf ihn geübt. Aber auch mit den Amsterdamer Mennoniten, ja sogar mit Samuel Krell, dem letzten bedeutenden Vertreter des alten Sozinianismus, knüpfte er an. Die Labadistengemeinden dienten ihm wie schon Spener als Vorbild, nicht minder die neuern philadelphischen Stiftungen. Er verschmähte es nicht, sich zu den Füßen der Inspirirten zu setzen, und hat mit den aus dem Pietismus herausgewachsenen Freidenkern Dippel und Edelmann noch längere Zeit sich assoziiren zu können geglaubt. Mit einem Wort, wo er religiöses Leben fand — war die Form so oder so — da war er alsbald „daheim". Selten hat Jemand eine solche Feinfühligkeit dafür bethätigt wie Zinzendorf.

Daß eine derartige Mischung weltlicher und himmlischer Faktoren, wie wir sie zumal in dem Dresdener Hofmanne während seines zehnjährigen Hofamtes finden, nichts weniger als ein reines Gegenbild des Gottesreichs schaffen konnte, liegt auf der Hand. Mit leichter Mühe läßt sich, wenn man nur auf die Schattenseiten der neuen Stiftung den Blick richten will, ein langes Register von solchen aufstellen: von der sinnlichen Art der Jesusverehrung, von der ebenso geschmacklosen wie unreinen Bildersprache, von der Streit- und Herrschsucht, die im Verhältniß zu den Inspirirtengemeinden, wie zu dem Methodismus heraustrat, ja von einer nur zu oft hervorbrechenden Tendenz zum Antinomismus. Man kann sich daher keineswegs wundern, daß in den ersten Dezennien der Brüdergemeinde so oft Stimmen laut wurden, welche eine neue Buttlar'sche Rotte in ihr aufzeigen wollten. Wenn man auch die Scherereien und Verfolgungen der offiziellen Kirchenbehörden auf deren herkömmliche Methode zurückführen darf, so ist es doch nichts weniger als zufällig, daß grade die besonnensten Führer der Lutherkirche vor den Gefahren der Zinzendorf'schen Projekte gewarnt haben: Bengel und Baumgarten so gut wie Walch und Fresenius. Ja auch wer heute mit unverdorbenem Geschmack eine Zeitschrift zur Hand nimmt, wie die „neuen herzerfreulichen Zeitungen aus allen Theilen der Welt", „des ersten Tisches erste Tracht" u. s. w. wird sich eher alles anders als erbaut fühlen.

Alle diese Einseitigkeiten und Unvollkommenheiten aber dürfen nicht blind dafür machen, was für ein gewaltiges und gottgesegnetes Werk in der Stiftung

der Unität lag. Für den gesammten Protestantismus ist sie in fast noch höherm Grade ein Kristallisationspunkt geworden, wie die Utrechter Kirche für die romfreien Elemente des Katholizismus. Der Grundgedanke, der sich Zinzendorf grade während seiner Stellung an dem ebenso kirchlichgesinnten wie libertinistischen Hofe immer tiefer aufdrängte, war der einer besondern Liebesgemeinschaft erweckter Christen. Die Auswanderung der mährischen Brüder aus ihrer Heimath, die Aufnahme derselben auf seinen Gütern bot sich ihm als willkommener Anlaß zur Durchführung dieses Gedankens. Um die Verfassung der ehrwürdigen alten Gemeinde, die durch ihren Ursprung aus den vorreformatorischen Kämpfen als ein geeignetes Mittelglied zwischen Katholizismus und Protestantismus erschien, aufrecht zu erhalten, ließ er ihre altbischöfliche Würde, das von Amos Comenius der Nachwelt überlieferte Erbe, zunächst auf Nitschmann, später auf sich selbst übertragen. Nicht minder aber lag ihm daran, den geschichtlichen Zusammenhang mit der Lutherkirche zu wahren. Seine Prüfung und Ordination in Stralsund und Tübingen, wo ihn der unionsfreundliche Kanzler Pfaff unterstützte, sollte vor Allem diesem Zwecke dienen. Das Verbot der neuen Gemeindebildung in Sachsen hatte nur die um Vieles selbständigere Stiftung in der Wetterau zur Folge, wo zugleich die Berleburger Inspirirten, Rock und Gruber, trotz ihres spätern Bruches mit dem Grafen, die Glaubenskraft der Camisardenpropheten in die Nachbargemeinden hineintrugen.

Erst auf diesem Büdinger Boden beginnt die klassische Zeit der Brüdergemeinde. Durch regelmäßige Synoden festigte sie sich im Innern. Ebenso wurde ihr von außen eine immer größere Beachtung zu Theil. Reiche holländische Kaufleute unterstützten die Ansiedlung. Der dänische Hof, an dem eine Schwester des Grafen ebenfalls eine Hofstellung bekleidete, gewährte politischen Rückhalt. In England sogar wurde, während Zinzendorf dort anwesend war, durch Parlamentsbeschluß (1749) die Unität für Britannien und Nordamerika anerkannt. Eine Reise des Grafen nach Amerika brachte wichtige Beziehungen zu den dortigen Quäkern. Und während in dieser Weise alle frommen Kreise der neuen Stiftung werkthätige Sympathie zuwandten, kam die durchaus kritische, in manchen Punkten gradeswegs in der Schule der Sozinianer ausgebildete Stellung Zinzendorf's zu dem Buchstaben der Bibel dem allgemeinen, dem Rationalismus zusteuernden Zeitgeiste kaum minder entgegen.

Allerdings führte nun dieselbe Zeit in Büdingen umgekehrt auch zu der berufenen Sichtungsperiode. Es läßt sich nicht leugnen, daß arge geistliche Tändeleien, ja sogar sittliche Ausartungen einrissen, durch die die Thatkraft des jungen Instituts bedenklich erlahmte. Die bösen Angriffe von Frey und Rhode, von Bothe und Volk gegen die Ehepraxis, denen sich sogar von Pennsylvanien aus die ähnlichen Enthüllungen von Lischy anschlossen, lassen sich nicht damit abweisen, daß diese aus der Gesellschaft ausgestoßenen Mitglieder

keine unbefangenen Zeugen seien. Zinzendorf's sonderbare Phantasien über das Ehegeheimniß, seine geschlechtliche Erklärung der Trinität führten besonders in den Liedern zu schlimmen Gefahren. Wenn der am meisten kompromittirende Anhang später vernichtet ist, so erfordert doch eine wirklich historische Darstellung, daß diese Haltungslosigkeit des jungen Instituts mit in's Auge gefaßt werde, um den Bruch mit der Büdinger Regierung nicht als einen Blitz aus heiterm Himmel erscheinen zu lassen. Das Edikt derselben vom 12. Februar 1750 nöthigte zu weiterer Auswanderung. Zinzendorf's eigenes Benehmen in dieser Zeit der Krisis hat ihm manchen Tadel zugezogen. Und Nichts begreift sich leichter als die abstoßende, ja anwidernde Einwirkung, welche die Büdinger Ereignisse auf ein Gemüth, wie das Friedrich's II. ausgeübt haben.

Nichts desto weniger aber hat sich die eigenthümliche Kraft der in der Brüderunität Fleisch gewordenen Idee niemals deutlicher gezeigt, als in der dieser Periode folgenden Abklärung. Die Ordnung der arg zerrütteten Finanzen war das Werk Köber's. Die kaum weniger verwirrte Dogmatik fand in Spangenberg (dessen Bruder durch Uebertritt zum Katholizismus der Zerfahrenheit des protestantischen Kirchenthums zu entfliehen gesucht hat) einen von Melanthon's Geiste getragenen Systematiker. Die spätern Gemeindegründungen aber haben durch die in der Zeit der Krisis gemachten Erfahrungen von Anfang an eine gesundere Organisation erhalten.

Ein fast noch deutlicheres Bild von der Art, wie die neue Gesellschaft durch gute und böse Gerüchte hindurch sich ihren Weg bahnte, gibt die Geschichte ihrer Organisation in Holland. Schon Spangenberg's Biographie des Grafen Zinzendorf hat manche wichtige Daten über diesen Theil seiner Thätigkeit zusammengestellt. War doch Spangenberg schon (1734) zwei Jahre vor dem Grafen selbst in Holland gewesen, wohin Zinzendorf in den folgenden Jahren nicht weniger als 11 Mal zu längerm Aufenthalte kam. Auch die „Büding'sche Sammlung einiger in die Kirchenhistorie einschlägiger sonderlich neuerer Schriften“ enthält eine Anzahl wichtiger, auf die holländische Gemeindebildung bezüglicher Dokumente. Erst die unermüdlichen archivalischen und antiquarischen Forschungen Christian Sepp's*) haben jedoch die Begründung der dortigen Brüdergemeinde in die allgemeine Zeitgeschichte einzureihen verstanden, und damit zugleich die Parallele mit der gleichzeitigen Gestaltung der holländischen Episkopalkirche in helleres Licht treten lassen.

Der Erste, welcher sich in Holland für die von Spangenberg gepredigte Sammlung von Erweckten aller Kirchen zu einer interkonfessionellen ecclesiola in ecclesia erwärmte, war der gelehrte Bibliophile Lelong. Seine Schrift

*) Chr. Sepp: Johannes Stinstra en zijn tijd (1866) II. S. 185 ff.

über „Gottes Wunder mit seiner Kirche" (1735, in zweiter Auflage 1738) fand weithin Anklang. Er selbst, der sich nachmals der Brüdergemeinde auch formell anschloß und sogar seine berühmte Büchersammlung, zum Behufe der Uebersiedlung nach Deutschland, verkaufte, ist später, nach bittern Erfahrungen über den mit seiner lautern Frömmigkeit getriebenen Mißbrauch, wieder zurückgetreten. In Holland aber war seine begeisterte Verkündigung der göttlichen Wunderwerke alsbald von dem reichen taufgesinnten Prediger Deknatel unterstützt worden, der auch die herrnhutischen Gesänge in Uebersetzung herausgab und seine eigenen Kinder zur Erziehung nach Herrnhut sandte. Dem frommen alten Sozinianer Krell folgten seine Töchter in der Verehrung von Zinzendorf. Aber auch in der reformirten Staatskirche fand die von den Herrnhutern angestrebte allgemeine Erweckung eifrige Vertreter. Die darob entbrannte Kontroverse ist in Angriff und Vertheidigung gleich lehrreich. Nachdem die südholländische Synode sich mit den von dem neuen Separatismus drohenden Gefahren beschäftigt hatte (1738), vertheidigte Zinzendorf seine Ziele als durchaus mit dem reformirten Bekenntniß im Einklang. Die auf diese kirchenrechtliche Basis gestützte Erwiederung, über 12 verschiedene gegen die Brüder erhobene Ausstellungen, zeugt für seine geschickte Strategik. Als dann der reformirte Amsterdamer Kirchenrath eine Warnung vor dem, die allgemeine kirchliche Gemeinschaft untergrabenden Konventikelgeiste erließ, wurde seitens des Grafen mit dem Hinweis auf den mährischen Katechismus geantwortet. Zugleich aber nahmen zahlreiche Schriften für und wieder Partei.

Trotz aller gegen die Pläne Zinzendorf's, selbst vom politischen Standpunkte aus, erhobenen Bedenken erhielt nicht blos die Missionsarbeit der Brüder in Westindien die Unterstützung der westindischen Kompagnie, sondern auch in Holland selbst erwarb die Gemeinde wichtige Stationen. Vor Allem war es die Prinzessin Marie Louise, die (in Nachahmung dessen, was einst die fromme Pfalzgräfin in Herford für die Labadisten gethan) ihr eigenes Besitzthum Yßelstein für die Ansiedlung Heerendyck anwies, welche unter der klugen Leitung von Wattenwyl's bald ein Mittelpunkt weiter Kreise wurde. Noch werthvoller war jedoch die Kolonie Zeist (in der Nachbarschaft Utrecht's, so daß die Verwandtschaft mit den Jansenisten sogar in der Oertlichkeit sich abspiegelte). Schon im Jahre der Begründung von Zeist (1746) wurde hier eine wichtige Synode abgehalten. Wohl mehrten sich seit der gleichen Zeit noch die Angriffe. Die in Deutschland während der Büdinger Sichtungsperiode erschienenen Warnungen fanden auch in holländischen Uebersetzungen weite Verbreitung. Und weitaus bedeutender als die leidenschaftlich erhitzten Schriften der Kulenkamp, Voget, Pfeiffers u. A. erwies sich die maßvolle Kritik des hochgelehrten Stinstra, die ihrerseits auch wieder in's Deutsche, wie in's Englische und Französische übersetzt wurde. Aber von ihrem Zentrum Zeist aus ist die herrnhutisch-holländische Gemeinschaft im Laufe der Zeit

fast noch mehr der Rückhalt der pietistischen Elemente in den größern Kirchen geworden, als dasselbe in Deutschland der Fall war.

Von diesem provinziellen Theil der allgemeinen Geschichte der Brüderkirche fällt nun aber zugleich auf die gesammte Stellung derselben ein überraschendes Licht. Mußten wir bei der individuellen Begründung des Werkes mit der Kritik seiner Mängel beginnen, so dürfen wir jetzt auch um so entschiedener das Bedürfniß betonen, dem die Gemeinschaft als solche entgegenkam, und das sie in einer immer noch nachwirkenden Weise zu befriedigen vermochte. Die Begründung der friedlichen, schlichten Kolonien konnte unzähligen Gemüthern, die nach einer Art protestantischen Klosterwesens sich sehnten, ein stilles Heim bieten. Selbst Männer, die sich persönlich so wenig heimisch daselbst finden konnten, wie ein Fries und ein Schleiermacher, haben die dort empfangenen Jugendeindrücke in dankbarem Herzen bewahrt. Schleiermacher ist manchem seiner Bewunderer und Kritiker gradezu als ein Nachbildner Zinzendorf's selber erschienen. Sein Freund Albertini aber fand hier die Grundlage eines weltumfassenden Wirkens. Die Verbindung der verschiedenen Tropen zu einer Gemeinschaft gemeinsamer Thaten hat die konfessionellen Gegensätze noch viel mehr gemildert, als alle Bemühungen der Berliner Unionskommission von 1703 und die gelehrten Schriften von Klemm und Pfaff. Sogar auf die griechische Kirche erwarben die bis zu den Ufern der Wolga errichteten Herrnhuter Kolonien bedeutsamen Einfluß. Sarepta ist in seinen Schwächen wie seinen Leistungen ein merkwürdiges Abbild der Büdinger Ansiedlung geworden. Durch Frau von Krüdener und Goldmann gewannen die alten herrnhutischen Projekte sogar einen hochpolitischen Charakter. Vor Allem aber ist die (zuerst von den Hallensern gepredigte und unter ihrer Anregung in Dänemark in die That übersetzte) Pflicht, den Heiden das Evangelium zu bringen, fast nur von den Herrnhutern in einer Weise geübt worden, die auch antipathische Beurtheiler zur Bewunderung zwang. Was soll man aber erst dazu sagen, wenn der negativste Kritiker, den die Geschichte des 19. Jahrhunderts kennt, zugleich der beredteste Zeuge der weltgeschichtlichen Bedeutung der Brüdergemeinde geworden ist! Man lese Bruno Bauer*) und staune.

§. 15.

Die Anfänge objektiver Auffassung der Kirchengeschichte auf protestantischem Boden.

Die für die Kulturentwicklung des 18. Jahrhunderts tonangebenden Ideen standen insgesammt in Opposition zu dem das 17. Jahrhundert beherrschenden Konfessionalismus. Eben dadurch aber mußte die innere

*) Br. Bauer: Einfluß des englischen Quäkerthums auf die deutsche Kultur. S. 68—127.

Gestaltung der Kirchen selbst eine bedeutsame Umwandlung erfahren. Je mehr eine gegenseitige Duldung die Stelle der frühern Unduldsamkeit einnahm, um so mehr traten damit auch die alten Gegensätze selbst in den Hintergrund. Es war eine ruhigere Zeit angebrochen, und mit ihr die Möglichkeit einer objektiveren Betrachtung auch der eigenen kirchlichen Zustände. Diese objektivere Betrachtung mußte sich naturgemäß in oberster Reihe in der Umgestaltung der geschichtlichen Auffassung kundgeben. Für den Protestantismus wie für den Katholizismus kam erst jetzt die Aera einer unbefangenen Geschichtschreibung. Wir begegnen ihr naturgemäß zuerst auf protestantischem, nicht lange hernach aber auch auf katholischem Boden.

Bereits in früherem Zusammenhang ist sowohl der Bedeutung der Magdeburger Zenturien für die Reformationszeit, wie der von Gottfried Arnold's Kirchengeschichte für die pietistische Aera gedacht worden. Aber erst im Verband mit dem, was eine spätere Zeit auf ihrer Basis aufzubauen vermochte, läßt sich der Umfang der beiden gleich großartigen Anregungen für Mit- und Nachwelt in seiner ganzen Intensität überschauen.

Das große Unternehmen der Reformationszeit verfolgte naturgemäß den Zweck, die Reformation als solche kirchengeschichtlich zu vertheidigen. Zu diesem Behufe hatte Flacius schon vorher aus allen Jahrhunderten einen Katalog der testes veritatis gesammelt, die im Unterschiede zu der verderbten Kirche am Evangelium festgehalten hatten. Derselbe Gedanke, nur viel umfassender, liegt auch den Zenturien zu Grunde. Es lag darin das klare Bewußtsein, daß der weitere Verlauf der Kirche sich immer mehr von ihrem ursprünglichen Ausgangspunkt entfernt habe. Erst von diesem Boden aus aber wurde ein wirkliches Verständniß der kirchengeschichtlichen Entwicklung ermöglicht. Die Zenturien als Spiegelbild des jungen Protestantismus stehen zudem nicht allein da. Wer die ganze Vollkraft der Reformation würdigen will, wird neben Flacius Sleidan nicht vergessen dürfen, den kundigen Straßburger Historiker, dessen zeitgeschichtliches Werk die Grundlage aller spätern Darstellungen der Reformationsperiode werden konnte. Noch weniger aber darf Sebastian Franck übersehen werden. Von dem Boden der neuern kulturgeschichtlichen Auffassung aus möchte wohl der von ihm umspannte Ideenkreis der weitaus vielseitigste und objektivste genannt werden müssen. Leider ist es erst unsern Tagen vorbehalten gewesen, den argverketzerten Vater der deutschen Geschichtschreibung aus seiner Verschollenheit zu erlösen.

Aber auch derjenige, der die Zenturien als das spezifisch theologische Produkt allein herausheben möchte, wird dem Urtheile Baur's*) durchaus beistimmen müssen, daß die Bedeutung dieses Riesenwerkes immer noch nicht genug gewürdigt worden ist. Noch der heutige Historiker wird aus dem Werke

---

*) Baur: Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung.

mit dem nach einem neuern Biographen des Bonifacius*) der Geist der Lüge in die Kirchengeschichte eingedrungen sein soll, stets wieder neue Anregung schöpfen. Die Bereicherung des kirchengeschichtlichen Materials durch die vielen neu entdeckten Quellen ist ebenso erstaunlich, wie der beschriebene Kreis, der eher zu weit als zu eng scheint, und wie die kritische Schärfe, mit der die päpstlichen Legenden und Pseudo-Dekretalen in ihr Nichts aufgelöst werden. Aber die größte Bedeutung haben die Zenturien eben doch als das treueste Spiegelbild der reformatorischen Anschauung überhaupt. Dieselbe tritt uns hier in ihrer ganzen Kraft und Energie so gut, wie in ihrer durchaus polemisch gerichteten Einseitigkeit entgegen. Mit einem Schlage ist die ganze Betrachtung der Kirche in's Gegentheil verkehrt. Was früher Licht war, ist jetzt Schatten. Mit der einzigen Ausnahme der in der Zeit Konstantin's geschaffenen dogmatischen Grundlagen gilt Alles, was früher für göttliche Offenbarung galt, jetzt für teuflische Einwirkung.

Genau die gleiche Stellung wie die Zenturien zu der Reformationszeit, nimmt Gottfried Arnold's Werk zu der pietistischen Bewegung ein. Auch hier hat Baur wieder mit Nachdruck darauf hingewiesen, wie Nichts mehr von der Bedeutung der Spener'schen Epoche Zeugniß ablege, als daß sie kräftig genug war, auch in der Kirchengeschichte ein solch neues originales Werk hervor zu bringen. Es muß freilich auch jetzt wieder ergänzend hinzugefügt werden, daß Arnold's geschichtliche Forschung nicht isolirt dasteht. Seckendorff's historia Lutheranismi — um nur Eines von Vielem zu nennen — haben wir dem Arnold'schen Werke an Intensität der Quellenforschung durchaus ebenbürtig gefunden. Dennoch hat das letztere nicht ohne Grund alle zeitgenössischen Schöpfungen überstrahlt. Gleich den Zenturien bietet es außerordentliche Bereicherung des Stoffs, kritischen Scharfblick, weitgehende Anregung. Dabei zunächst schon der Fortschritt gegen früher, daß auch reformirte Historiker, wie die Hottinger, so gut als die lutherischen Gelehrten benutzt werden. Vor Allem aber hat auch das Arnold'sche Buch wieder seine Hauptbedeutung als das treue Abbild von der Gesammtanschauung, von der der Pietismus ausgeht. Der Eindruck, den die damalige Gegenwart machte, der abstoßende Widerwille, den ihre dogmatistische Streitsucht erzeugte, wurde auch in der Vergangenheit auf Alles das, was den gleichen Stempel aufwies, übertragen. Umgekehrt wurden auch jetzt wieder die Zeugen des wahren lebendigen Christenthums in den von der Kirche verfolgten Kreisen gesucht. Nur daß das, was die Zenturien auf den Katholizismus angewandt hatten, jetzt ebenfalls gegenüber dem protestantischen Kirchenthum zur Geltung gebracht wurde. „Man muß nicht Alles auf den Papst allein beziehen, weil die Historien insgemein genugsam bekräftigen, daß die übrige Klerisei ebensowenig getaugt habe.“

---

*) Seiters: Bonifacius der Apostel der Deutschen (Mainz 1845), S. 20.

Daß der geschichtliche Zusammenhang von Arnold viel tiefer erforscht ist, als von den Zenturiatoren, geht schon aus ihrer verschiedenen Beurtheilung der Konstantin'schen Epoche hervor. Die Verquickung des religiösen und politischen Standpunktes seit Konstantin's Uebertritt entgeht seinem Scharfsinne ebensowenig wie die Wurzel alles spätern Dogmatismus im Nicänum. Umgekehrt läßt ihn der tief mystische Grundzug, der sich in ihm mit der allgemeinen pietistischen Strömung verbindet, der von Jahrhundert zu Jahrhundert sich fortpflanzenden Mystik die regste Aufmerksamkeit schenken. Eben deshalb konnte er mit voller subjektiver Sicherheit glauben, die erste unparteiische Kirchengeschichte zu liefern, weil ja wirklich alle alten Historiker die Ketzer nicht sowohl zu würdigen als anzuschwärzen gesucht hatten.

Daß dabei nun freilich seine Urtheilsweise in die entgegengesetzte Einseitigkeit umschlug, ist längst allerseits anerkannt. Zumal hat es wiederum Baur in vorzüglicher Weise in's Klare gestellt, daß Arnold's Ansicht von den Ketzern eine a priori konstruirte war, daß das berechtigte negative Urtheil ihm sofort zu einem unberechtigten positiven umschlug. Er war einfach auf die entgegengesetzte Weise wie seine Vorgänger parteiisch, indem er die Ketzer patronisirte und die Vertreter der Rechtgläubigkeit angriff. Mitten in der Darstellung mittelalterlicher Zustände kam ihm stets die Parallele mit den Zuständen seiner Zeit in Erinnerung.

So lag es denn wirklich in der Natur der Sache, daß aus den beiden Gegensätzen der orthodoxen und der pietistischen Geschichtsanschauung heraus sich ein höheres Drittes, eine Vermittlung Beider anbahnen mußte. In solchen rein wissenschaftlichen Entwicklungen treffen die Gesetze der Logik ebenso zu, wie sie bei den Dingen des praktischen Lebens zu kurz kommen. Auf den von Flacius und Arnold eingenommenen Standpunkt mußte der von Mosheim mit innerer Nothwendigkeit folgen. Der Nachweis, wie grade der Gegensatz beider auf die Vermittlung eines über beiden stehenden Standpunktes hindrängen mußte, gehört zu den Glanzpunkten von Baur's „Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung". Aber schon Mosheim selbst ist sich dieses Verhältnisses zu seinen Vorgängern und der daraus resultirenden Nothwendigkeit eines wirklich objektiven Standpunktes in denkwürdiger Weise bewußt.

In ganz unzweideutigen Worten spricht sich dieses Bewußtsein in seinem Urtheile über den Erzketzer David Joris aus: „Joris' Geschichte ist noch guten Theils ungewiß und unvollkommen. Er stand zu den Zeiten unserer Väter auf der Rolle der unsinnigsten Träumer und Gotteslästerer. Arnold nahm ihn nicht nur von derselben weg, sondern versetzte ihn auch gar in das Register der Heiligen, die ihrer reinen Heiligkeit wegen von den Ketzermachern sind verfolget und gemartert worden. Diese Arbeit hat so viel ausgerichtet, daß die Unparteiischen das strenge Urtheil, das man vor

diesem über den Joris zu sprechen pflegte, gemildert haben; allein sie hat ihn nicht von allem Verdacht befreien können. Man setzet den Zeugnissen, mit denen Arnold seine Unschuld zu erweisen vermeint, viele andere entgegen, die ihn nicht wenig beschweren. Seine Sache ist daher noch zweifelhaft, und man scheint auf einen unparteiischen Richter zu warten, der sie nach der Richtschnur beglaubigter und zuverlässiger Urkunden entscheide."

Mit Absicht stellten wir Mosheim's geschichtliche Würdigung eines Ketzers voran. Grade auf diesem Gebiete zeigt sich am Glänzendsten, wie er mit vollem Bewußtsein über die beiden frühern gegensätzlichen Standpunkte hinaus eine höhere Ausgleichung anstrebte. Schon sein „anderweitiger Versuch einer unparteiischen Kirchengeschichte" stellt dies sein Ziel außer Zweifel. Er hat die Häretiker nicht wie Arnold idealisirt, aber ebensowenig das verdammende Urtheil der Orthodoxie als endgültige Instanz gelten lassen; der Begriff als solcher wurde durch ihn von allem Gehässigen befreit. Seine Untersuchungen über die gnostischen Ophiten einer-, über das Leben Servet's andrerseits sind für die älteste, wie für die neuere Ketzergeschichte bahnbrechend geworden. Aber das Gleiche gilt nun nicht minder von seiner Gesammtbehandlung der Kirchengeschichte. Die immer neuen Auflagen, welche seine institutiones (seit 1726) im Original und in deutscher Uebersetzung erlebten, zeigen Mosheim als den ersten Wortführer jener Periode, welche die allgemeinen Ergebnisse der pietistischen Aera noch für die Kirche als solche fruchtbringend zu machen bestrebt war. Seine eingehende Spezialuntersuchung über die vorkonstantinische Periode ist ein Muster ebenso ruhiger wie liebevoller Vertiefung in die innere Entwicklung der Kirche. Alle großartigen und originellen Erscheinungen zogen ihn mit besonderer Vorliebe an. Aber auch wo es sich um den gewöhnlichen Lauf der Dinge handelte, verlor er den von ihm aufgestellten Begriff der Kirchengeschichte niemals aus dem Auge: daß sie die Erzählung dessen sei, was sich in der Gemeinschaft der Christen innerlich und äußerlich ereignet habe, um die göttliche Vorsehung in ihrer Stiftung und Erhaltung kennen zu lernen. Eben zu diesem Endzwecke durfte aber die Kirchengeschichte nicht mehr so von der Kulturgeschichte losgelöst werden, wie es bisher nur zu sehr der Fall war. Mosheim hat denn auch durch seinen umfassenden Ueberblick über die allgemeinen Weltverhältnisse den Inhalt der Kirchengeschichte außerordentlich bereichert, und den Anstoß zu weitern größern Fortschritten gegeben. War er doch ebenfalls als Ethiker in Calixt's Fußtapfen getreten, und hat als geistvoller Kanzelredner die (bereits der kirchlichen Vormundschaft sich entziehenden) vornehmern Kreise unter den Hörern des Evangeliums festzuhalten verstanden. Mit einer Art von Genugthuung darf der Kirchenhistoriker darauf zurückblicken, daß es zuerst auf dem Boden der Kirchengeschichte war, wo die deutsche Geschichtschreibung sich zu einer ebenbürtigen Stellung neben den Nachbarvölkern emporschwang. Sein

(durch eine wahrhaft künstlerische Darstellungsgabe noch gehobenes) Charisma des Zusammenschauens in den historischen Erscheinungen hat Mosheim zum Vater der gesammten pragmatischen Geschichtsdarstellung gemacht.

Nur die Anfänge der wissenschaftlichen Auffassung der Kirchengeschichte haben wir vorerst in's Auge zu fassen, noch nicht die reifen Früchte, welche die folgende Generation pflückte. Aber diese Früchte hätten schwerlich so reichlich ausfallen können, wenn nicht neben Mosheim zugleich zahlreiche andere Forscher die bedeutendsten Anregungen gegeben hätten. Gilt dies schon ohne Zweifel von den Pfaff und Weismann, von den Cotta und Heumann, so noch mehr von den beiden Walch und von Sigmund Jakob Baumgarten. Die gelehrten Werke Johann Georg Walch's sind noch heute nicht veraltet. Auch die gründlichen Untersuchungen Wilhelm Christian Franz Walch's dürften ein günstigeres Urtheil beanspruchen, als sie ihrer philisterhaften Geschmacklosigkeit wegen bei Baur finden. Es gibt eben doch keinen spätern Kirchenhistoriker, der nicht oft und viel von Vater und Sohn gelernt hat. Noch größer ist die Einwirkung Baumgarten's auf die folgenden Geschlechter gewesen. Wie die beiden Walch und wie Mosheim stand auch er in seinen Schriften noch auf dem Boden der durch den Pietismus temperirten Orthodoxie. Aber für sich selber war er doch schon durch seine umfassende quellenmäßige Gelehrsamkeit aus diesem engeren Gesichtskreise herausgetreten.

Seine Arbeiten zur Geschichte der Religionsparteien und zur kirchlichen Archäologie lassen bereits seine gründlichen Kenntnisse, wie sein gesundes Urtheil erkennen. In den Nachrichten von einer Halle'schen Bibliothek hat er (in den Fußtapfen von Fabricius) eine reiche Fundgrube von Mittheilungen über eine Reihe von Werken niedergelegt, die heute fast ebenso verschollen sind, wie die Kodices, aus denen Photius seine Exzerpte gesammelt hatte. Die ganze umfassende Bedeutung des Mannes aber geht am Klarsten daraus hervor, daß er einen Schüler wie Semler heranzubilden vermochte. Es gibt kaum etwas Rührenderes als die neidlose Freude des Lehrers an dem ihn überragenden und über ihn hinausgehenden Schüler; als die unauslöschliche Pietät, mit welcher Semler in den Einleitungen zu den aus dem Nachlaß Baumgarten's herausgegebenen Werken seine gewaltigsten Gedanken niedergelegt hat. Die köstliche Selbstbiographie Semler's gewährt in sein Verhältniß zu Baumgarten die lehrreichsten Einblicke.

In der Stille seiner Studirstube in Halle hat Semler langsam und stetig jene völlige Umgestaltung der Theologie vorbereitet, die der allgemeinen Aufklärung auf allen andern Lebensgebieten sich ebenbürtig anschloß. Auch von seiner Thätigkeit gilt wie von der besten Zeit des Pietismus, bevor dieser sein Heiligthum auf dem Markte zur Schau stellte, das „Verborgensein mit Christo in Gott.“ Aber die Bedeutung eines solchen Stilllebens für eine der schönsten Blütheperioden der deutschen Vergangenheit hat ein Gustav Freytag besser zu

würdigen gewußt, als die Neugläubigen, die dem tief frommen Manne den Glauben absprachen. Von Semler als dem bestgehaßten Vater des Rationalismus können wir allerdings erst im Zusammenhang mit der gesammten neuen Zeitrichtung reden, die er mit angebahnt hat. Aber schon das, was er in Weiterführung von Mosheim's und Baumgarten's Anregungen für eine gründlichere Erforschung der kirchengeschichtlichen Entwicklung geleistet hat, ist gradezu staunenerregend.

Semler ist der Vater der Dogmengeschichte und der Kritik des Kanons, der Erste, der sich mit der Unerschrockenheit des Entdeckers in diese noch ganz unbebauten Gebiete vertiefte. Ueberall, wo er einmal einsetzt, hat er nicht geruht, bis er zu sichern Ergebnissen kam. Nie ließ er es sich verdrießen, zu diesem Zwecke dieselbe Arbeit wiederholt aufzunehmen. An Energie und Ausdauer in der Untersuchung der Geschichtsquellen ist er von keinem Spätern übertroffen. Mögen noch so viele seiner Hypothesen sich als unzulänglich erwiesen haben; sind auch seine Ergebnisse wie die der Kritik überhaupt zuerst mehr zerstörend als aufklärend gewesen; kann man ihm vorwerfen, daß er ohne sympathisches Verständniß für anders geartete Zeiten und Verhältnisse war; ist die Lektüre seiner schwerfälligen, jeder ästhetischen Form entbehrenden, und oft mehr eine Sammlung von Exzerpten und Kritiken als eine zusammenhängende Erzählung bietenden Schriften keine angenehme zu nennen: so können doch alle diese Ausstellungen sein epochemachendes Verdienst nicht schmälern. Er hat Raum für Andere gemacht, die in die von ihm gebahnte Gasse eindrangen. Auf diese Nachwirkung Semler's werden wir in der Folgezeit immer wieder verwiesen.

Die Namen Flacius und Arnold, Mosheim und Semler sind völlig hinreichend, um den Entwicklungsgang der lutherischen Kirche hinsichtlich der in ihren verschiedenen Perioden herrschenden kirchengeschichtlichen Anschauungen vor Augen zu führen. Wie es dagegen in der gleichen Beziehung in der reformirten Kirche steht, ist so gut wie unberücksichtigt geblieben. Selbst Baur's Epochen der Kirchengeschichtschreibung haben sich im Wesentlichen auf die Ergebnisse der lutherischen Kirche beschränkt. Es ist richtig, daß dieselben viel mehr bekannt sind, daß der Glanz ihrer Namen alles Andere verdunkelt, ja daß ähnlich zusammenfassende Werke über das Gesammtgebiet der Kirchengeschichte in den reformirten Ländern keine erschienen sind. Aber tritt man hier den Einzelarbeiten von Land zu Land näher, so kann man sich kaum einem Gefühl des Staunens entziehen über die Menge und Gediegenheit der historischen Leistungen sowohl, wie über die merkwürdige Parallele mit der lutherischen Kirche in dem Entwicklungsgange als solchem.

Es ist hier nicht der Ort, die bedauerliche Lücke auszufüllen. Kaum kann ein trockenes Register von Namen hier Platz finden. Aber dies darf wenigstens nicht fehlen.

In wie hohem Grade die Zwingli'sche Reformation den geschichtlichen Blick schärfte, beweist der einfache Umstand, wie fast gleichzeitig in den meisten reformirten Kantonen der Schweiz sich der Blick auf die eigene Vergangenheit sowohl, wie auf den Verlauf der Gegenwart richtete. Bullinger in Zürich, Anshelm in Bern, Keßler in St. Gallen, die Ryff und Plater in Basel, Bonnivard in Genf — es sind nur einige von den vielen befugten Historikern, die gleich sehr an Flacius, an Sebastian Franck, an Sleidan erinnern. In der calvinischen Periode schließt Hospinian als scharf blickender Kenner der Urgeschichte des Christenthums sich an. Das 17. Jahrhundert sieht sodann in den beiden Hottinger die Begründer umfassender kirchengeschichtlicher Forschungen. Wer Arnold's Quellen kennt, weiß, wie viel er ihnen verdankt.

In dem französischen Sprachgebiete ist Mornay's reiches Erbe von den beiden Basnage, von Blondel, Dailly und zahlreichen Genossen verwerthet. Trotz des unaufhörlichen Ringens um ihre Existenz, wodurch auch Männer wie diese gelehrten Historiker in die Nachbarländer zu fliehen genöthigt waren, ist die französische Märtyrerkirche in der Erforschung der kirchlichen Vergangenheit nicht erlahmt.

In England hat allein schon der Gegensatz der Presbyterianer und Episkopalisten in fruchtbringendster Weise auf die Beschäftigung mit den Zuständen der Urkirche gewirkt. Der Streit über die ignatianischen Briefe gibt Zeugniß davon. Die Vertreter der Unechtheit haben der Nachwelt die Wege historischer Kritik gebahnt. Die gelehrten Anglikaner wie Usher und Cave sind aber nicht minder Vorbilder echt patristischer Gelehrsamkeit geblieben.

Was erst gar die freien Niederlande für die Geschichtsforschung im allgemeinsten Sinne des Wortes bedeuten, thut schon allein der gewaltige Name Scaliger's dar. Auch der Kirchengeschichte speziell aber wenden zahlreiche Forscher ersten Ranges sich zu. Es genügt an Spanheim und Kasaubon zu erinnern. Der friesische Historiker Ubbo Emmius hat sich noch speziell die Vertheidigung der Reformationskirche gegen die Sekten auf dem Wege der Geschichte zur Aufgabe gemacht. Ueberhaupt sind alle diese niederländischen Gelehrten grade wie Flacius und seine Genossen warme Vertreter ihres Bekenntnisses. Gomaristen und Arminianer, Voetianer und Coccejaner sehen in der Kirchengeschichte gleich sehr die beste Rüstkammer zur Vertheidigung der Reformation. Noch bis tief ins 18. Jahrhundert hinein hat dieser Standpunkt in einem Forscher, der für die allseitige internationale Auffassung der Reformation weitaus das Meiste geleistet, seinen Repräsentanten, in Gerdes. Er betont die Wichtigkeit der elenchtischen Theologie (1740), untersucht die Mittel gegen die Apostasie (1744), bekämpft alle neuen Richtungen, seien sie mystisch, wie die von Schortinghuis, seien sie rationalistisch, wie Stinstra. Aber seine Einleitung in die Geschichte der Reformation ist ebenso grundlegend für die Würdigung der Zwingli'schen Reform geworden, wie sein

Scrinium und Florilegium noch heute eine unerschöpfliche Fundgrube für den Literarhistoriker bieten.

Es sind zahlreiche Einzelleistungen, welche die Parallele zu dem einheitlichen Werk der Zenturien bilden, das freilich auch nicht die Arbeit eines einzelnen Mannes gewesen ist. Zu dem Werke Arnold's braucht dagegen die Parallele nicht weit gesucht zu werden. Bayle's Diktionnaire hat grade auf die Kirchengeschichtsforschung den weitreichendsten Einfluß geübt. Zahlreiche Spezialisten sind in seine Fußtapfen getreten.

Nun aber die Parallele zu Mosheim! Wer Venema's institutiones kennt, wird keinen Augenblick anstehen, dieselben nicht blos auf gleiche Linie, sondern eher noch höher zu stellen. Zunächst gilt der Vergleich mit Mosheim schon in Bezug auf den Gesichtskreis. Der ganze irenische, maßhaltende Standpunkt Venema's spricht bereits aus dem Programm seiner im Ganzen gegen 70 Jahre umfassenden literarischen Thätigkeit, der akademischen Erstlingsdissertation von 1724. „Den evidenten und allgemein geltenden Wahrheiten gebührt ein eifrigeres Studium als denen, deren Erkenntniß schwieriger ist. Für blos theoretische Meinungen, die gewöhnlich dem philosophischen Gebiet angehören, wird Niemand wie pro aris et focis kämpfen, wenn er nicht selbstsüchtig und ehrgeizig ist. Leider aber wird gegen diesen Grundsatz noch immer gefehlt. Die Söhne der Magd, welche in verba magistri schwören, verfolgen die Söhne der Freien, welche sich nicht auf eine solche Formel verpflichten wollen.“

Wie bei Mosheim, so lassen sich auch bei Venema deutlich die verschiedenen Momente konstatiren, aus deren Zusammenfließen seine objektive Anschauungsweise hervorging. In seinen intimen Beziehungen zu den Vitringa, Vater und Sohn, deren Amtsgenosse er noch war, hatte er die tiefe Grundidee des Coccejanismus sich zu eigen gemacht, die Offenbarung als eine Entwicklung aufzufassen, in welcher Weissagung und Erfüllung verschiedene Stufen bezeichnen. Daneben war ihm aber in der Schule von Hemsterhuis und Schultens das klassische wie das orientalische Sprachstudium von seinen grammatischen Grundlagen aus nahe getreten, was ihn über die ungenügende Hermeneutik der Coccejaner heraushob. Seine klaren hermeneutischen Regeln bewähren sich z. B. in der historischen Erklärung der Psalmen, indem er nicht mehr auf bloße Tradition hin messianische Stellen annahm und sogar vor dem Gedanken makkabäischer Psalmen nicht zurückschreckte. Er war ferner einer der Ersten, welche dem berühmten französischen Arzte Astruc in seinem Nachweise der Quellen der Genesis sich anschlossen. Auch in den übrigen historischen Büchern der Schrift wußte er zwischen dem Quellenstoff und den spätern Bearbeitungen zu scheiden. Seine geschichtliche Erklärung des hohen Liedes, seine Untersuchungen über die verschiedenen johanneischen Schriften, seine Beurtheilung der Frage über die verschiedenen Jakobus sind noch für eine viel

spätere Zeit grundlegend geworden. Auch wo es sich nur um den Historiker in Venema handelt, dürfen solche exegetischen Leistungen nicht übersehen werden, denn die ersten der sieben Bände seiner Institutionen sind der biblischen Geschichte gewidmet. Ebenso wenig aber dürfen wir an seiner theologia naturalis vorbeigehen, da er auch diese, damals den Ausgangspunkt aller theologischen Schulen bildende Disziplin außerordentlich vertiefte.

In erster Reihe bleibt jedoch Venema der Kirchenhistoriker, der Arnold's Kritik nicht minder wie Mosheim sowohl zu benutzen als zu korrigiren verstand. Oft führt er ihn lobend an, ebenso oft kritisirend. Daß Venema's Urtheil über die Ketzer ebenso wie dasjenige Mosheim's zwischen den beiden Extremen die Mitte zu halten suchte, beweist auch bei ihm die Beurtheilung von Joris, den Gerdes noch ganz in der Weise von Ubbo Emmius behandelt hatte. Ueberhaupt werden die kleinern Gemeinschaften der Reformationszeit, die Mennoniten vor Allem, mit keinem andern Maße gemessen als die reformatorischen Parteien des Mittelalters, die Waldenser z. B. Das gleiche Maßhalten tritt nicht minder in der Prüfung des wirklichen Umfanges der heidnischen Verfolgungen, wie in der Darstellung der Motive von Konstantin's Uebertritt hervor. Pelagius wird ebenso unbefangen gewürdigt wie Augustin. Als ein wahres Muster würdiger wissenschaftlicher Auseinandersetzung verdient Venema's Kontroverse mit Wettstein, über die Echtheit der von diesem herausgegebenen syrischen Briefe des Clemens von Rom, noch heute Beachtung und Nachahmung. In der mittelalterlichen Kirchengeschichte hat er ein scharfes Auge für die weltlich politische Stellung des Papstthums. In Bezug auf die alte Taktik der Päpste, für ihre politischen Endzwecke das Prinzip der kirchlichen Freiheit in Anspruch zu nehmen, urtheilt er nicht anders als Locke.

In allen Einzeluntersuchungen Venema's erstaunt man noch heute über den Umfang und die Tiefe seines Wissens, nicht minder aber über den feinen Takt, aus den Quellen überall das Wichtige und Bezeichnende herauszufinden. Die bedeutendsten der holländischen Kirchenhistoriker stimmen denn auch alle darin überein, ihn als den Begründer der pragmatischen Geschichtsauffassung in ihrem Lande zu bezeichnen. Wenn anderswo seine Wirksamkeit zu schnell vergessen wurde, so darf dabei der Umstand nicht außer Acht bleiben, daß er mitten unter den Wirren der gewaltigen politischen Revolution starb.

Auch die von Venema ausgegangene Nachwirkung kann gleichwie die auf Mosheim und Semler weiterbauende pragmatische Geschichtschreibung erst in späterm Zusammenhange überschaut werden. Dagegen dürfte eine dritte mit der Entwicklung der lutherischen und der reformirten Geschichtsauffassung parallel laufende Linie alsbald neben diesen beiden selber Berücksichtigung verdienen. Ebenso wie wir das Verhältniß Venema's zu seinen

Vorgängern als das gleiche zu bezeichnen hatten, wie das von Mosheim zu Flacius und Arnold, läßt sich eine ähnlich allmählige Ausbildung einer wahrhaft geschichtlichen Anschauung auf britischem Boden verfolgen. Auch hier zunächst in der langen Zeit, während welcher die einzelnen Reformationskirchen noch um das Recht ihrer Existenz kämpften, dieselbe Verwerthung der kirchengeschichtlichen Forschung im konfessionellen Interesse wie bei Flacius. Auch hier die noch mehr als Bayle und Arnold die Gemüther erregende Periode der deistischen Streitschriften, die dabei mit einer fast hartnäckigen Vorliebe sich stets wieder der Urgeschichte des Christenthums zuwandten. Dann aber auch hier endlich der Ausgleich zwischen den beiden streitenden Mächten, aus dem nicht minder fruchtbringende Saaten aufsproßten, als dies in Deutschland und Holland der Fall war.

Was die geschichtlichen Forschungen der orthodoxen und der deistischen Periode anbetrifft, so ist ihrer eine zu große Zahl, um sie einzeln aufzählen zu können. Daß wir aber auch in ihnen wieder das beste Spiegelbild sowohl der englischen Doppelreformation wie der Zeit der Toleranz und natürlichen Religion besitzen, bedarf ohnedem nicht mehr des Nachweises. Dagegen verlangt das Ergebniß dieses gesammten Entwicklungsprozesses, wie es uns in den klassischen Werken von Hume, Robertson und Gibbon entgegentritt, eine zusammenfassende Würdigung.

Die hervorragende Stellung, welche Hume in der Geschichte der Philosophie einnimmt, beruht nicht sowohl auf der Einwirkung seiner philosophischen Werke in seinem Heimathlande, als vielmehr in dem zündenden Einflusse, den er auf Kant ausübte, welcher durch seine theilweise schottische Abstammung schon früh mit der dortigen Literatur vertraut wurde. In England und Schottland selber haben Hume's philosophische Schriften seiner eigenen Selbstbiographie zufolge eine ebenso ungünstige Aufnahme gefunden, als seine politischen und historischen Schriften vom größten Erfolge begleitet waren. Seine Abhandlung von der Natur des Menschen nennt er selbst ein todtgebornes Kind. Auch seine Untersuchung über den Menschenverstand und seine moralischen Versuche wurden so gut wie gar nicht beachtet. Dagegen wurde gleich die erste seiner politischen Abhandlungen (1752) außerordentlich günstig empfangen. Seine Geschichte von England (seit 1757) nahm mit jedem neuen Bande an Verbreitung zu, und seine natürliche Geschichte der Religion gewann zwar langsam, aber um so nachhaltiger Boden. Die erstere Erscheinung ist wohl der deutlichste Beleg dafür, wie sehr die ganze deistische Richtung, deren letzter hervorragender und gewissermaßen abschließender Repräsentant Hume genannt werden kann, sich überlebt hatte. Um so beachtenswerther nur erscheint aber dem gegenüber derselbe Hume als Historiker. Sein Einfluß auf die geschichtliche Bildung der folgenden Generation dürfte kaum groß genug gedacht werden können. Die Ursache liegt aber auch bei ihm wieder in demselben Umstande,

der Mosheim und Venema zu Historikern gemacht hat, in dem Streben: sich objektiv über die verschiedenen Gegensätze zu erheben. In fast naiver Weise hat Hume seine eigenen geschichtlichen Ausgangspunkte geschildert: „Ich hielt mich für den einzigen Geschichtschreiber, der sich über Macht, Eigennutz, Ansehen der jetzt herrschenden Partei so gut als über das Geschrei, welches die Vorurtheile des Volkes erregten, hinausgesetzt, und da ich überdies es noch Allen faßlich zu machen gesucht, erwartete ich nichts Andres als ein diesen Vorzügen angemessenes Lob."

Robertson's Geschichte Kaiser Karl's V. (im Original zuerst 1764 erschienen) ist in den spätern Darstellungen der deutschen Reformation so intensiv benutzt worden, daß das von allen Kulturvölkern gleich geschätzte Buch schon dadurch hinlänglich gekennzeichnet ist. Aber auch das psychologische Interesse an den Faktoren, aus deren Mischung die Robertson'sche Geschichtsanschauung hervorging, wird dadurch vollauf befriedigt, daß wir den Verfasser zugleich als Führer der „moderaten" Richtung in der schottischen Presbyterianerkirche kennen. Der Calvinismus eines Merle d'Aubigné hat freilich in diesen Moderaten nur Frevler am Heiligthum zu sehen vermocht. Seit Stanley's trefflicher Zeichnung der schottischen Kirchen aber dürfte das dieser Richtung eignende Verdienst so wenig mehr in Frage kommen, als die Anerkennung, die den Wortführern der entgegengesetzten freikirchlichen Partei gebührt. Robertson ist der erste Repräsentant der ruhigen sichern Zeit, die nach der Niederwerfung der letzten Stuart'schen Aufstandsversuche für das Land kam. Auch kirchlich waren die alten Kämpfe zurückgetreten. Eine fernere Vertheidigung gegen Rom schien ebenso unnöthig, als ein weiterer Streit über die Kirchenverfassung, nachdem Wilhelm III. die gütliche, auf billiger Theilung beruhende Ausgleichung zu Stande gebracht. Die Angriffe der Extremen unter den Deisten gegen die Grundlagen der Religion überhaupt waren an ihrer eigenen Maßlosigkeit gescheitert. Konnte es eine glücklichere Periode für eine ruhige Vertiefung in die Gegensätze des Reformationszeitalters geben?

Fast noch größere Bedeutung als Hume's Geschichte von England und Robertson's Darstellung der Reformationszeit dürfte endlich dem dritten Seitenstück eignen, das die Urgeschichte des Christenthums in seinen Bereich zog. Die sprüchwörtlich berühmt gewordenen Kapitel 15 und 16 von Gibbon's Geschichte des Niedergangs und Falles des römischen Reiches haben auf die allgemeine Beurtheilung der Anfänge des Christenthums zweifellos einen viel größern Einfluß ausgeübt als alle theologischen Befehdungen seiner tendenziösen aber geistsprühenden Darstellung.

Bei Gibbon finden wir allerdings nicht die objektive maßvolle Ruhe wie bei Robertson, den man den Ranke des 18. Jahrhunderts nennen dürfte. Um so mehr wird man an Hume's natürliche Religionsgeschichte gemahnt, wenn man Gibbon's Anwendung der gleichen Grundgedanken auf die

Geschichte des Römerreiches verfolgt. Zwar beweist schon Gibbon's Konversion, durch die er sich den Bayle und Rousseau als der Dritte in diesem sonderbaren Bunde anschloß, daß seine religiöse Anschauung erst durch allerlei Gegensätze hindurch sich abklären mußte. Aber seine geschichtliche Untersuchung der Ursachen, auf welchen die Verbreitung und der Sieg des Christenthums im Römerreiche beruhte, hat durch eine wahre Fülle neuer überraschender Gesichtspunkte auch die theologische Geschichtschreibung bedeutsam modifizirt.

§. 16.

Das alte und das neue Evangelium in der Schweiz.

Sowohl die neuen kirchlichen Bildungen wie die neuen kirchengeschichtlichen Anschauungen konnten, wie zukunftsreich sie auch waren, der Natur der Sache nach nur auf einen begrenzten Kreis einwirken. Der allgemeine Zeitgeist war andern Interessen zugewandt. Dagegen ging fast um die gleiche Zeit eine Doppelbewegung von dem weittragendsten Einflusse von der schweizerischen Eidgenossenschaft aus. Fast gleichzeitig hat die deutsche Schweiz in demselben Dichter, mit dem sich die neuere deutsche Literaturgeschichte eröffnet, auch den hervorragendsten Apologeten des alten Evangeliums gestellt; während von der welschen Schweiz aus die glühende Proklamirung eines neuen Evangeliums (durch einen literarischen Herold, in dem Voltaire einen überlegenen Rivalen fürchten konnte) das lauteste Echo in Frankreich hervorrief. Die Namen Haller und Rousseau in ihrer zeitgenössischen Parallele wie in ihrem persönlichen Gegensatz haben nicht nur für Bern und Genf, sondern für die gesammte Kultur- und Religionsgeschichte die höchste Bedeutung. Aber dieselbe ist wiederum nur dann zu verstehen, wenn man auch hier die Verhältnisse, aus denen beide herauswuchsen, allerseits überschaut.

Am Anfang des 18. Jahrhunderts war noch in dem zweiten Villmerger Kriege der alte Gegensatz zwischen den reformirten und katholischen Kantonen neu aufgelebt. Von da an stand die größere Machtstellung der erstern (die im ersten Villmerger Kriege wie im Kappeler Kriege ihren eigenen Uneinigkeiten erlegen waren) außer Frage. Noch mehr wie früher zogen die katholischen Kantone sich auf den Kreis ihrer Glaubensgenossen zurück, entsagten aber damit auch der Einwirkung auf die allgemeine Entwicklung. Der von dem Gesandten Ludwig's XIV. mit ihnen abgeschlossene „Trucklibund" blieb, wie sehr er auch die Eidgenossenschaft für immer in zwei Lager trennen zu müssen schien, ohne nachhaltige Folge. Umgekehrt waren die Beziehungen der reformirten Kantone zu Holland und England, sowie speziell das enge Freundschaftsverhältniß Bern's zu Brandenburg-Preußen (zumal seit dem, Bern zu verdankenden, Erwerb Neuenburg's durch das preußische Regentenhaus) das treue Abbild des allerseits gewonnenen Ansehens. Auch die französisch-reformirten Landschaften hatten durch die an die Ufer des Genfersee's

geflüchteten französischen Hugenotten bedeutend an Macht und Bildung gewonnen.

Gefährlicher als die Fortdauer der konfessionellen Trennung war für den moralischen Zustand der Schweiz die neue Reisläuferei. Fast in noch größerm Umfang als in der Zeit nach den Burgunderkriegen bewarben die auswärtigen Mächte sich um Schweizersoldaten. Zu Anfang des 18. Jahrhunderts zählte man 200,000 Mann in fremden Diensten. Dem entsprach in derselben Wechselwirkung, wie sie schon Zwingli's Reformbestrebungen entgegengetreten war, die Herrschaft weniger angesehener Familien daheim. Zur Vertheidigung der regierenden Oligarchie gegen die sozialen Anforderungen der Bauern hatten sogar Bern und Luzern ihre konfessionellen Gegensätze mehr als einmal vergessen. Die innern Parteikämpfe von Kanton zu Kanton pflegten sich um den vorwiegenden Einfluß einzelner Familien zu drehen. Wer nur für diese politischen Wirren, in denen selten höhere allgemeinere Gesichtspunkte mit unterlaufen, ein Auge hat, auf den macht die Schweizergeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts einen wenig erquicklichen Eindruck. Ganz anders aber gestaltet sich die Sache für den, der mit Vulliemin und Daguet die kulturgeschichtliche Entwicklung herausfindet.*) In dieser nimmt die damalige Schweiz einen im Verhältniß zu ihrer Größe außerordentlich hohen Platz ein.

Wenn wir die beiden Nichttheologen Haller und Rousseau auch in der Kirchengeschichte als die Vertreter der deutschen und der welschen Schweiz nebeneinander gestellt haben, so geschieht damit der Bedeutung der Theologie als solcher kein Unrecht. Der allmählige Umschwung in der reformirten Theologie, den grade das orthodoxistische Extrem der Konsensusformel anbahnte, trat erst langsam in die Oeffentlichkeit. Die gelehrten Untersuchungen zumal der Züricher und Genfer kirchenhistorischen Forscher wurden nur in einem kleinern Kreise beachtet. Ganz ebenso wie die damals regierenden „gnädigen Herren" treten auch die Fachgelehrten in den Hintergrund zurück, sowohl gegenüber dem encyklopädischen Universalgenie eines Haller, wie im Vergleich mit der glühenden Prophetie eines Rousseau. Waren doch beide schon durch ihre dichterische Inspiration einer ganz anders bleibenden Nachwirkung versichert. Von zahlreichen Zeitgenossen lange gering geachtet, haben sie im Auge der Nachwelt alle ihre Rivalen vergessen lassen.

Bei Haller's Jubiläum, das ihn als den größten Gelehrten seines Jahrhunderts feiern durfte, ist vor Allem die merkwürdige Thatsache beobachtet worden, daß die von ihm umspannten Kreise des Wissens heute gar nicht mehr von einem Einzelnen beherrscht werden können. Neben der Würdigung seiner

---

*) Vulliemin's und Daguet's Geschichte der schweizerischen Eidgenossenschaft, beide nach dem französischen Original auch in deutscher Ausgabe erschienen.

encyklopädischen Stellung von dem Standpunkte der universitas literarum war es zugleich als unumgänglich nothwendig erschienen, seine Leistungen auf dem Gebiete der Physiologie, der Geologie, der Botanik durch verschiedene Fachmänner zeichnen zu lassen. Wieder ein Andrer hatte den Dichter zu charakterisiren.*) Und abgesehen von alle dem und von den eigentlichen Biographien unternahmen es noch zahlreiche einzelne Stimmen, sein religiöses Charakterbild, seine Bedeutung als Apologet der Gegenwart vor die Augen zu stellen.

Immer bereit zu lernen, vereinigte Haller in seinem Bildungsgang Alles, was die verschiedenen Länder Europa's ihm zu bieten vermochten. Er nahm ebenso bereitwillig das auf, was das arme Tübingen ihm zu bieten vermochte, wie die reichen Wissensschätze England's und Frankreich's. Am meisten aber bot ihm Leiden in Boerhave, dem einzigen ihrer Lehrer, dem die holländische Universitätsstadt eine Statue errichtete. Boerhave's tiefe Wissenschaft, Religiosität, Menschenfreundlichkeit finden in Haller sich in dem gleichen schönen Verein. Häufig hat der Schüler an den Lieblingsspruch des Lehrers erinnert über jenen, der die Menschen besser kannte als Sokrates. Von seinen Reisen zurückgekehrt, hat Haller sich dann noch einmal zu den Füßen des großen Baseler Mathematikers Bernouilli gesetzt. Seine Bücherkenntniß erscheint uns heute gradezu unglaublich. In den Göttinger Gelehrten Anzeigen sind etwa 13,000 Artikel von ihm. Die in den letzten Jahren seines Lebens von ihm herausgegebenen Bibliotheken haben gegen 50,000 Bücher zusammengestellt. Alle diese von Andern erworbene Kenntniß aber tritt völlig zurück, wenn man sich seine eigenen positiven Entdeckungen vergegenwärtigt.

In erster Reihe kommt bei der Wirksamkeit Haller's seine epochemachende Stellung in der Naturwissenschaft in Betracht. Humboldt's Kosmos (II, 68) hat ihn einen der größten Naturforscher aller Zeiten genannt. Der erste Grund seiner umfassenden Entdeckungen lag darin, daß er von früh an und mit aller Bestimmtheit mit den bisher herrschenden naturphilosophischen Träumereien gebrochen hatte, und dasjenige, was nur auf dem Wege der Erfahrung gefunden werden kann, nicht auf dem der Spekulation suchte. Noch die heutige Naturwissenschaft gibt ihm das in unsern Tagen doppelt schwer wiegende Zeugniß, er sei bei keiner Untersuchung bewußt andern Grundsätzen gefolgt, als denen, welche aus sinnlicher Beobachtung und mathematischem oder künstlerischem Schließen hervorgehen, und habe trotz seiner stark ausgesprochenen positiven Religiosität nie in seinen Schriften Religion und Wissenschaft unklar vermengt. Allen fruchtlosen Theorien abhold und streng auf das Thatsächliche gerichtet,

---

*) Denkschrift zum Hallerjubiläum 1877 (von Blösch, Hirzel, Valentin, Fischer und Bachmann). Festrede im Münster von K. G. König.

hat er in den verschiedensten naturwissenschaftlichen Disziplinen neue Bahnen gebrochen.*)

Mit dem großen Naturforscher steht der Dichter im engsten Verband. Zahlreiche Ausflüge in die Alpenwelt hatten Haller ihre Flora besser kennen gelehrt als irgend Jemanden vor ihm. Aber er wurde zugleich durch ihre landschaftliche Schönheit und durch die übersprudelnde Kraft ihrer Schöpfungen in derselben Weise ergriffen wie einst der Alpensohn Zwingli, dem er bei mehr als einem Anlaß ein bewunderndes Denkmal gesetzt. Daneben hatte die englische Dichtung mit ihrer kräftigen Naturwahrheit schon auf ihn ähnliche Eindrücke gemacht, wie später auf Klopstock und Lessing. Aber höher als Alles, was er von Andern lernte, steht in Haller's Dichtungen die eigene Originalität. Er gab wirkliche Naturgemälde, keine Gebilde der Phantasie. Er konnte sich etwas darauf zu gut thun, nach der Natur gezeichnet und gemalt und den Landschaftsmalern den Weg gewiesen zu haben. Dadurch gab er auch der Poesie wieder einen ernsten würdigen Stoff in edlen einfachen Formen. Wie die Geschichte der neuern deutschen Literatur mit Haller selbst anhebt, so ist der über seine „Alpen" zwischen Gottsched und Bodmer ausgekämpfte Streit die Geburtsstätte der weitern literarischen Entwicklung geworden.

Ueber Haller's Bedeutung als Naturforscher und Dichter gibt es schlechterdings keine auseinandergehenden Meinungen. Ganz anders hinsichtlich des für uns wichtigsten Punktes, der hervorragenden Stellung, welche ihm als Wortführer der Religion eignet. Daß er auch dies letztere war, wird freilich nirgends in Zweifel gezogen. Aber hinsichtlich der Art, wie er es war, tritt uns ein merkwürdiger Unterschied der Beurtheilung entgegen. Die heutigen Konversationslexika pflegen Haller's religiöse Anschauung als eine trübsinnige und krankhafte zu bezeichnen. Sie thun damit freilich nur das Gleiche, was der bewundernde Biograph der ersten Hälfte von Haller's Leben, Zimmermann, in Bezug auf seine spätern Jahre gethan hat. Ja auch ein Georg Weber, dem Niemand die Fähigkeit religiöse Naturen sympathisch zu würdigen absprechen wird, findet Haller oft finster und schwermüthig. Hirzel unterscheidet wenigstens scharf zwischen den religiösen Ansichten Haller's in der frühern und spätern Zeit. Umgekehrt lieben die exklusiv kirchlichen Parteien den ganzen Haller ausschließlich für sich in Anspruch zu nehmen. Dieselben Kreise, welche den Naturforscher und Dichter gering achten, preisen den Werth der apologetischen Schriften seines Greisenalters. Die Erklärung dieses merkwürdigen Gegensatzes gibt uns das nach seinem Tode herausgegebene Tagebuch. Hier ist in der That eine trübe Stimmung vorwiegend, aber sie gibt sich deutlich mehr als das Ergebniß körperlicher Leiden denn religiöser Ansichten.

---

*) Valentin: Haller's Leistungen im Gebiet der medizinischen Wissenschaften (Denkschrift S. 88).

Wir finden uns mit dieser Erklärung in vollem Einklang mit der mustergültigen Biographie Haller's von Blösch.*) Er führt das Zeugniß des, Haller eng befreundeten Pfarrers Wyttenbach an, daß bei den oft unerträglichen Schmerzen seiner langjährigen Krankheit ihm nur das Opium einige Linderung gewährte, zugleich aber auf seine Gemüthsstimmung trübend einwirkte. Wenn er aus dem künstlich hervorgerufenen Schlafe erwachte, so umwölkte sein ganzes Wesen eine schwarze Melancholie — sagt Wyttenbach wörtlich. In solch finstern Augenblicken steigerte sich dann der hohe Ernst, mit welchem er zu allen Zeiten die Fragen der Religion behandelt hatte, bis zum religiösen Trübsinn. Die verzehrende Angst vor dem Gerichte Gottes, die ihn dann wohl ergriff, hat die Klarheit und Freiheit seines Geistes jedoch nur zu unterbrechen und zu stören, niemals aber dauernd zu trüben vermocht.

Es kann eben deshalb aber auch nichts irriger sein, denn die Bedeutung Haller's für die Religionsgeschichte nach solchen melancholischen Stimmungen zu beurtheilen. Selbst seine apologetischen Schriften dürfen bei der Würdigung seiner religionsgeschichtlichen Stellung nicht obenangestellt werden. In erster Reihe stehen auch hier die „schweizerischen Gedichte" mit ihrer frommen Naturreligion, in der sich Haller durchaus als ein Kind derselben Zeit erweist, die in dem sonst so grundverschiedenen Rousseau eine ganz ähnliche Naturpoesie zeitigte. Es gibt keinen größeren Irrthum, als den Sänger der „Alpen" für irgend einen exklusiv konfessionellen Standpunkt in Anspruch zu nehmen. Kaum läßt sich ein schärferes Wort gegen alle Pfäfferei denken, wie jener Vers Haller's, den selbst Lessing zu scharf fand: „Für seines Gottes Ruhm gilt Meineid und Verrath; Was Böses ist geschehn, das nicht ein Priester that?" Und das ist kein blos augenblicklicher jugendlicher Erguß. Unter den zahlreichen Rezensionen Haller's (über die in die verschiedensten Gebiete einschlagenden Werke) heben sich die der gleichzeitigen religiösen und philosophischen Schriftsteller nicht blos durch ihre entschiedene Vertheidigung der Reformation, sondern ebenso durch den ausgesprochenen Gegensatz gegen jedes priesterlich-hierarchische Streben hervor. Sogar in Bezug auf die Kreuzzüge spricht sich Haller durchaus als ein Sohn seines Jahrhunderts aus, indem er den Endzweck, den die Päpste dabei verfolgten, obenanstellte: „Sie wollten die Kaiser schwächen, den Laienstand arm machen, in jener Abwesenheit nach Gefallen herrschen, aus den Gütern des Volkes sich und die Kirche bereichern, und es ist ihnen vortrefflich gelungen." In dem gleichen Gegensatz wie gegen die unsittlichen Mittel und gegen die weltliche Herrschsucht der Hierarchie, steht er endlich auch gegenüber dem theologischen Dogmatismus, wenn er die Opfer der Kämpfe „für einen Wörterstreit, wovon sie nichts verstehen" aufzählt.

Nicht als einen Vorfechter eines unduldsamen Kirchenthums also, sondern als einen begeisterten Prediger des einfachen Evangeliums, und zwar

*) Blösch: Haller's Lebenslauf (Denkschrift S. 32 ff.).

als einen solchen, der dasselbe zugleich in neuen Zungen zu predigen verstand, muß die Kirchengeschichte Haller bezeichnen. Der große Naturforscher, der die Schönheiten der Schöpfung in markigen Zügen malte, der sinnige Dichter, dem für den gewaltigen Stoff auch die entsprechende Form zur Hand war, ist in denselben Naturgemälden zugleich auch der begeisterte Zeuge der göttlichen Weisheit und Größe und Güte. Von Jugend auf, nicht blos im Alter, war er von dem überwältigenden Gefühl der göttlichen Weltordnung erfüllt. Schon die Morgengedanken des sechzehnjährigen Jünglings beginnen damit, daß Alles, was er um sich her schaut, das Werk der göttlichen Allmacht ist. Nicht um seines Tagebuchs und um seiner Apologien willen, sondern als der Sänger der „Alpen" nimmt Haller auch in der religiösen Entwicklung seines Jahrhunderts den hohen Platz ein.

Schöner konnte der jugendlich aufstrebende Sinn der aus langer Fremdherrschaft sich befreienden deutschen Literatur sich nicht aussprechen, wie in einer Dichtung, welche die frische nervenstärkende Alpenluft wie den kräftigen unverdorbenen Aelplersinn überall ausathmete. Denn das ist der Grundzug dieses Gedichtes, welches der verkünstelten und entnervten Gesellschaft, wie der verwöhnten und verderbten Kultur die Einfalt, Kraft und Ursprünglichkeit der Natur, die Sittenreinheit, Armuth und Freiheit des Naturvolkes gegenüberstellte. Es sind nicht die kindischen Schäferidylle Geßner's, die freilich auch in der Alpenwelt nirgends Platz finden würden. Um so auffälliger trifft Haller hier mit Rousseau zusammen. Man kann gradezu zweifelhaft sein, welcher von Beiden dem herrschenden Despotismus mit seiner Knechtung der Massen, seiner Frivolität der Vornehmen und seiner ebenso intoleranten, wie moralisch verfaulten Kirche schärfer und schonungsloser begegnete. Aber während der mit sich selbst zerfallene und darum mit Gott und den Menschen unzufriedene Rousseau sich, hierin bei allem sonstigen Unterschiede an Geßner erinnernd, einen erträumten Naturzustand ausmalte, der niemals da war und darum auch nie wieder erreicht werden konnte, wurzeln Haller's „Alpen" in der geschichtlichen Wirklichkeit seines Volkes. Sein echter Patriotismus, der ihn sogar in seinem Göttingen in das (damals ihn noch so gut wie gar nicht würdigende) Bern sich zurücksehnen und hernach die bescheidene Stellung im Vaterlande den glänzendsten Anerbietungen aus der Fremde vorziehen ließ, hat die Mißstände seiner eigenen Zeit nicht verkannt. Mit flammenden Worten ruft er die neuen Helveter vor das Bild ihrer Ahnen. Die Inschrift am Beinhause von Murten ist eine erschütternde Mahnung an seine Zeitgenossen. Der verderbliche Einfluß der auch in der Schweiz Mode gewordenen Nachahmung des Versailler Hoflebens hat ihn zum scharfen Satyriker gemacht. Dieselbe Vaterlandsliebe aber, die ihn die Geißel schwingen ließ, wo es Noth that, hat ihn doch mit Vorliebe zu den alten vaterländischen

Erinnerungen geführt, die ein gleich frommes, wie freies Volk den Nachkommen als schönstes Ideal vererbt hatte. Es ist eine durchaus männliche Frömmigkeit, frei von jedem weibischen Pietismus, die seine „Alpen" durchdringt. Haller weiß aus Erfahrung, was das Evangelium und was die Reformation für die Wohlfahrt seines Volkes bedeutet. Wie er von sich selber in der Vorrede zu der ersten Auflage seiner Gedichte bezeugen konnte, gegen den geoffenbarten Glauben weder Zweifel noch Vorurtheil jemals gehabt zu haben, so mahnte er auch das Volk seiner Alpen, in Sitteneinfalt und schlichtem, zufriedenem Sinn seinen ihre Frömmigkeit und ihren Glauben gleich tapfer vertheidigenden Vätern getreu zu bleiben.

Dieselbe durchweg in dem Evangelium und in der reformatorischen Rückkehr zu ihm wurzelnde Frömmigkeit sprechen die in demselben Jahre mit den „Alpen" erschienenen „Gedanken über Vernunft, Aberglauben und Unglauben" noch klarer aus. Aberglaube und Unglaube erscheinen hier gleich sehr als Feinde der menschlichen Gesellschaft. Von jenem heißt es in der für den Sohn des 18. Jahrhundert's abermals durchaus bezeichnenden längern Schilderung: „Wer diesen Glauben wählt, hat die Vernunft verschworen, dem Denken abgesagt, sein Eigenthum verloren." Für das innere Glück des Menschen ist nichts werthloser als die auf Autorität von Andern angenommenen „Sätze", die nur durch den Glauben gestützt und mit Blut geschützt werden. Der Dichter entbrennt auch bei diesem Ergusse in heiligem Zorn gegen die bigotte, heuchlerische, lüderliche Hierarchie. Aber grade ihr eigentlichstes Produkt und darum nicht minder als sie zu verwerfen ist der Unglaube, der Materialismus. Auch auf diesen führt Haller am gleichen Orte die wuchtigsten Schläge. Dieser Materialismus hat den Zweckbegriff verloren, leitet alles Sein vom blinden Ungefähr ab, erklärt die Seele für ein Uhrwerk, das grade so lange aufgezogen sei, als ihr Leib daure. Schließlich aber wird den beiden Feinden der Menschheit der ächte vernünftige Glaube gegenübergestellt, wie er einerseits auf der Anerkennung der Schranken des endlichen Geistes beruht, andrerseits auf der eng zusammenhängenden Offenbarung der Schrift und Natur. Der Bau der Welt im Großen wie im Kleinen ist ein Zusammenhang von lauter Meisterstücken. Eben deshalb weist die Natur auf denselben Gott der Gnade hin, wie er sich in der Schrift offenbart. Wer irgend wie Kenntniß hat von den überaus zahlreichen Werken, in denen das 18. Jahrhundert „Gott in der Natur" zu finden liebt, wird diesen Grundgedanken Haller's überall wieder finden.

Die innige Frömmigkeit Haller's ist unablösbar von dem Freiheitssinn, der in der Zueignung der „Alpen" an den Berner Schultheißen von Steiger das freie Denken laut rühmte. Ebenso unverkennbar ist ihr rationaler Charakter. Haller begnügt sich nicht blos dem Aberglauben und Unglauben die Vernunft gegenüberzustellen, sondern scheut sich auch nicht dem kirchlichen

Augustinismus das berühmte Wort entgegenzuschleudern: „Freund, die Tugend ist kein leerer Name; aus dem Herzen keimt der gute Same.“ So die Widmung des Gedichtes „über die Tugend“, jenen Begriff, welcher der Modegläubigkeit des 19. Jahrhunderts ebenso verhaßt wurde wie der der Vernunft und der Aufklärung. In Haller's Gedicht aber erscheint die Tugend gradezu als ein innerer Zug des Herzens, der aus Gott kommt und darum auch mit der Gegenwart Gottes in uns selber zusammenfällt. Völlig im Einklang damit stehen die nicht viel spätern Dichtungen über die „Falschheit menschlicher Tugenden“, über „die verdorbenen Sitten“, über „den Mann der Welt“, in denen Haller als ein ideal republikanischer Zensor die Bewährung der Frömmigkeit in der Tugend predigt. In dem Gedichte „über den Ursprung des Uebels“ tritt er zugleich in die Fußtapfen von Leibniz' Theodizee.

Nicht weniger denkwürdig ist die Art, wie der berühmteste seiner politischen Romane, und eines der besten Produkte seines Greisenalters, der Usong (1773), seine wichtigsten Thesen gradezu in der Sprache Friedrich's II. vorträgt. Man meint den Philosophen auf dem Throne selber zu hören, wenn der persische König die Stellung und die Aufgaben des Fürsten zeichnet: „Schränke dich selbst ein, theile deine Macht mit den Gesetzen, behalte nur so viel, als das allgemeine Beste zu bewirken fordert.“ Ebenso aber auch den Beschützer der Wissenschaft, wenn Usong fortfährt: „Helfe den Wissenschaften auch beim Volke auf. Niemand ist aufrührerischer als Barbaren.“ An den königlichen Vorkämpfer der Toleranz erinnert ferner die Mahnung: „Bleibe bei dem Glauben deines Ahnherrn, aber dulde alle andern Glaubensverwandten.“ Die gleiche Stellung endlich, die Friedrich II. dem Klerus anwies, preist auch Usong: „Brauche die Geistlichen nicht zu weltlichen Geschäften. Sie haben eine schwere Pflicht. Die Ewigkeit ist ihr Geschäft. Sie würden schlechte Geistliche werden und enge Begriffe in der Verwaltung des Staates beibehalten.“ Muthen die letzten Worte nicht zugleich wie eine Art Weissagung auf das Wöllner'sche Régime unter Friedrich's Nachfolger an?

Wenn Haller selbst die Grundzüge seines politischen Ideals unwillkürlich dem Bilde des großen preußischen Königs entnahm, so darf es ebensowenig übersehen werden, wie auch dieser seinerseits mehr als einmal Haller für seine Hauptstadt zu gewinnen gesucht hat. Die Stellung, die ihm dort geboten wurde, sollte eine nicht minder selbständige sein als die Voltaire's. Maupertuis mußte ihm im Auftrage des Königs gradezu schreiben, dieser wünsche ihn ebenso wie Voltaire für seinen vertrauten Gesellschaftskreis zu gewinnen. Der zweitberühmte Vorkämpfer der Aufklärung unter den Fürsten aber, der edle Josef II., hat Haller noch wenige Monate vor seinem Tode in seinem Hause in Bern aufgesucht. Wichtiger noch als diese Ehrenbezeugung war das Urtheil, welches Josef nach dem Gespräch mit Haller wiederholentlich aussprach.

Daß Haller überhaupt bei aller seiner positiven Religiösität doch kein Gegner der Aufklärung war, dafür gibt er auch sonst Belege genug. Die zahllosen Anerkennungen, die seine wissenschaftliche Wirksamkeit in der ganzen gelehrten Welt fand, müssen allerdings für unsern Gesichtspunkt außer Betracht bleiben. Etwas ganz andres aber ist es mit der Korrespondenz zwischen ihm und Voltaire, der wenigen Zeitgenossen mit solcher Achtung begegnete wie Haller. Fast noch charakteristischer ist (bei aller darin liegenden Ironie) die Widmung an Haller, die La Mettrie seinem homme machine voransetzte. Trotzdem aber haben alle solche Zeugnisse dafür, wie hoch angeschrieben der Name des christlichen Apologeten bei den Philosophen war, Haller doch nicht verhindert, seine abweichenden religiösen Ueberzeugungen ihnen gegenüber geltend zu machen. Ihm galt Baco's Wort, daß die echte Wissenschaft zu Gott hinführe, in seiner vollen Bedeutung. Ebenso aber sah er die zersetzenden und auflösenden Folgen des spöttischen oberflächlichen Unglaubens mit merkwürdigem Scharfsinne vorher. Schon in dem Vorwort der von ihm in Uebersetzung herausgegebenen Formey'schen Schrift gegen Bayle: „Prüfung der Sekte, die an Allem zweifelt“ (1750) findet sich die berühmte Weissagung der kommenden Revolution: „Ich glaube es genugsam erwiesen, daß diese neue Weisheit der Untergang des gesellschaftlichen Lebens sein wird. Da sie einem jeden Menschen sein einziges Glück und zwar sein blos sinnliches Glück zum Zweck gibt, so erregt sie eine unendliche Widerstrebung in den Kräften aller Menschen, da ein Jeder die seinen gegen alle andern anspannt, und muß also den allgemeinen Zustand der Feindschaft und des Krieges einführen, den Hobbes sehr aufrichtig schon erkannt hat und der nicht eher aufhört, als bis der Glaube Frieden bringt.“ Noch klarer hat ein Privatbrief Haller's an Tissot aus dem Jahre 1760 auf die Folgen hingewiesen, die die Kinder erleben würden, wenn die Masse der Nation religionslos geworden sein werde.

Je mehr daher Haller die negative Strömung in der Literatur zunehmen sah, umsomehr fühlte er sich zum Vertheidiger der positiven Wahrheit berufen. Schon die im Jahre 1747 von ihm begründeten Göttinger Gelehrten Anzeigen polemisiren durchweg gegen jede Weltanschauung, die darin münde, daß der Mensch ein bloßer Theil der Natur sei. Seine letzten eigenen Werke aber sind der Apologetik im engsten Sinne des Wortes gewidmet. Den Briefen über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung (1772) ließ er schließlich noch die Briefe über einige Einwürfe noch lebender Freigeister wider die Offenbarung folgen (1775/6). Beide Werke sind aber in der That Produkte des Greisenalters. Vom Parteistandpunkte unmäßig gerühmt und sogar zur Widerlegung der ganz anders gearteten Ergebnisse der modernen Naturanschauung geeignet erachtet, sind sie in Güder's trefflicher Arbeit über Haller als Christ*) unbefangener dahin gewürdigt, daß die erstere Schrift das

*) Güder: Albrecht von Haller als Christ. (Kirchenfreund 1878.)

Schema des Heidelberger Katechismus mit den Thesen des Wolff'schen verstandesmäßigen Supranaturalismus ausgefüllt habe; während die polemischen Erörterungen eine flüchtige Arbeit des altersmüden Greises genannt werden, deren Lektüre für Jedermann, der nicht besondere Studien machen wolle, fast ungenießbar sei. Wohl bleibt es eine hochbedeutsame Erscheinung, daß auch Haller wie die Newton, Euler und Linné, also grade die Heroen der verschiedenen Zweige der modernen Naturforschung, dem materialistischen Mißbrauch ihrer Forschungen persönlich entgegengetreten. Aber seine beste Apologetik liegt in den „Alpen". Mag auch die letzte Ausgabe seiner Gedichte (1777) bedauern, daß er in dem Lied über den Ursprung des Uebels die Mittel zur Erlösung unverantwortlich verschwiegen habe — dasselbe wäre seiner bleibenden apologetischen Einwirkung beraubt, wenn er statt dessen das Satisfaktionsdogma hineingetragen. Die trübe Stimmung der letzten Jahre dagegen, die von der Glaubensfreudigkeit des begeisterten Dichters scharf absticht, dürfte sich neben den körperlichen Leiden zugleich auf eine allgemeinere psychologische Ursache zurückführen, welche bereits Güder's Scharfsinn mit Recht hervorhob. Denn abgesehen von der klaren Erkenntniß seiner Fehler und Schwächen, die der scharfe Menschenkenner im Tagebuch niederlegte, litt Haller — im vollen Gegensatz zu der altreformirten Ueberzeugung von der perseverantia gratiae — an einer schmerzlichen Ungewißheit über sein Heil. Häufig klagt er über seinen nur historischen Glauben, sein äußerliches Christenthum, daß er mehr historisch überzeugt als von wahrer Liebe beseelt sei. So hat er an seinem Theil die Erfahrung zu machen gehabt, wie schwer es für den Reichen ist das Himmelreich zu erlangen.

Daß dieser Erklärung des unleugbaren inneren Zwiespaltes, den Haller trotz aller persönlichen Frömmigkeit nicht zu überwinden vermochte, eine richtige Beobachtung zu Grunde liegt, möchte schwerlich in Abrede zu stellen sein. Nur darf über diesem persönlichen Moment der objektive Hintergrund der ganzen Uebergangszeit, in die sein Leben hineingestellt ist, nicht übersehen werden. Denn Haller steht in der That zwischen zwei entgegenstehenden Weltansichten mitten inne. Die alte Form des Glaubens brach zusehends in sich zusammen, eine neue aber war noch nicht an ihre Stelle getreten. In der dogmatischen Inkrustirung des altprotestantischen Kirchenthums aufgewachsen, sah er eine neue Weltanschauung heraufziehen, ja mußte sie zum guten Theil selbst mit heranbilden, in der für jene Dogmatik kein Raum war. Der nachmalige Ausgleich, der diesem Gegensatz folgte, die neuen Formen, welche der religiösen Idee auch innerhalb der modernen Weltansicht ihr unvergängliches Recht wahrten, lagen dem damaligen Horizont fern. Hat doch noch am Ende derselben Generation, deren Anfängen Haller angehört, der Wortführer der sogenannten Glaubensphilosophie sich selber Christ mit dem Herzen, Heide mit dem Kopfe genannt. Und grade ein Mann des klaren

scharfen Verstandes, wie Haller, der unerbittlich aus den einmal angenommenen Vordersätzen alle Schlußfolgerungen entnahm, mußte unter dem Banne des calvinischen Prädestinationsdogma's nothwendig mit sich selber in Widerspruch kommen. Die Lehre vom decretum horribile, die auch die eigenen Worte des Herrn in die Zwangsjacke des Augustinismus gepreßt hatte, hinderte ihn, die Frohbotschaft als solche voll und ganz auf sich einwirken zu lassen. Nur um so höher aber ist es bei dieser Sachlage anzuerkennen, daß er die über alle Formen der Dogmatik erhabene ethische Bedeutung des christlichen Gottesglaubens für alle Zeiten, wie Wenige vor und nach ihm, erkannt und in seinen gesunden Tagen begeistert verkündigt.

Will man im Uebrigen Haller's Stellung zum Christenthum vollständig überschauen, so kommen seine Handlungen fast noch mehr als seine Schriften und seine noch erstaunlichere Korrespondenz (darunter zumal die Briefe an Bonnet) in Betracht. Auch in der praktischen Bethätigung seiner Frömmigkeit ist Haller durchaus der Sohn des gemeinnützigen 18. Jahrhunderts. Aber wenn er sich für alle humanen Bestrebungen erwärmte, so sah er in ihnen doch vor Allem die Nachfolge Christi. Die schöne Inschrift am Berner Burgerspital Christo in pauperibus rührt von ihm her. In Göttingen hat er neben dem botanischen Garten und dem physiologischen Institut zugleich die reformirte Kirche begründet. Selbst für die dänische Mission in Trankebar und für Hans Egede's Wirksamkeit in Grönland hat er sich persönlich bemüht.

Dem Haller'schen Jubiläum ist kurze Zeit nachher dasjenige von Rousseau gefolgt. Fast mehr noch wurde bei dem letztern freilich der beinahe gleichzeitigen Säkularfeier Voltaire's gedacht. Wie sehr jedoch die Nachwelt die Namen Voltaire's und Rousseau's zu einem gemeinsamen Begriffe verbunden hat, so verbietet doch schon der erste Ausgangspunkt beider eine solche Vermischung. Wir müssen den Vater des modernen Sozialismus so gut, wie den apologetischen Haller vor Allem von dem Verhältniß zu ihrem gemeinsamen Geburtslande aus auffassen. Bereits bei Haller's „Alpen“ ist uns die merkwürdige Parallele entgegengetreten, wie die beiden schweizerischen Dichter mit gleicher Wärme auf die Natur und den Naturzustand hinwiesen, gegenüber der verderbten Gesellschaft. Beide theilen sich in den Ruhm, das Auge des Menschen für die Schönheiten der Natur geöffnet zu haben. Daneben aber wollen bei Rousseau zugleich noch ganz anders, als dies bei Haller vonnöthen ist, die von ihm in seiner Heimath vorgefundenen sozialen Zustände scharf in's Auge gefaßt werden. Wuchs er doch in der gleichen Atmosphäre auf, die Davel's Revolutionsversuch in Lausanne (1723), Henzi's Aufstandsgelüste in Bern (1749) und den mehrmaligen Genfer Sturm im Glas Wasser (1737—1766) erzeugte. Die allgemeine Erstarrung in Staat und Kirche, unter der sogar der aristokratisch fühlende Haller zu leiden hatte, machte Rousseau zum Wortführer

des Revolutionsdranges. Man muß den ideenarmen Despotismus im Staatsleben, unter dem der größte Theil der Bevölkerung seufzte, man muß die von Jahr zu Jahr steigende Unzufriedenheit der unterdrückten Gesellschaftsklassen nicht aus dem Auge verlieren, will man den Zauber in seinem ganzen Umfange verstehen, den Werke wie der Contrat social und die „Briefe vom Berge" ausübten. Der gleiche Gegensatz gilt durchweg. Hier die herrschende Verballhornisirung in der Erziehung, und dem gegenüber die auf die Schule der Natur gegründete Pädagogik des „Emil". Dort die Beschränktheit und die Verdumpfung in der Privatexistenz, und dem gegenüber die schwärmerische Romantik der „Heloise". Vor Allem aber die verknöcherte Form der in Unduldsamkeit mit einander wetteifernden Kirchen, und dem gegenüber das Glaubensbekenntniß des savoyischen Vikars.

Rousseau's Ideen sind nichts weniger als ein System wissenschaftlicher Philosophie oder ein Produkt systematischen Denkens; sie sind der stürmische, leidenschaftliche Ausbruch einer Gefühlswallung, des Gefühls der Entrüstung über den korrupten Zustand des Staates, der Kirche, der Gesellschaft. Wo er auch mit seiner schneidigen Kritik einsetzte, überall hat er sich mit Vorliebe in Paradoxien ergangen. Wie er selbst ein Robinson mitten in der Gesellschaft blieb, so haben seine Schriften nur für die Schattenseiten derselben ein Auge. Man kann sagen, daß kaum ein Blatt Rousseau's von Uebertreibungen frei ist. Aber mitten in ihnen finden sich überraschend treffende Gesichtspunkte. Grade eine solche gährende Gefühlswallung vermochte überhaupt seine Zeitgenossen viel intensiver anzuregen, als es eine ruhige Deduktion vermocht hätte. In seinem eigenen Lande von einer Zufluchtsstätte zur andern verfolgt, fand er doch in Pestalozzi denjenigen, der die besten seiner Theorien in die Praxis übertrug. Die Art der Einwirkung seiner Schriften auf Frankreich illustrirt die Revolutionsperiode. In England hat Hume ihm sogar eine Pension von Georg II. erwirkt. Am intensivsten aber wurde die Rousseau'sche Schwärmerei für die Humanität in Deutschland. Lessing, Herder, Schiller sind durch seine Schule gegangen. Klopstock und Voß sind mächtig durch ihn berührt. Selbst Goethe hat eine Zeit gehabt, wo er für ihn schwärmte. Campe wurzelt durchaus in Rousseau's Idealen. Kant's Verhältniß zu Rousseau mochte später ein kühleres werden, — er ist doch nach seinem eigenen Zeugniß durch Niemanden mehr enthusiasmirt worden. So fehlt es dem paradoxen Wort Hundeshagen's, grade durch die Koryphäen der deutschen Literatur sei der Rousseauismus das Spezifische der deutschen Durchschnittsbildung geworden, durchaus nicht an aller Berechtigung.*)

Wenige Menschen haben auf die Nachwelt gleich mächtig eingewirkt, wie der unstät und flüchtig von Land zu Land ziehende Rousseau. Gleich sehr

*) Hundeshagen: Ueber die Natur und die geschichtliche Entwicklung der Humanitätsidee. 1853.

sind die Führer der sozialen Revolution, die Pädagogen, die Dichter, die Philosophen von ihm beeinflußt. Neben all den zerstörenden Elementen, die an ihn sich anlehnten, hat er zugleich die Religion in dem Heiligthum des Gemüthes erkannt und ihr unveräußerliches Recht vor den Schranken der Kritik vertheidigt. So ist es denn dem eifrigen Gegner der Kirche in unsern Tagen sogar begegnet, von konfessioneller Apologetik für ihre Tendenzen verwerthet zu werden. Luthardt benutzt mit Vorliebe Rousseau'sche Aussprüche: gegen die Herabwürdigung des Menschen zum Thiere, über den Unterschied zwischen Sokrates und Christus, über den Gegensatz zwischen Evangelium und Philosophie.

Eine derartige Verwerthung Rousseau's braucht seine Werke nur als ein Bileamszeugniß. Ueberhaupt: so groß die Nachwirkung seiner Gedanken, so ungünstig ist das Urtheil über den Menschen geworden. Von dem Boden der heutigen Erfahrung, nachdem die von ihm genährte Unzufriedenheit mit allen Verhältnissen zu den Schrecken der Revolution und diese Revolution ihrerseits wieder zu der Reaktion geführt hat, mußte das Urtheil über Rousseau selbst ein vorwiegend kritisches werden. Es läßt sich in der That auch nicht leugnen, daß mit den glänzenden Talenten sich in ihm noch weit mehr als bei Voltaire Eigenschaften gepaart haben, die sehr wenig erfreulicher Art sind. Und je höher der Platz war, den solche Männer in der Geschichte einnahmen, um so mehr mußten grade ihre weniger günstigen Charakterzüge verhängnißvoll werden. Nachdem erst gar die Gegner ihrer Ideale auf's Neue zur Herrschaft gelangt sind, haben dieselben schon dafür zu sorgen gewußt, daß diese Schattenseiten weitaus am bekanntesten wurden. Daß Rousseau, der im „Emil" das Evangelium der neuen Pädagogik gepredigt, seine Kinder in's Findelhaus schickte, ist ebenso zum Gemeinplatz geworden, wie die Schwächen in der Gesinnungs- und Handlungsweise Voltaire's. Unzählige, die eine geschichtliche Bildung zu haben glauben, wissen kaum etwas andres als derartige Anekdoten über die gewaltige Stellung, die ein Rousseau wie ein Voltaire in Mit- und Nachwelt einnehmen. Ein wirklich geschichtlicher Sinn wird die Mängel nicht übersehen dürfen, wohl aber aus den Verhältnissen, aus denen sie hervorgingen, erklären.

Bei allem Streben nach einem billigen Urtheil ist aber eben doch, wie Rauwenhoff mit gutem Grunde erklärt,*) nichts schwerer, als einen Mann wie Rousseau wirklich allseitig richtig zu würdigen. Unwillkürlich muß man ihn in dem einen Augenblick bewundern, im andern verachten. Kaum noch ist man tief ergriffen von den schönen Idealen, für die er entflammt ist, so wird man schon wieder abgestoßen durch die eitlen, niedrigen, ja gemeinen Züge seines Charakters. Sein ganzes Leben ist voller Schwachheiten. In der Einsamkeit der Natur erwacht in seinem Herzen ein erhabener, menschenliebender Sinn;

*) **Rauwenhoff**: Geschiedenis van het protestantisme. III. S. 31 ff.

aber kaum bewegt er sich wieder in der Welt, so machen Eitelkeit, Kleinlichkeit, Mißtrauen ihn sofort wieder zu einem ganz andern Menschen. Der Prophet der Verbrüderung hat durch seine eigene Schuld alle seine Freunde sich entfremdet und ist zu Grunde gegangen durch die fixe Idee, daß die ganze Welt ihm aufsässig sei. Mit den Vorkämpfern des freien Gedankens, mit den Diderot, Voltaire, Hume hat er sich so gut überworfen, wie mit den Regierungen von Genf und von Bern. Kaum ist etwas Wehmüthigeres denkbar als das Leben Rousseau's.

Trotzdem aber war es doch nicht anders möglich, als daß von demselben Lebenslauf die größte Einwirkung ausging, daß er sogar widerstrebende Geister in seine Kreise zu bannen vermochte. Schon die Sprache seiner Schriften ist wirklich hinreißend. Ob er sich in sinniger Beschreibung der Reize des Naturlebens erging, ob er in zorniger Entrüstung die faulen Zustände der überfeinerten Kultur geißelte, er blieb immer der geborene Meister der Form. Nicht minder aber mußte auch der Leser von der tiefen Ueberzeugung des Schreibers lebendige Eindrücke empfangen. War doch Rousseau selbst auf das Tiefste von dem ergriffen, was er, das Naturkind, der konventionellen Gesellschaft verkündigte. Er frug nicht nach den Gesetzen der Logik noch nach den Berechnungen der Nationalökonomie, sondern trat mit dem Offenbarungsgefühl eines alttestamentlichen Propheten dem Volke gegenüber.

Schon Rousseau's Jugendschrift, die zuerst seinen Namen berühmt machte, seine verneinende Antwort auf die Dijoner Preisfrage (1749), ob die Wiederherstellung der Künste und Wissenschaften mitgewirkt habe zur Reinigung der Sitten, enthält den Keim dieser Offenbarung. Unsere hochgerühmte Kultur ist nur ein glänzender Firniß, der das innere Elend verdeckt. Die Tugend wird weder durch die dem Luxus dienende Kunst, noch durch die auf eitles Wissen verpichte Wissenschaft geweckt. Wir müssen zurückkehren zu dem Naturzustand mit seiner Unschuld, Armuth und Einfalt. — Es war eine durchweg sophistische Beweisführung. Wohl glich besonders die französische Kultur der damaligen Zeit den übertünchten Gräbern des Evangeliums. Und umgekehrt war sein eigenes Ideal der biblischen Verheißung von der Wiederherstellung des verlorenen Paradieses gar nicht so unähnlich. Aber die von ihm vorgeschlagenen Mittel waren nicht die eines Reformators, sondern die eines Schwärmers.

Immerhin war es in dieser Schrift nur noch eine schwärmerische Theorie, die er vortrug. Aber diese Theorie ist von ihm mehr und mehr zum Prinzip eines neuen öffentlichen Rechtes gemacht worden. So schon in der zweiten Dijoner Preisschrift „über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen" (1753), ganz besonders aber in dem sprüchwörtlich berühmten „Gesellschaftsvertrag" (1762) und am rücksichtslosesten in den „Briefen vom Berge". Hier predigt er mit aller Entschiedenheit die Wiederherstellung des Naturrechts gegenüber dem Unrecht, das in der gegenwärtigen Gesellschaft

Gesetz heißt. Mit vollständiger Verkennung der Nothwendigkeit, womit sich der gesellschaftliche Zustand im Laufe der Jahrhunderte entwickelt hat, stellt er dem sozialen Zustande seiner Zeit das Bild des Naturstaates gegenüber. Die Natur hat nach ihm weder Fürsten, noch Reiche und Vornehme geschaffen. Die Souveränität des Volkes ist älter als die Institutionen, die sie beschränken. Diese Institutionen erhielten nur durch wechselseitige Uebereinstimmung ihre verbindliche Kraft. Aber viel höher steht doch der ursprüngliche Naturzustand. Seine Gleichheit und Brüderlichkeit und mit ihr die allgemeine Freiheit wiederherzustellen, erscheint als die heiligste Aufgabe der Zukunft.

Es ist das Prinzip der großen französischen Revolution, das Rousseau hier aufgestellt hat. Aber die historische Durchführung dieser Gedanken in der ersten Revolution bleibt sogar noch weit hinter seinen Idealen zurück. Ueberwog doch auch in ihr trotz ihrer sozialen Ausgangspunkte bald der politische Faktor. Erst die Pariser Kommune von 1871 und die ihr nachhinkende sozialdemokratische Bewegung in Deutschland hat Rousseau's Naturstaat konsequent in die Praxis zu übertragen gesucht. Rousseau vertritt nicht nur die demokratische, sondern zugleich, und dies mit aller Bestimmtheit, die sozialistische Theorie. In seinem Naturstaate sorgt Jedermann durch seine eigene Arbeit für seine Bedürfnisse. Es gibt kein Privateigenthum und demzufolge auch keine Ungleichheit von Stand oder Vermögen. Das Paradies ist für den Menschen verloren gegangen von dem ersten Augenblick an, wo Jemand es wagte, einen Acker für sich allein zu beanspruchen. Damit fing die Kultur an, aber zugleich die Dienstbarkeit, die Armuth, das Unrecht. Erst dadurch wurde es nothwendig, einen Staat zu bilden, um der Gewaltthat Widerstand zu leisten und das allgemeine Interesse gegen die Willkür des Einzelnen zu schützen.

Rousseau bleibt denn auch nicht bei der Klage über die Ursachen des allgemeinen Verderbens stehen. Sein „Gesellschaftsvertrag" zeichnet die Grundlinien einer Neuordnung des politischen und sozialen Lebens. Ausgehend von der unbestreitbaren und unveräußerlichen Freiheit, die jedem Menschen zukomme, erklärt er, daß nicht nur Niemand einen Andern seiner Freiheit berauben kann, sondern, daß auch kein Mensch das Recht hat, selbst auf sie zu verzichten. Seine Privilegien kann man Preis geben, aber nicht seine Freiheit. Wenn daher Menschen sich zu einem Staate vereinigen, muß es auf solche Weise geschehen, daß grade durch die Uebertragung aller Sonderrechte auf die gemeinschaftliche Organisation die Freiheit eines jeden Einzelnen um so kräftiger beschirmt wird. Der Staat wird nur dadurch ein Körper, der die Einheit aller Glieder repräsentirt. Der Wille dieses Staates muß auch der aller seiner Glieder sein, und diejenigen, welche sich nicht freiwillig fügen, müssen dazu gezwungen werden im Namen und in Kraft der allgemeinen Freiheit.

So das System der absoluten Freiheit des „Gesellschaftsvertrages". Hat Rauwenhoff Unrecht mit der Frage, ob ein unbarmherzigerer Despotismus

denkbar sei, als derjenige der hier im Namen der Freiheit empfohlen werde? Rousseau hatte den Wind gesäet. Der Sturm blieb nicht aus. Wer darf Bungener's bekannte Schilderung der innern Unwahrheit beschuldigen, wenn er in seinem „Julien" erzählt, wie mitten unter den entsetzlichen Scenen der Septembermorde in einem der zum Abschlachten bestimmten Opfer ein unehelicher Sohn Rousseau's erkannt wird, und, während dieser selbst gerettet und im Triumphe fortgeführt wird, das Bild seines Vaters in die den Boden bedeckende Blutlache herabfällt! Ein doppelt trübes Bild gegenüber der rührenden Vaterlandsliebe Haller's, die auch der langjährigen Verkennung gegenüber sich unverrückt gleich blieb, und ihn sogar seine gelehrten und dichterischen Arbeiten vergessen ließ, wo es sich um das Wohl seiner Heimath handelte.

Von dem gleichen Gegensatz gegen alles Bestehende ging Rousseau's „Emil" aus. Wie die gesammte Kultur, so taugte nach ihm auch ihre Erziehung schlechterdings nicht. Statt dessen muß das Kind in der Schule der Natur erzogen werden, um ein besserer Mensch werden zu können. Nur dafür hat der Lehrer zu sorgen, daß die eigene Natur des Kindes sich frei entwickeln kann. Alle Dressur ist fern zu halten; die Pädagogik hat sich einfach der Natur selbst anzuschließen. Wir werden in späterm Zusammenhang sowohl die relative Berechtigung wie die Einseitigkeit dieser Theorie zu prüfen haben, wo es sich nämlich um ihre praktische Durchführung handelt. Vorerst aber kommen Rousseau's soziale und pädagogische Forderungen nur soweit in Betracht, als es sich um ihr Verhältniß zu seinen religiösen Anschauungen handelt.

Dürfte man Rousseau's religiöse Stellung von seinen sozialen Träumereien loslösen, so würde man dabei kaum an Jemanden mehr gemahnt als an Haller.

Wie dieser zur Linken den Unglauben, zur Rechten den Aberglauben bekämpft, so tritt auch Rousseau mit glühender Begeisterung für das ewige unauslöschliche Recht der Religion in die Schranken gegen den Materialismus, während er gleichzeitig alle Ansprüche der kirchlichen Hierarchie auf Beherrschung des Glaubens mit Entrüstung abweist.

In dem Glaubensbekenntniß des savoyischen Vikars finden wir in oberster Reihe die schneidigste Widerlegung des Materialismus, die nur gedacht werden kann. Die Behauptung der Materialisten, daß unsere ganze Erkenntniß auf sinnlicher Wahrnehmung beruhe, ist eine Lüge. Die bloße Wahrnehmung kann nur die Einzelerscheinungen kennen lehren. Alle Verbindung und Vergleichung des Wahrgenommenen, d. h. das Denken ist unsere eigene Thätigkeit. Diese denkende Betrachtung der ganzen Natur aber weist auf Gott hin. Das Wesen Gottes selbst zu erkennen geht allerdings über unser Vermögen, aber den Glauben an ihn können wir nicht preisgeben, ohne unsere Vernunft und unser

Gewissen zu tödten und damit auch die Wurzel unserer Selbständigkeit und Freiheit. Mit ähnlichen Gründen wie der Gottesglaube wird der Unsterblichkeitsglaube vertheidigt; überhaupt die ganze idealistische Weltanschauung gegenüber jeder Lehre, die das Sittengesetz für ein Hirngespinst, den Gottes- und Unsterblichkeitsglauben für Einbildung erklärt.

Andrerseits verwirft nun aber Rousseau nicht blos mit Haller die ganze bigotte Hierarchie des katholischen Frankreich, sondern den Offenbarungsglauben als solchen. In diesem Punkte erinnert er denn in der That viel mehr an Voltaire. Auch bei letzterm, dem Jesuitenschüler, sahen wir nur selten eine Ahnung von dem unbedingten Gegensatz zwischen Evangelium und jesuitischer Finanzpolitik, während die innern Zustände der evangelischen Kirchen ihm nur aus den Spöttereien solcher Protestanten bekannt waren, die bereits längst mit allen Kirchen gebrochen hatten. Ist dies jedoch viel anders bei Rousseau, dem Sohne des reformirten Genf? Hat er nicht schon als junger Mensch seinen Glauben (wir dürfen doch auch bei ihm keinen andern Ausdruck gebrauchen als bei König August dem Starken) verkauft? Wenn er auch diesen Schritt bald nachher wieder zurücknahm, so war doch eine wohlwollende Prüfung der protestantischen Zustände nicht seine Sache. Ganz im Gegensatz zu dem für die Reformation begeisterten Haller steht Rousseau durchaus unter dem Einfluß der französisch-katholischen Entwicklung. Wenn er das Tiefste, was er hat, einem savoyischen Vikar in den Mund legt, so zeigt er damit unzweideutig, daß es nicht die Kirche Calvin's war, wo er das Evangelium suchte. Aber doch hat ihn auch der Katholizismus so wenig auf die Länge zu fesseln gewußt wie der Protestantismus. Und was mehr besagt als seine Abwendung von den Kirchen: es fehlte ihm der feste Halt in sich selbst. Wohl hatte er von der ästhetischen Schönheit des Evangeliums ähnlich mächtige Eindrücke empfangen wie von den Reizen des Genfer See's, für die er zuerst das Auge auch Andrer zu öffnen verstand. Ebenso konnte er sich in moralischen Fragen, wie sein Streit gegen die Bühne beweist, gradeswegs als Sittenrichter aufwerfen. Aber die Harmonie, welche aus dem rechten Verhältniß der Frömmigkeit und Sittlichkeit erwächst, suchen wir auch in seinen spätern Jahren ebenso vergebens wie während seiner Konvertitenperiode.

Trotzdem aber ist nichts verkehrter als die beliebte gegensätzliche Parallele von Rousseau's und Augustin's Konfessionen, wie sie zumal von einem Standpunkte, der den Lebensgang Augustin's zum sittlichen Vorbilde erhebt, mit Vorliebe geübt wird. Allerdings ist sogar in einer illustrirten Zeitschrift das Rousseau'sche Selbstbekenntniß als schwarze Nacht dem hellen Tageslicht des afrikanischen Bischofs gegenübergestellt worden. Hätte man jedoch auch keine andere Wahl, als die zwischen dem Standpunkt des Vaters der Ketzerverfolgungen und dem Propheten der Humanität, so müßte der Vergleich schon ganz entgegengesetzt ausfallen. Aber der ganze Sehwinkel, von dem die

Parallele ausgeht, ist schief. Rousseau's religiöse Ansichten dürfen so wenig wie diejenigen Haller's aus einem solch irreleitenden Tagebuch eruirt werden. Er gibt sie uns in jenem Bekenntniß des savoyischen Vikars, dem wir schon die Polemik gegen den Materialismus entnahmen, mit ganz andrer Klarheit.

Die Religion ruht danach auf keiner äußern Autorität, sondern auf der eigenen Anlage, in Vernunft und Gewissen des Menschen. Darum braucht sie weder von der Kirchenlehre noch von der Kritik abhängig zu sein, denn sie ist der unmittelbare Ausdruck der Aspiration nach dem Höhern, die dem Menschen von Natur innewohnt.

Mit vollem Recht bemerkt Rauwenhoff von diesem Theil seiner Ausführungen, daß er der hinreißendste sei, daß die in diesem Zusammenhang aus seiner Feder geflossenen Ergüsse gradezu klassisch in der theologischen Literatur geworden seien. Es ist schon eine schlechterdings unwiderlegliche Art, wie Rousseau den Anspruch der Kirchen auf göttliche Autorität ad absurdum führt. Den gleichen Anspruch erheben ja alle positiven Religionen. Während sie einander verurtheilen, behauptet doch jede von sich, daß sie allein im Besitz der absoluten Wahrheit sei. Folglich kann die Autorität keiner einzigen blindlings angenommen, sie muß vielmehr erwiesen werden. Sonst kann man nicht wissen, welcher Autorität man folgen muß. Wenn dies aber erst erwiesen werden muß, so fällt damit das Urtheil dem selber zu, von dem die Unterwerfung gefordert wird. Somit glaubt er eben doch nicht auf Autorität, sondern auf Grund seiner eigenen Anerkennung dieser Autorität. Führen wir wenigstens ein Stück dieser glänzenden Beweisführung in ihrem eigenen Zusammenhang an. „Apostel der Wahrheit, was hast du mir zu sagen, worüber ich nicht selbst der Richter bleibe? — Gott selbst hat gesprochen, höre seine Offenbarung. — Das ist etwas Andres. Gott hat gesprochen! Es ist das ein großes Wort. Und zu wem hat er es gesprochen? — Er hat zu den Menschen gesprochen. — Warum habe ich denn nichts davon gehört? — Er hat andere Menschen beauftragt dir sein Wort mitzutheilen. — Ich begreife das nicht; es sind Menschen, die mir sagen sollen was Gott gesprochen hat. Ich würde lieber Gott selbst gehört haben; es würde ihm nicht mehr Mühe gemacht haben, und ich wäre dann sicher gestellt gegen Verleitung. — Gott schützt dich davor durch den Nachweis der göttlichen Sendung seiner Gesandten. — Wie das? — Durch Wunder. — Und wo sind die Wunder? — In den Büchern. — Und wer hat die Bücher geschrieben? — Menschen. — Und wer hat die Wunder gesehen? — Menschen, die es bezeugen. — Wie? immer menschliche Zeugnisse, immer Menschen, die mir das überbringen was ihnen andere Menschen überbracht haben. Wie viel Menschen zwischen Gott und mir?"

Daneben dann weiter die gradezu vernichtende Darlegung des Anspruchs der auf solche Weise ihre Autorität vertheidigenden Kirchen, daß diese Autorität

die alleinseligmachende sei. Eine Offenbarung, mit deren Beweisgründen es so bestellt ist, sollte das einzige Mittel der Errettung der Menschheit sein? Alle die Millionen, die gestorben sind, ohne je von ihr gehört zu haben, sollten von Gott einer ewigen Verdammniß überliefert werden! Und einen solchen Gott sollte man als den Gerechten und Barmherzigen verehren müssen?

Dem gegenüber nun aber die Schilderung der Persönlichkeit Jesu. Das was Rousseau von ihm sagt, aus diesem Zusammenhange herauszureißen und für konfessionelle Apologetik zu verwerthen, ist einfach ein Frevel gegen die geschichtliche Wahrheit. Das Eine hängt bei Rousseau untrennbar mit dem Andern zusammen. Grade im Gegensatz zu den alleinseligmachenwollenden Kirchen erhebt sich das Bild des Freundes der Zöllner und Samariter. „Welche Sanftmuth, welche Reinheit in seinen Sitten! welche herzgewinnende Anmuth in seinem Unterricht! was für eine Erhabenheit in seinen Prinzipien, was für eine tiefe Weisheit in seinen Reden! welche Geistesgegenwart, welche Feinheit und Klarheit in seinen Antworten! was für eine Herrschaft über die Leidenschaften! Wo ist der Mensch, wo der Weise, der so zu handeln, zu leiden und zu sterben weiß, ohne Schwachheit und ohne Schaustellung? . . . Das Leben und der Tod des Sokrates sind die eines Weisen, aber das Leben und der Tod Jesu die eines Gottes. Oder sollen wir sagen, daß die Geschichte des Evangeliums eine bloße Dichtung ist! Mein Freund, so etwas erdichtet man nicht, und für die Thaten des Sokrates, die Niemand bezweifelt, sind weniger gute Zeugnisse vorhanden als für die Jesu."

Wir haben Rousseau als den Prediger eines neuen Evangeliums in Gegensatz zu Haller, dem Apologeten des alten Evangeliums gestellt. Man kann diesen Vergleich im ungünstigen Sinn nehmen von der Predigt der sozialen Revolution, die nur zu Vielen heute noch als ein Evangelium gilt. Sein Freiheitsdespotismus hat auch seine religiösen Ideale dem Naturstaat zum Opfer gebracht. Die auf den neuen Staat übertragene Souverainität des Volkes, der Alles unterthan ist, kann auch keine Kirche als selbständige Macht dulden. Darum muß es eine Staatsreligion geben, welche die Bürger lehrt, ihre Pflichten lieb zu gewinnen. Das Christenthum kann in seiner kirchlichen Form dazu nicht dienen. Es muß also zu diesem Zwecke ein neuer Gottesdienst eingeführt werden. Zu diesem muß sich jeder Bürger bekennen, was mit der Freiheit, in seinem Herzen zu glauben, was ihm gutdünkt, nicht im Widerspruch steht. — Auch in diesem Punkt sind die Führer der französischen Revolution Rousseau's Ideengang fast sklavisch gefolgt. Das auf Robespierre's Antrag gefeierte Fest der neuen Anerkennung und Verehrung Gottes war nur die Ausführung des Rousseau'schen Gedankens.

Bleiben wir aber, nachdem wir der verhängnißvollen Verquickung der religiösen und der revolutionären Seite in Rousseau ihr Recht angedeihen ließen, bei den religiösen Gedanken an und für sich stehen, so dürfen diese gewiß auch

im positiven Sinne des Worts ein Evangelium genannt werden. In wahrhaft zündender Weise kommt dieser Gesichtspunkt bei dem niederländischen Historiker, der Rousseau's Fehler und Schwächen scharf heraustreten läßt, zu seinem Recht.

Wer fühlt nicht bei der Erwägung dieser Gedanken, daß sie für jene Zeit bis auf einen gewissen Grad eine neue Offenbarung waren? Rousseau hatte eine Anzahl Vorgänger gehabt in der Bestreitung der Autorität von Bibel und Kirche. Der englische Deismus hatte diesen Gegenstand bereits beinahe erschöpft. Alle Einwände gegen den kirchlichen Offenbarungsbegriff waren in ihrem vollen Umfange abgewogen, die ganze Unglaubwürdigkeit und Ungereimtheit der biblischen Offenbarungsgeschichte war in's Licht gestellt worden. Voltaire hatte das Alles für das französische Volk übersetzt und es mit seinem beißenden Sarkasmus gewürzt. Aber was blieb am Ende nach all dieser Kritik dem Volke von der Religion übrig? Eine äußerst magere Dogmatik von einem Glauben an ein höchstes Wesen, von der Verpflichtung zur Tugend und von der Aussicht auf eine gewisse Vergeltung nach dem Tode. Kalte Begriffe, machtlos um in der Gesellschaft einen beseelenden, heiligenden Einfluß auszuüben. Alle wahre Religion wurzelt im Gemüthsleben. Diesem entlehnt sie ihre Gluth und ihre beseelende Kraft. Begriffe sprechen nur zu dem Verstande und sind deshalb auch vollständig machtlos, um religiöses Leben zu wecken oder zu nähren. Was mußte demzufolge die Einwirkung dieser rationalistischen Kritik sein? Was anders, als daß das Volk seinen frühern Glauben verlor und durch das, was es dafür erhielt, noch weniger befriedigt wurde als durch das, was es aufgegeben hatte. Es ist denn auch in der Geschichte keine Spur zu entdecken von einer religiösen Erweckung, die von dem verstandesmäßigen Deismus ausgegangen wäre. Auf die Sittlichkeit hat derselbe meist einen günstigen Einfluß ausgeübt, aber das religiöse Bedürfniß vermochte er nie zu befriedigen. Dies kann nicht gesagt werden von derjenigen natürlichen Religion, deren Prophet Rousseau gewesen ist. Indem er dem Verstande seinen Platz und sein Recht läßt, bringt er die Religion zu ihrem eigensten Gebiete, dem Gemüthsleben zurück. In diesem Gemüthe ist sie für alle Angriffe der Kritik unerreichbar. Unabhängig von jedem formulirten Offenbarungsbegriff und ebensosehr von jeder mirakulösen Offenbarungsgeschichte, entquillt sie aus der tiefsten Natur des Menschen, als der Drang nach Anbetung, als Verehrung des Idealen, als Bedürfniß nach dem Unendlichen. So bringt sie das Gefühl in Bewegung, entflammt die Phantasie, durchglüht das ganze Wesen des Menschen. Was hat man da noch für eine Autorität nöthig, um an Gott glauben zu dürfen? Höre nur auf die Stimme deines eigenen Herzens, es wird dir Gott predigen, lauter als alle Zeugnisse einer heiligen Schrift oder einer unfehlbaren Kirche. Wer wird sich da noch ängstlich bekümmern über das mehr oder weniger Vernünftige der Formen,

in welchen die Religion dargestellt oder bekannt wird? Jede Form kann zur Trägerin der Religion gemacht werden, die an keine Form gebunden ist. So folge denn unbekümmert dem Drang deines Herzens. Verehre das Göttliche wo du es findest, in den Wundern der Schöpfung, in der Menschenwelt, in der Kunst. Das fromme Herz macht selbst jeden Ort zu einem Tempel Gottes.

So kommt denn auch dieses neue Evangelium nur wieder durch alle Schranken der Kirchen auf die ewigen Grundlagen des alten zurück. Kant und Schleiermacher haben sich in Rousseau's Schule für dieses ebenso neue wie alte Evangelium begeistern gelernt.

Zweites Buch.

Das fridericianische Zeitalter.

§. 17.

Religion und Kirchenpolitik Friedrich's des Großen.

Für den allgemeinen kirchlichen Entwicklungsgang seit dem westfälischen Frieden hat Rothe, obgleich er diese Zeit selber nicht mehr zusammenfassend behandeln konnte, doch die in seltener Weise zutreffende Definition gefunden: „der allmählige Verfall des protestantischen Christenthums als Kirche und die allmählige Erstarkung desselben als sittliches oder politisches Prinzip." Die verschiedenen Entwicklungsstadien, die wir bisher verfolgt, haben uns vorwiegend das Erstere gezeigt, und zwar nicht nur auf dem protestantischen, sondern seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts auch auf katholischem Boden. Auch die neuen Kirchenbildungen Utrecht's und Herrnhut's sprechen nicht gegen, sondern für die Richtigkeit jener Beobachtung. Eine die Zeit tragende und beherrschende Bewegung, wie es Reformation und Kontrareformation gleich sehr waren, tritt uns weder in dem einen noch in dem andern Kreise entgegen. Beide sind viel eher Asyle zu nennen, in welche die sich zurückziehen konnten, die auf den allgemeinen Lauf der Dinge sich der Einwirkung entschlugen.

Um so bedeutsamer und in die Augen fallender tritt nun aber die zweite, von Rothe mit der erstgenannten verbundene Thatsache in der gleichen Zeit in die Erscheinung. Die verschiedenen großen Geistesbewegungen, die wir in England, in Deutschland, selbst in Frankreich verfolgt, sind nur die ersten Stadien eines allseitigen Umschwungs, der sich schlechterdings nicht besser definiren läßt, denn als die Erstarkung des protestantischen Christenthums als sittliches oder politisches Prinzip. Die Aera Wilhelm's III. in England und die Epoche des großen Kurfürsten in Deutschland, die Emanzipation der französischen Literatur von den Fesseln der bluttriefenden Kirche haben den

Grundgedanken des Evangeliums völlig neue Wege gebahnt. Alle diese mannigfachen Linien laufen nun aber in dem Begründer der preußisch-deutschen Großmachtsstellung zusammen. Friedrich der Große ist der abschließende Repräsentant der Reformation auf dem staatlichen Gebiet. Dasselbe Losungswort der unbedingten Gewissensfreiheit, welches der Wormser und der Speierer Reichstag in dem ersten frischen Aufschwung der Reformation als kühne These eines gebannten Mönchs, als machtlosen Protest einer ständischen Minorität hörten, ist durch den großen preußischen König zum Grundgedanken des modernen Staatslebens geworden.

Es ist eine in hohem Grade bemerkenswerthe Thatsache, daß diese religionsgeschichtliche Bedeutung des Fridericianismus außerhalb Deutschlands früher und klarer erkannt worden ist als in Deutschland selbst. Sogar in dem Staatswesen, das Friedrich selber geschaffen, hatte man gemeinhin so viel mit seinem „Unglauben" zu thun, daß seine eminente sittliche Schöpfung darüber vergessen wurde. Dagegen hat der Amerikaner Bancroft nicht nur die berühmte Parallele durchgeführt zwischen der preußischen und der amerikanischen Entwicklung, zumal hinsichtlich der gleichartigen Ausbildung der Prinzipien einer neuen Kirchenpolitik, sondern der gewaltigen Figur Friedrich's sogar in der Geschichte der amerikanischen Union einen eigenen Abschnitt gewidmet.*) Der niederländische Theolog Hofstede de Groot,**) der geistvolle Begründer der Groninger Schule, hat bereits in seinem kirchengeschichtlichen Compendium die gesammte neuere Zeit in die zwei Perioden a Luthero usque ad Fredericum II. und a Frederico II. usque ad haec tempora getheilt. Sogar im französischen Sprachgebrauch hat der Name des „fridericianischen Zeitalters" die allseitigste Anwendung gefunden.

Allerdings kann es umgekehrt keinem Geschichtskenner einfallen, es läugnen zu wollen, daß es auf den ersten Blick nicht sowohl die deutsch-reformatorische als die französisch-katholische Entwicklung ist, die Friedrich II. aufzunehmen und weiter zu bilden scheint. Der Eroberungszug, den die französische Philosophie um die Mitte des 18. Jahrhunderts von einem Ende Europa's bis zum andern vollführte, war in der That nur zum kleinsten Theil in der politischen Machtstellung des damaligen Frankreich begründet. Schon Ludwig XIV. hatte das Scheitern seiner hochfliegenden Pläne erlebt. Unter dem Regenten von Orleans und gar unter der Maitressenwirthschaft, die für Ludwig XV. das Regiment führte, fiel auch der bloße Schein des politischen Uebergewichts. Der tragikomisch stimmenden Niederlage von Roßbach gingen die schweren Verluste im siebenjährigen Seekriege zur Seite. Wenn trotzdem grade in der gleichen Periode der Einfluß der französischen Literatur in ganz Europa der tonangebende wurde, so muß

*) Bancroft: History of the united states X. S. 81 ff., 97—115.

**) P. Hofstede de Groot: Lineamenta historiae ecclesiae christianae (I. Ausg. 1835. II. Ausg. 1852).

die Ursache nicht sowohl inner- wie außerhalb Frankreich's gesucht werden: in der Begünstigung der geistvollen französischen Schriftsteller durch die auswärtigen Höfe. Daß darin aber grade derjenige Fürst voranging, in dem das ganze Jahrhundert seinen Höhepunkt sah, ist überbekannt. Friedrich liebte es ganz besonders, sich einen Philosophen auf dem Throne, einen Schüler Voltaire's zu nennen.

Aber die Bewunderung des großen Königs für die französischen Freidenker war bei alledem von ganz anderer Art als jene Nachäfferei des Versailler Hoflebens, in der sich ein August von Sachsen, ein Max Emanuel von Baiern, ein Eberhard Ludwig von Würtemberg (um von den Kleinern zu schweigen) gefallen hatten. Nicht nur hat er seine volle Selbständigkeit auch seiner berühmten Tafelrunde gegenüber gewahrt, sondern es ist daneben auch das nicht zu vergessen, wie durch das Medium der französischen Literatur die deutsche und englische Bewegung, von der jene selber getragen gewesen war, einen nur um so höhern Einfluß auf ihn ausüben mußte. Seit er Wolff's Schriften in französischer Uebersetzung gelesen, priesen seine Verse diese am Geisteshimmel aufgegangene Sonne. Auf dem gleichen Wege lernte er die englische Gedankenwelt, zumal Locke, viel besser kennen, als es sonst möglich gewesen wäre.

Die kirchenhistorischen Forscher des 18. Jahrhunderts haben nicht minder als die gleichzeitigen deutschen Dichter die weitgehende Vorliebe Friedrich's für alles Französische beklagt. Aber wie er den letztern darum doch stets als der Begründer des neuerweckten deutschen Geisteslebens erscheint, so haben die erstern niemals vergessen, daß der Hort der Gewissensfreiheit, der Beschirmer wissenschaftlicher Forschung zugleich der Vertreter der protestantischen Ideen in ihrer tiefsten Bedeutung gewesen ist.

Anders in unserm Jahrhundert. In dem gleichen Staate, den Friedrich der Große begründet hat, und der mit seinen Grundsätzen steht und fällt, ist es Mode geworden, den gewaltigen Mann als Indifferentisten und Freigeist, als Ungläubigen und Unchristen, ja als Heiden und Atheisten zu bezeichnen. Als der ehrwürdige Friedrich von Raumer am 28. Januar 1847 in der Berliner Akademie seine Gedächtnißrede auf Friedrich den Einzigen hielt, wurde ihm die unverhohlene Mißbilligung von dessen damaligem Nachfolger zu Theil. Die Majorität der Akademie aber ließ den Redner im Stich.

Daß der Zeitgeist der Restauration von Friedrich dem Großen Nichts wissen wollte, kann freilich schlechterdings nicht überraschen. Wo einmal die These angenommen war, die Revolution sei die Folge der Aufklärung, da mußte derjenige König, der diese Aufklärung am entschiedensten patronisirt hatte, folgerichtig auch als der Haupturheber der Revolution erscheinen. Dagegen hat es eine Art pathologischen Interesses, sich die Personen zu vergegenwärtigen, welche im Namen des Glaubens über den Unglauben des größten deutschen Fürsten zu Gericht saßen. Sind es doch die frivolsten faiseurs des frivolen

Wiener Kongresses, Gentz und Adam Müller, welche den Reigen eröffneten, als dessen letzter Chorführer ein Onno Klopp sich am lautesten bemerkbar zu machen gesucht hat.

Dem von solcher Gläubigkeit getragenen Gerede über den Unglauben des Königs gegenüber wird sich allerdings der unbefangene Beobachter sofort fragen, auf welche Art von Charakter die strenge Pflichttreue, das stets rege Interesse für religiöse und philosophische Fragen, das von tiefem Verständniß getragene Verfahren gegen die verschiedenen Konfessionen zurückschließen lassen. Aber wir dürfen uns der Aufgabe einer nähern Prüfung und Würdigung seiner religiösen Denk- und Handlungsweise schon deshalb nicht entziehen, weil alle die Hauptlinien, die uns in der geistigen Entwicklung der Anfänge des 18. Jahrhunderts neben einander begegneten, gleich sehr auf die Gedankenbildung des Kronprinzen eingewirkt haben. Je weniger alle diese sich gegenseitig bedingenden und in die Hände arbeitenden Zeitmächte von Einseitigkeiten frei waren, um so weniger war ein allseitig unbefangenes Urtheil eines Mannes, der unter solchen Einflüssen stand, zu erwarten. Um so mehr Anlaß ist aber auch zur unbefangenen Prüfung dessen, was Friedrich von Andern übernommen und was er daraus gemacht hat.

Schon in der politischen Geschichte Friedrich's wird auf's Schärfste unterschieden zwischen der Zeit der jugendlichen Unreife, die in dem heftigen Zusammenstoß mit dem Vater gipfelte, und zwischen der aus dieser Katastrophe hervorgehenden selbständigen Entwicklung. In religiöser Beziehung tritt dieser Unterschied noch viel schärfer hervor. Der Gegensatz zwischen Vater und Sohn war grade hier wohl am schroffsten. Die aufrichtige aber herbe Art der Frömmigkeit Friedrich Wilhelm's I. hatte seine Kinder niemals gewonnen. Derselbe verhaltene Widerwille gegen eine aufgezwungene Religiosität, der auch in andern Ständen so viele Kinder strenggläubiger Eltern in's entgegengesetzte Lager trieb, und der grade damals am dänischen Hofe fast noch bitterere Früchte als am preußischen reifte, beherrschte schon die ganze Jugend des Kronprinzen. Sein Konfirmandenunterricht hatte ihm wohl ein gewisses Interesse für dogmatische Probleme, wie das Verhältniß der göttlichen Prädestination zur menschlichen Freiheit, einflößen können, aber irgend welchen Werth der angelernten Dogmatik für die Lebensgestaltung schlechterdings nicht in's Licht treten lassen. Der gehässige Streit zwischen Orthodoxen und Pietisten, der noch in seine Jugendjahre hineinragte, ließ ihm beide Theile kaum anders erscheinen, als Jesuiten und Jansenisten den über beide spottenden Freidenkern. Aber es kamen noch weitere ihn persönlich abstoßende Erfahrungen hinzu. Der Besuch des jüngern Francke am königlichen Hofe wirkte durch die Vermischung geistlichen Dünkels und weltlicher Absichten, die der scharf beobachtende Jüngling an dem frommen Manne bald herausmerkte, in hohem Grade verstimmend. Unter diesem persönlichen

Eindrucke erschienen das von dem hallischen Waisenhaus betriebene Vorgehen Friedrich Wilhelm's I. gegen den Philosophen Wolff und die Intriguen gegen Thomasius in noch schwärzeren Farben. Einen wirklich unvertilgbaren Ekel aber mußten die sittlichen Ausartungen in den Kreisen der pietistischen Schwärmer und die an die Buttlar'sche Rotte erinnernde Sichtungsperiode der Herrnhuter grade bei dem Königssohne hervorrufen. Faßt man die zahlreichen Daten dieser Art, die meist schon in seine Jugendzeit fallen, zusammen, so kann das Mißtrauen des spätern Königs gegen alle ostensible Frömmigkeit schlechterdings nicht überraschen. Grade ein früherer protestantischer Prediger (Jordan) mochte diesen Gegensatz noch besonders genährt haben, da er sterbend bedauerte, im Umgange mit Friedrich die Wahrheit oft dem Witze aufgeopfert zu haben.

Nur um so bestrickender aber mußte der Zauber sein, den die eben zu ihrer höchsten Blüthe gelangende französische Literatur auf sein jugendlich empfängliches Gemüth machte. Und dieser Eindruck war ebenfalls kein vorübergehender. Grade in der Zeit nach der Aussöhnung mit dem Vater, während der ruhigen Muße in Rheinsberg, haben die französischen Schön- und Freigeister den Kronprinzen am entschiedensten in ihre Kreise gezogen. Wo irgend möglich, suchte er die persönliche Bekanntschaft der Männer, in denen sein hoher Sinn eine ebenbürtige Gesinnung voraussetzte. Neben Voltaire wurden auch d'Alembert, de Prades, d'Argens und zahlreiche andere von ihren Landsleuten seine Freunde und Korrespondenten. Es ist ein fast schwärmerisches Bedürfniß nach hingebender Freundschaft, das ihn trotz aller bittern Erfahrungen über den Unwerth seiner sogenannten Freunde immer wieder zu ihnen zurückkehren ließ.

Wie nun aber der Einfluß dieser Freunde in religiöser Beziehung? Man hat es oft übersehen, daß es erst die ersten Anfänge der in sehr verschiedene Stadien auseinanderfallenden literarischen Bewegung waren, in die der fürstliche Jüngling hineingezogen wurde. Nicht nur ihr letztes Stadium, das jenes geisttödtenden Materialismus, welches einen so denkwürdigen Kontrast zu der gleichzeitigen methodistischen Erweckung in England bildet, stand noch in weiter Ferne. Auch von der Zusammenfassung aller Einzelnegationen in der Encyklopädie war vorerst blos in frommen Wünschen die Rede. Es handelte sich zunächst nur um die Uebertragung einzelner Grundgedanken der englischen Deisten in dem Gewande leichten witzigen Spottes. Aber freilich mußten grade die bloßen Vordersätze, deren letzte Konsequenzen meistens noch so gut wie gar nicht geahnt wurden, um so verlockender sein. Es war nicht anders möglich, als daß auf den seiner eigenen Kirche bereits entfremdeten protestantischen Fürsten eine gewisse Geringschätzung des Christenthums oder besser jene Verwechslung von Christen- und Kirchenthum überging, die für die große Encyklopädie besonders charakteristisch erscheint. Auch von der Religion überhaupt haben ja diese aus dem Katholizismus Ludwig's XIV. herausgewachsenen

Freigeister oberflächliche und seichte, nur zu oft gradezu unwürdige Vorstellungen vertreten. Wer dürfte leugnen, daß auch manche dieser Vorstellungen und Urtheilsweisen auf den Philosophen von Rheinsberg übergingen, um so mehr als er nachher in seinem rastlos thätigen Leben weder Zeit noch Lust hatte, dieselben zu prüfen? Die Kirchen, die insgesammt das Christenthum für sich selbst in Anspruch nahmen, hatten ihn abgestoßen. Ein von diesen Kirchen unabhängiges Christenthum ahnten erst Wenige. Nicht ohne Grund hat unter den Zeitgenossen der freisinnige Henke einen ähnlichen Mangel auch an dem großen Könige beklagt.*)

Um eine richtige Beurtheilung der religiösen und kirchlichen Haltung des Königs zu gewinnen, mußten diese auf den Kronprinzen einwirkenden Elemente grade auch in ihrer Einseitigkeit berücksichtigt werden. Ein allseitig unbefangenes Urtheil konnten in der That weder die deutsch-protestantischen noch die französisch-katholischen, noch die englisch-deistischen Faktoren hervorbringen. Dennoch hören wir schon früh den schönen Grundsatz aus dem Munde des unter solchen Einflüssen sich heranbildenden Jünglings: „Ich suche nur die Wahrheit, überall verehre ich sie, wo ich sie antreffe, und ihr unterwerfe ich mich, wenn man sie mir zeigt.“ Er wandte dies vor Allem auf die Philosophie an, wie er sich denn auch oft in der theoretischen Philosophie als Pyrrhoniker, in der praktischen als Stoiker bezeichnet. Viel ungünstiger war allerdings sein Urtheil über die Kirchen: „Da ich es mit keiner Sekte halte, so kann ich ihnen allen ohne Vorurtheil zusehen!“ Und grade zu dem protestantischen Kirchenthum war dieser Gegensatz ein völlig bewußter: „Ich hoffe, daß Sie glauben, man brauche, um Gott zu lieben, weder Luther noch Calvin.“ So sein ein Jahr vor seiner Thronbesteigung geschriebener Brief an den Berliner Prediger Beausobre.

Je mehr man jedoch sich diese Sachlage vergegenwärtigt, um so mehr wird man angenehm überrascht, schon in den aus dieser frühen Zeit stammenden Briefen an Beausobre und seinen Kollegen Achard so viele maßhaltende und besonnene Urtheile über religiöse Fragen zu finden. Der spöttische Ton, den die französischen Freidenker in solchen Dingen anschlugen, der aber meist auf ihrer völligen Unkunde der Reformation und des Protestantismus beruhte, und die Opposition des protestantischen Königs gegen jeden Mißbrauch der Religion sind ganz verschiedene Dinge.

Jene beiden französischen Geistlichen galten ihm freilich als ganz besondere Ausnahmen in einem Stande, den er fast nur von der schlechtesten Seite kennen gelernt hatte. Grade die Briefe an sie bringen zugleich einige seiner stärksten Aeußerungen gegen die unduldsamen Theologen. So das scharfe,

---

*) Henke: Allgemeine Geschichte der christlichen Kirche, V. S. 259, VI. S. 185.

aber im Grunde ganz dem Apostel Paulus entnommene Wort „Die Herren Priester oder Kathederredner, wer sie sind, haben nichts zu befehlen, sondern nur an Christi Statt zu bitten, d. h. schriftmäßig, nicht als die über das Volk herrschten.“ Selbst in seinen spätern Kabinetsordres bricht der Widerwille gegen die „Fasen“ oft genug durch. Es sei nur an die berühmte Kabinetsordre von 1745 erinnert: „Die halleschen Fasen müssen kurz gehalten werden, es sind evangelische Jesuiter, und man muß ihnen bei allen Gelegenheiten nicht die mindeste Autorität einräumen.“ Ebenso geht der üble Eindruck, den die Herrnhuter auf ihn gemacht hatten, noch aus einer Kabinetsordre von 1750 hervor, die das auch auf sie anzuwendende Toleranzprinzip mit einer nichts weniger als schmeichelhaften Beurtheilung „dieser miserablen Sekte“ verbindet.

Es wäre ein vollständig ungeschichtliches Verfahren, wollte man die Antipathie des großen Königs gegen das „Priesterthum“ aller Religionen negiren oder auch nur irgendwie abschwächen. Ja, um seine Gesammtanschauung richtig zu würdigen, darf auch der weitere Umstand nicht übersehen werden, daß die witzigen Briefe an seine philosophischen Freunde, wodurch er sich auch in den späteren Jahren von dem ermüdenden Tagewerke zu erfrischen versuchte, manches kirchliche Dogma zur Zielscheibe seines Witzes machten. So das Abendmahl in seiner sinnlich materialistischen Fassung, daß man „seinen Gott esse.“ Das Gleiche gilt von der als inspirirter Codex betrachteten Bibel, deren mit der theologischen Definition unvereinbare Eigenschaften auch ihn (und hier so recht in Voltaire's Fußtapfen) zu spöttischen Bemerkungen reizten. So in der an Voltaire gerichteten Ausführung über die „Inkongruenzen, Verstöße, Inkonsequenzen und Widersprüche“ in den Evangelien. Selbst die Aeußerungen über das Christenthum als solches sind nicht frei von manchem bittern Worte. Wir erinnern nur an den, allerdings mit Bezug auf Ludwig XV. nur zu richtigen Satz: „Wenn man allerchristlichst ist, dann hält es sehr schwer, zu gleicher Zeit allervernünftigst zu sein.“

Um so mehr heben sich nun aber umgekehrt sogar in den an seine philosophischen Freunde gerichteten Briefen eine Reihe von Bemerkungen heraus, in welchen der König, den meisten Philosophen wie Theologen seiner Zeit weit vorauseilend, das ursprüngliche und das spätere Christenthum in zutreffendster Weise auseinanderhält. Ebenso ist kaum eine schärfere Kritik der Mode gewordenen Freigeisterei möglich, als Friedrich sie in seiner Unterscheidung von Philosophie und Freigeisterei gab. Wohl hat er auch dem konsequentesten Vertreter des Materialismus eine Zufluchtsstätte gewährt und sogar die Gedächtnißrede für die Akademie auf ihn verfaßt. Aber die neuesten Untersuchungen über La Mettrie's Persönlichkeit haben das Urtheil des Königs über diesen doch arg verleumdeten Mann als viel richtiger erscheinen lassen wie das von dessen Gegnern und Neidern. An dem Materialismus als solchem aber hat er nicht

blos moralischen Ekel empfunden, sondern er ist ihm auch wissenschaftlich in in einer Weise entgegengetreten, mit der es nur wenige Gelehrte seiner Zeit aufnehmen konnten.

Nicht genug damit, hat der vielbeschäftigte Herrscher immer wieder den tiefsten philosophischen und theologischen Problemen sein Nachdenken zugewendet. Seine Briefe bieten eine Menge wahrhaft erhabener Gedanken über die Gottesidee, über das Verhältniß von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit. Die Aussprüche über die Unsterblichkeitsfrage ziehen sich nicht nur von der Rheinsberger Zeit bis in die letzten Lebensjahre hinein, sondern sind durchweg in einer die einschlägigen Fragen mannigfach fördernden Weise gehalten. Was auch ihm der Glaube an ein Fortleben und eine Wiedervereinigung mit den vorausgegangenen Lieben besagte, bewies er bei dem Tode seiner Lieblingsschwester, der mit den schwersten Unfällen des Krieges zusammentraf. Sein Gedicht auf den Stoiker, das er ebenfalls mitten in den Kriegsstürmen entwarf, ließ denselben in Gottes Vaterarme sich werfen, von lieblicher Hoffnung getragen. Wenn er die Bedenken und Zweifel nicht zu heben vermochte, die nun einmal von dem Gebiete der Wissenschaft aus nicht gelöst werden können, so zeigt die immer neue Beschäftigung mit diesen Problemen gewiß eine viel tiefere Erkenntniß der Wichtigkeit dieser Fragen, als diejenigen es bekunden, die zu glauben vermeinen, wenn sie das Nachdenken scheuen.

Daß der scharfblickende und jede Heuchelei unerbittlich entlarvende Herrscher aber auch für jede wirklich aufrichtige Frömmigkeit, selbst wo er die Art derselben nicht zu theilen vermochte, sich dennoch ein volles Verständniß erworben hatte, beweist das schöne Urtheil über den Tod seines Vaters. Aehnlich das Wort über den Tod seines alten Lehrers Duhan, den er am Tage seines Einzuges nach dem zweiten schlesischen Kriege an seinem Sterbebette besuchte: „Er ist mit dem Muthe eines Philosophen und der Frömmigkeit eines Christen gestorben.“ Wo ihm überhaupt eine wahre Frömmigkeit entgegentrat, ohne egoistische Interessen, hat er sie freudig und fast demüthig begrüßt. Wie hohe Achtung ihm Ziethen's unerschrockener Christenglaube einflößte, ist ebenso bekannt, wie sein Urtheil über Gellert und Sebastian Bach. Sogar die von dem separatistischen Pietismus Tersteegen's an dem Philosophen von Sanssouci geübte freisinnige Kritik hat diesen nur zu einem Worte hoher Anerkennung veranlaßt.

Wie er an Andern echte Frömmigkeit schätzte, so suchte er sich auch selbst über das Wesen dieser Frömmigkeit klar zu werden. Dreimal hat er die Ode über die Liebe Gottes, die er dann an Beausobre sandte, in verschiedener Fassung entworfen. Dem Prediger Achard gab er selbst verschiedene Texte, über die er ihn zu hören wünschte. Im Felddienst in Ruppin fand er doch die Zeit um Saurin's Predigten zu lesen. Dieselbe ernste Beschäftigung mit religiösen Fragen bethätigte er auch in späterer Zeit, wo er irgend einen

Theologen seines Vertrauens werth fand. So in dem Verkehr mit Erman, mit Pelloutier, mit dem Propst Reinbeck, mit dem Feldprediger Campe. Seinem Freunde Mitchell widmete er die Ode über den Ursprung des Bösen mit dem klassischen Ausspruch: le hazard n'est qu'un mot. Nicht blos in der Verordnung für das lutherische Oberkonsistorium legte er den Nachdruck darauf, „daß das Wort Gottes von den Geistlichen lauter und rein gepredigt werde". Auch den Richtern wurde der Hinweis zu Theil, „so zu leben, wie sie es vor dem gerechten Richterstuhle Gottes verantworten könnten".

Aber nicht nur an und für sich wußte er den Werth wahrer Frömmigkeit zu schätzen. Auch sein eigenes Leben zeigte ihn (wenn er gleich stets des Wortes Christi eingedenk blieb, daß der Verkehr mit Gott eine Sache des Kämmerleins sei) in allen Höhepunkten des Glücks wie des Unglücks tief von dem Bewußtsein der höheren göttlichen Leitung der Dinge getragen. Nach der Schlacht von Hohenfriedberg äußerte er sich darüber, daß „Gott ihn wunderbar beschützt habe." Von dem Siege bei Leuthen bekannte er: „Das hat ein Höherer gethan." Ebenso aber fand ihn nach dem Ueberfall bei Hochkirch sein Vorleser eine Predigt studirend und selber an einer Meditation über ein Bibelwort arbeitend. Daß er nach dem Hubertsburger Frieden vor der Rückkehr nach Berlin einsam das Schlachtfeld von Kunersdorf besuchte, läßt einen tiefen Blick in sein Innerstes zu. Aber er ist ja überhaupt nie größer gewesen als nach seinen Niederlagen, hat mehr als einmal, wenn scheinbar Alles verloren war, durch seinen unbesiegbaren Glauben Alles gerettet. Preuß hat in seiner Lebensgeschichte Friedrich's des Großen eine große Reihe von Zeugnissen für seinen festen Vorsehungsglauben zusammen zu stellen vermocht (III., 158 — 175). Johannsen konnte seine Religion als die Triebfeder seiner ganzen Lebensführung erweisen, Henry seinen Glauben als die Grundlage seines eisernen Willens.*) Wohl durfte sein gesundes Herz sich mit herber Entrüstung gegen allen Fanatismus und allen Aberglauben aufbäumen. Aber sein Auftreten für die Freiheit des Gedankens war das grade Gegentheil eines gleichgültigen Indifferentismus. Dem klaren Verstand, dem festen Willen ging ein reiches Gemüthsleben zur Seite.

Am mächtigsten bricht sein religiöses Gefühl durch alle sonstige Verschlossenheit hindurch, wenn er die Stellung der Könige mit der Gottes vergleicht. In zahlreichen Aeußerungen hat er die schlechthinnige Unvergleichlichkeit Gottes auch mit den größten Weltherrschern bekundet. So hat Sulzer's Selbstbiographie das von dem König an ihn gerichtete Wort überliefert: „Die Einbildung der Geistlichen von einem unmittelbaren göttlichen Beruf ist ebenso ungereimt als das Vorgeben, womit man den Souveränen schmeichelt, daß sie das Ebenbild

---

*) Johannsen: Religion und Toleranz Friedrich's des Großen. (Zeitschrift für historische Theologie, 1849.) Henry: Der Glaube Friedrich's des Großen an Gott und an Preußen (1852).

Gottes auf Erden seien. Wie könnte ich es wagen, mich zu vergleichen mit jenem Wesen, welches dieses unendliche Weltall beherrscht und in Ordnung hält!" Noch einschneidender ist der von Erman in seiner Grabrede auf Friedrich berichtete Ausruf von ihm: „Ich liebe es nicht, daß man die Könige die Abbilder Gottes auf Erden nenne. Die Könige stehen zu tief unter ihm, als daß ein Vergleich mit der göttlichen Majestät möglich wäre." Aber bezeichnender als alles Andere bleibt doch seine Veränderung der Liturgie in der auf das königliche Haus bezüglichen Fürbitte, wo er das Wort „Majestät" streicht, statt dessen aber sofort hinter dem Wort „König" das „deinen Knecht" einzufügen befiehlt. Ja sogar in einer zur Vorlesung in der Akademie der Wissenschaften bestimmten Abhandlung, der über die Selbstliebe, hält er das Wort nicht zurück, wie das höchste Glück darauf hinauskomme, Gott in der Stille anzubeten, ohne ein anderes Gefühl als das der Dankbarkeit gegen ihn.

Was er so vor der Oeffentlichkeit redet, ist durchaus im Einklang mit seinen vertraulichen Briefen. Obgleich dieselben dem Charakter rasch hingeworfener Herzensergießungen auch darin entsprechen, daß die Ausdrücke und Urtheile nicht scharf abgegrenzt sind, so zeigen dafür die in ihnen niedergelegten Anschauungen den Menschen im vollsten Einklang mit dem Regenten. Ein noch höherer Werth speziell für die Kirchengeschichte dürfte den schriftstellerischen Arbeiten des Königs zukommen, die allerdings den meisten heutigen Theologen ebenso unbekannt zu sein scheinen als die Werke Luther's. Ein geistvoller Historiker hat bereits den Dramaturgen Lessing als Theologen geschildert. Aber noch ungleich mehr verdiente der Philosoph auf dem Throne eine ähnliche Würdigung. Hat er sich doch gradezu in zahlreichen eigentlich theologischen Aufsätzen ergangen und selbst seinen Auszügen aus Bayle's Diktionnaire oder Fleury's Kirchengeschichte werthvolle Exkurse beigefügt, dem système de la nature aber eine eingehende Widerlegung gewidmet. Er hat darin gewissermaßen den sogenannten ontologischen Gottesbeweis neu aufgenommen, indem er aus den in der Natur verfolgten Zwecken den Rückschluß auf die oberste Ursache derselben durchführt. Sind diese Gedanken an sich nicht originell, so ist die Kritik der Einseitigkeit und Beschränktheit des materialistischen Dogmatikers um so bedeutsamer.

Sogar die spezifisch politischen Werke, wie die schon von dem Kronprinzen verfaßten „Betrachtungen über den gegenwärtigen Zustand des europäischen Staatensystems" und die „Geschichte des Hauses Brandenburg", oder die für den jungen Herzog von Würtemberg 1744 aufgestellten Regentenregeln sind voll von treffenden Winken über die Beziehungen von Staat und Kirche, wie über die zwischen Religion und Philosophie. Wir heben jedoch nur noch den „Anti-Macchiavell" wegen der dort ausgesprochenen Grundsätze der Kirchenpolitik, sowie den „Dialog über die Schuldlosigkeit der Verstandesirrthümer" als eine wahrhaft prinzipielle Vertheidigung der Toleranzpflicht hervor. Daß

daneben solche Werke wie die (allerdings in der nachlässigen Sammlung der Oeuvres posthumes aufgenommene, aber in Wirklichkeit von de la Serre verfaßten) Pensées sur la réligion und gar die Matinées royales dem ganz anders denkenden Könige zugeschrieben werden konnten, ist — nachdem die gründlichste Kritik seine Nichtbetheiligung daran außer Zweifel gestellt — heute nur noch als Beleg für die Böswilligkeit der Angreifer von Belang.

Das treffendste Urtheil über die gesammte religiöse Haltung seines großen Oheims möchte wohl König Friedrich Wilhelm III. in einem seiner vertrautesten Gespräche mit Eylert abgelegt haben. Aber auch die am Tage nach der Enthüllung des Friedrichs-Denkmals in Berlin von dem Biographen Calvin's (Henry) gehaltene Festrede hat schon in ihrem ersten Satze den richtigen Maßstab für die Beurtheilung dieser Frage gegeben: „Es gibt Geister, in welchen der Glaube mehr im Verborgenen lebt als sichtbar hervortritt, im Keim von einer starken harten Hülle umschlossen, sowie es liebevolle Herzen gibt in einer stachlichten oft rauhen Schaale, Seelen, die zu stolz, oft zu rechtlich sind, um ihr Christenthum auf den Lippen zur Schau zu tragen, aus Feindschaft gegen den Pharisäismus.“ So würde man in dem (1769 geschriebenen) Testament vergeblich irgend welche religiöse Redensart suchen. Ganz im Gegensatz dazu enthält es nur den berühmten Satz: „Ich gebe den Lebenshauch, der mich beseelt, der Natur zurück, meinen Körper den Elementen. Ich habe als Philosoph gelebt und will auch als solcher begraben werden, ohne Prunk, Pracht oder Pomp.“ Ebenso ist in manchen seiner schriftlichen und mündlichen Aeußerungen ein gewisser Trotz unverkennbar, der es deutlich bekundet, daß er den Widerwillen gegen die Art, wie man ihn in's Christenthum hineinzwängen wollte, so wenig zu verwinden vermochte, wie den Groll, daß ihm eine Frau aufgezwungen war. Aber wie er es sich trotzdem stets angelegen sein ließ, der Königin die ihrem Charakter gebührende Achtung zu zollen, so findet sich neben jenen bittern Worten dann wieder eine oft mühsam verhaltene Wehmuth. Es ist bezeichnend, daß ihm auf seiner Flöte die Adagios am besten gelangen.

Doch — bei einem Monarchen wie Friedrich II., welchen die geistlichen Chronisten nicht mit einem solchen Beinamen zu belegen Anlaß gefunden, wie Ludwig den Frommen oder die heilige Elisabeth, sind es weniger die persönlichen Anschauungen als vielmehr die Regierungsprinzipien, mit denen es das Urtheil der Geschichte zu thun hat. Um denselben freilich vollauf gerecht zu werden, müßten die politischen und sozialen Maxime in erster Reihe in's Auge gefaßt werden. Aber auch wenn man sich rein auf die Beurtheilung der kirchlichen Fragen beschränkt, — was ist es da nicht für ein epochemachender Grundsatz, der jener sprüchwörtlich gewordenen Randnote aus dem ersten Jahre seiner Regierung: „Die Religionen müssen alle tolerirt werden und muß

der Fiskal nur das Auge darauf haben, daß keine der andern Abbruch thue, denn hier muß Jeder nach seiner Façon selig werden." Statt jedoch den gewaltigen Fortschritt in's Auge zu fassen, der in diesem Regierungsprinzip liegt, hat man sich meist an der Ausdrucksweise, die der König hier anwendet, gestoßen. Wie er aber das Wort Façon versteht, geht schon aus einer eingehendern Ausführung über denselben Grundsatz hervor, wo es in dem französischen Zusammenhang sich in seinem ursprünglichen Sinne abhebt: „Man kann einen armen Kerl wohl zwingen, eine gewisse Formel nachzubeten, welcher er jedoch seine innere Ueberzeugung verweigert, mithin hat der Verfolger nichts gewonnen. Wenn man aber bis zur Entstehung der Gesellschaft hinaufsteigt, so liegt es klar vor Augen, daß dem Herrscher gar kein Recht über die façon de penser zusteht." Wer den Briefwechsel Josef's II. mit Maria Antoinette liest, stößt ebenfalls auf keinen andern Ausdruck so häufig, als auf diese façon de penser. Ueberhaupt aber gilt es doch bei Friedrich dem Großen so gut wie bei Luther, daß bei den Aeußerungen des Einzelnen immer die Sprechweise der ganzen Zeit im Auge behalten sein will.

Um jedoch den großen Gedanken, den Friedrich zur Grundlage seiner Handlungsweise macht, in seiner vollen Bedeutung zu würdigen, muß man sich zugleich die damalige Lage Europas vergegenwärtigen. In Frankreich die fortdauernde grauenhafte Verfolgung der „Kirche der Wüste"; in Oesterreich die Maximen Karl's VI. durch die Vorliebe seiner Tochter für Konversionen verschärft; in England die Errungenschaften Cromwell's und Wilhelm's III. durch die wiederholten Aufstände der Stuart'schen Partei und die Abwehr der der protestantischen Dynastie drohenden Gefahren in Frage gestellt, und zumal den irischen Katholiken eine wirkliche Religionsfreiheit durchaus vorenthalten; selbst in Rußland die Toleranzgedanken Peter's des Großen durch die Eifersucht der ihrer Macht seither erst recht bewußt gewordenen orthodoxen Altrussen befehdet. Wir schweigen von Italien und Spanien wie von den geistlichen Fürstenthümern oder von Polen und der Türkei. In einer solchen Zeitwende hatte der Grundsatz des neuen Monarchen wahrlich eine ganz andere Bedeutung als in einer Periode, wo derselbe (wenigstens nach der allgemeinen Ansicht) in Fleisch und Blut übergegangen ist.

Als die mit der Proklamation der Toleranz begonnene Regierung zu Ende ging, waren ihre Grundgedanken fast in ganz Europa zur Herrschaft gekommen. Wie treu aber ihr erster Urheber ihnen geblieben war, zeigt der wenige Jahre vor seinem Tode (1781) für den Grafen Hertzberg niedergeschriebene Aufsatz über die Regierungsformen und die Pflichten der Regenten. In der eingehenden Untersuchung, wie der Regent den verschiedenen Religionen gegenüber verfahren müsse, bildet den Mittelpunkt die jeden Zweifel ausschließende These: „daß der Regent schlechterdings kein Recht über die Meinungen der Bürger habe."

In diesem Grundsatze wußte der König sich so bestimmt mit dem Geiste der wahren Religion Christi im Einklang, daß er bei ihrer Anwendung sich gradezu auf diese letztere stützte. So in dem auf hierarchische Unruhen in Stargard bezüglichen Kabinetsbefehl von 1749, worin das „ebenso unchristliche wie unvernünftige" Verfahren der dortigen Eiferer als nicht blos mit der Gewissensfreiheit, sondern auch mit den Grundregeln des Christenthums streitig erklärt wurde. Umgekehrt war er sich aber auch der entgegengesetzten Handlungsweise der Priester aller Religionen nicht minder deutlich bewußt, und hat noch im Jahre 1782 einer Eingabe gegen das Berliner Gesangbuch die berühmte Randglosse beigefügt: „Ein Jeder kann bei mir glauben, was er will, wenn er nur ehrlich ist. . . Aber die Priester müssen die Toleranz nicht vergessen, denn ihnen wird keine Verfolgung gestattet werden."

Doch — was braucht es der Anführung einzelner Ordres, wo der gesammte Inhalt des von Friedrich eingeführten Gesetzbuches auf den eigensten Grundsätzen des Königs beruht! Hier ist ausdrücklich die volle Religionsfreiheit proklamirt, und nicht als ein Geschenk des Fürsten, sondern als unverlierbares Eigenthum des Bürgers. Glaube und Religion kein Gegenstand von Zwangsbestimmungen — jeder Einwohner völliger Glaubens- und Kultusfreiheit versichert — Niemand verpflichtet, dem Staate von seinen Meinungen in religiösen Dingen Rechenschaft zu geben oder Vorschriften darüber vom Staat anzunehmen — jeder Hausvater berechtigt, den Gottesdienst seiner Familie nach seinem Ermessen zu regeln — so die goldenen Regeln des preußischen Landrechts. Und diese sollten sich auf einen Urheber zurückführen, der den Werth der religiösen Ueberzeugung nicht zu würdigen gewußt habe?

Diesen allgemeinen Maximen des Königs entsprach aber ferner auch durchweg sein praktisches Verfahren gegenüber den verschiedenen Kirchen. Zuvörderst kam natürlich seine Eroberung Schlesiens den so lange und so bitter verfolgten Protestanten zu Gute. Nicht blos Reformirte und Lutheraner, auch Utraquisten und Schwenkfelder fanden dort eine Freistätte. Grade mit Bezug auf diese Letztern hat der König schon im Jahre 1742 den berühmten Erlaß gegeben, wonach nichts der Philosophie, der Vernunft und den Grundsätzen der christlichen Religion mehr zuwider sei als den Gewissen der Unterthanen Zwang anzuthun. Als der berufene Vertheidiger dieses heiligsten Erbes der Reformation hat sich Friedrich auch später immer gefühlt. Wenn er sich auch in die innern Angelegenheiten fremder Staaten nicht anders einmischen konnte als durch sein Vorbild, so erfuhren doch u. A. die verfolgten Protestanten Ungarns seine werkthätige Theilnahme.

Daß der scharfsichtige Monarch die weltgeschichtliche Bedeutung der Reformation grade deshalb um so mehr würdigte, weil er ihre kirchlichen Niederschläge scharf von dem allgemeinen Grundprinzip unterschied, beweisen seine häufigen Erörterungen über die Folgen von Luther's Auftreten. Den hohen

Werth, den er speziell auf die protestantische Konfession seines Hauses legte, hat er grade in der Hochfluth der zum großen Theil von konfessionellem Hasse ausgegangenen Intriguen, die schon ein Jahr darauf zum siebenjährigen Kriege führten, in der Widerlegung des Uebertritts seines Schwagers von Baireuth bekundet. Die Ordre an seinen Gesandten beim Reichstage läßt einen gewissen Stolz darüber durchfühlen, daß sich „kein Beispiel eines Absprungs von der protestantischen Religion im Kurhause" finde, und spricht die Hoffnung aus, daß die göttliche Providenz auch weiter davor bewahren werde. Mit ganz besonderer Sorge hat er sich auch um die Verheirathung des würtembergischen Thronerben mit einer evangelischen Prinzessin bemüht, um der konvertirten Dynastie des protestantischen Landes wieder eine im Glauben mit ihrem Volke verbundene Nachkommenschaft zu verschaffen.

Nicht minder beachtenswerth ist sein Verfahren bei innern Streitigkeiten in den protestantischen Kirchen. Nach der kirchenrechtlichen Theorie des Summepiskopats kam ihm hier die höchste Entscheidung zu: er gab dieselbe aber stets in Uebereinstimmung mit jenem Grundsatze, daß dem Regenten schlechterdings kein Recht über die Meinungen der Unterthanen zustehe. Nach diesem Grundsatze verfuhr er bei den sich auch jetzt noch von Zeit zu Zeit erneuernden gegenseitigen Verhetzungen zwischen Lutheranern und Reformirten. In richtiger Konsequenz derselben Theorie sprach er den Gemeinden das Recht zu, bei Predigerwahlen ihre Ansicht zur Geltung zu bringen. Nicht minder steht seine Handlungsweise in den Gesangbuchswirren damit in Einklang. Bei einem der letztern Anlässe hat einer der vertrauten Briefe des scharfblickenden Königs ein drastisches Bild der Motive gezeichnet, die in solchen kirchlichen Streitigkeiten die oberste Rolle spielen. Seine alle Zeitgenossen überragende Größe besteht aber eben darin, daß er auch dort, wo er auf die unedle und niedrige Art der kirchlichen Zänkereien aus der Höhe herabsehen mußte, seinem hehren Prinzip der Duldung aller religiösen Ansichten nicht untreu geworden ist.

In noch höherem Grade als von seiner Behandlung der protestantischen gilt aber das Gleiche von seiner Stellung zu der römisch-katholischen Kirche. Seine gegen alle Unterthanen gleichmäßig bewährte Gerechtigkeit hatten, sofort nach der Besitznahme Schlesiens, die dortigen Katholiken ebenso zu erfahren wie ihre protestantischen Mitbürger. Die Befürchtungen jener, daß an ihnen für die entsetzlichen Frevel, die an den Evangelischen Schlesiens begangen worden waren, Vergeltung geübt werde, erwiesen sich ebenso unbegründet als die Hoffnungen mancher der letztern, jetzt selber Revanche nehmen zu können. Vor Allem gestaltete sich das Verhältniß des Königs zu den Bischöfen Sinzendorf und Schaffgotsch von Breslau von Anfang an immer mehr zu einer auf gegenseitigem Vertrauen beruhenden gemeinsamen Arbeit. Bei den wegen der verschiedenen Kalenderberechnung entstandenen Schwierigkeiten

hatten die schlesischen Katholiken sich einer wahrhaft väterlichen Fürsorge seinerseits zu erfreuen. Die gleiche durchaus freie Religionsübung wurde auch den Katholiken Ostfriesland's zu Theil, und der König empfahl selbst dieses Verfahren, als ein ebenso vortheilhaftes wie pflichtmäßiges. Der Bau der schönen katholischen Hedwigskirche in Berlin ist so recht das Symbol der Regierung Friedrich's des Großen.

Es ist eine ebenso bekannte als mißbrauchte Thatsache, daß der König sogar in gewissem Sinne für den Jesuitenorden eintrat, nachdem Clemens XIV. ihn aufgehoben. Aber sein Verfahren auch den Jesuiten gegenüber entspricht nur seinem obersten Regierungsprinzip. In hohem Grade lehrreich ist in dieser Beziehung sein Briefwechsel mit d'Alembert. Dieser hatte ihm Vorstellungen gemacht. Friedrich's Antworten lassen ihn durchaus nicht als blind gegen die Tendenzen des Ordens erscheinen, zeigen aber zugleich seine Toleranz im hellsten Lichte. Er unterscheidet nämlich nicht blos zwischen der frühern Macht des Ordens und den verfolgten armen Gelehrten, die ihm für den Unterricht wichtig erschienen, sondern er stellt zugleich den allgemeinen Grundsatz auf: „Zwar haben diese Leute während des letzten Krieges krumme Gänge gemacht, allein überlegen Sie die Beschaffenheit des Verzeihens. Ohne beleidigt worden zu sein, kann man diese bewunderungswürdige Tugend nicht ausüben. Und Ihr Philosophen werdet mir doch keinen Vorwurf daraus machen, daß ich die Menschen mit Milde behandle und Menschenliebe gegen alle meine Brüder, von welcher Religion und von welcher Gesellschaft sie auch sein mögen, ausübe". . . „Beschuldigen Sie mich zu weit getriebener Toleranz? Auf diesen Fehler werde ich stolz sein, und es wäre zu wünschen, daß man den Fürsten keine andern als solche Fehler vorzuwerfen hätte."

Dem aufgehobenen Orden, den verfolgten Gelehrten ließ der (die Gedanken der Philosophie religiös vertiefende) Monarch seinen Schutz zu Theil werden. Wie er freilich dem wiederhergestellten aggressiven Orden begegnet sein würde, läßt sich aus seinem Verfahren hinsichtlich der gemischten Ehen entnehmen. Die wenig bekannten Vorgänge konnten bereits in der Biographie Bunsen's an's Licht und dem Verfahren des 19. Jahrhunderts gegenübergestellt werden. Hatte es sich doch um ganz ähnliche Fälle gehandelt wie die, aus welchen ein halbes Jahrhundert später der erste Anlaß des Kölner Kirchenkonflikts hervorging. Die Verwicklung drehte sich zumal um solche gemischte Ehen, in welchen gleichzeitig noch ein Dispens wegen zu naher Verwandtschaft gefordert wurde, den aber das apostolische Vikariat in Breslau nicht ausstellen zu können erklärte. Der König stellte nun durch seinen Geschäftsträger in Rom, Abbé Ciofani, das Verlangen, daß eine solche Beschränkung als gegen die Gewissensfreiheit verstoßend aufgehoben und dem Vikariat die erforderliche Fakultät ertheilt werde, um auch in Fällen gemischter

Ehen dispensiren zu können. In dieser Ordre hieß es ausdrücklich, „der König könne eine Ausdehnung der Gewalt des Papstes auf die Evangelischen nicht dulden, und es sei hier augenscheinlich ein Gewissenszwang. Mache der römische Hof Schwierigkeiten, so werde der König unterdessen die Ehen dieser Art von protestantischen Geistlichen einsegnen lassen und solche Maßregeln ergreifen, daß es den Papst gereuen werde, ihn dazu gezwungen zu haben.“ Ein zweites Reskript an Ciofani stellte dieselbe Forderung in noch verschärfter Weise, und wie sehr auch die Unterbehörden denselben Standpunkt einnahmen, geht aus dem (das Vorgehen des Königs zunächst hervorrufenden) Bericht der glogauischen Oberamtsregierung hervor, worin es heißt, „wenn solche Dinge von der Willkür des Papstes abhängig wären, so könnte derselbe überhaupt die gemischten Ehen der Monarchie verbieten, und die Geistlichen könnten durch Vorenthaltung der Sakramente die Gesetze eludiren.“ Eine solche Sprache des großen Königs und das damit im Einklang stehende Verfahren seiner Beamten fand bei Pius VI. ein merkwürdiges Verständniß. Schon einen Monat nach dem zweiten Erlaß des Königs konnte Ciofani günstigen Erfolg seiner Schritte melden. Eine Note des Staatssekretärs kam unter allerlei theoretischen Verwahrungen doch praktisch den Forderungen des Königs in vollem Umfange entgegen. Dieser Instruktion folgte dann aber noch ein Bericht Ciofani's: „der Papst wünsche dringend, daß diese Note geheim gehalten werde, weil er sonst Ungelegenheiten von den katholischen Höfen haben würde.“

Ob die gleichen Maßnahmen, welche bei einem Friedrich II. in dem philosophischen Jahrhundert den Erfolg für sich hatten, auch in dem Restaurationsjahrhundert sich bewährt haben würden, hat uns in diesem Zusammenhang nicht zu beschäftigen. Daß seine Anwendung des Toleranzprinzips auf die Jesuiten von dem General des Ordens zu ganz andern Zwecken verwendet wurde, als er sie im Auge hatte, sollte schon bald deutlich erhellen. Eins aber hat der König, der das gleiche Prinzip mit derselben Konsequenz auf alle seine Unterthanen anwandte, zweifellos zu Stande gebracht: daß alle konfessionellen Gegensätze vor dem Bewußtsein der gemeinsamen Staatsangehörigkeit zurücktraten.

Zu der Ausbildung des Staatsbegriffes als solchem, zu der Durchdringung der sittlichen Institution mit religiösen Motiven, hat gewiß Niemand mehr beigetragen als der populärste der preußischen Könige. Wie er sich selbst als den ersten Diener des Staates faßte und seine volle Kraft im Dienste desselben einsetzte, so hat er auch seinem ganzen Beamtenstande jenen Geist der Berufstreue eingepflanzt, der noch in Gustav Freytag einen begeisterten Herold gefunden. Und mußten wir in unserer kirchenhistorischen Würdigung des Königs den großen Feldherrn völlig außer Betracht lassen,

so darf darum doch auch von diesem Standpunkte aus jener Geist der Zucht und der Ehre nicht gering angeschlagen werden, den er seinem Offizierkorps einflößte. Ebensowenig sollte auch der Kirchenhistoriker an dem vorbeigehen, was der sogenannt ungläubige König für die Rechtspflege gewesen ist. Die Abschaffung der Folter war eine seiner ersten Regierungsmaßregeln. Die volle Unabhängigkeit des Richterstandes blieb sein, ihm immer klareres Ideal. Das von ihm begründete Landrecht ist auch in allen bürgerlich weltlichen Angelegenheiten voll der zukunftsreichsten Grundsätze: Abkürzung und Reformirung des Prozeßverfahrens, Feststellung der bürgerlichen Rechte, Gleichheit Aller — nicht in rhetorischen Floskeln, aber vor dem Gesetze. Was derselbe von frömmelndem Müßiggang verketzerte Monarch für den Ackerbau, die Industrie und den Handel gethan, wie er wüste Strecken der Kultur zu gewinnen und neue Fabriken einzuführen gewußt, wie er sich in Großem und Kleinem als ein guter Haushalter bewährt hat, wie seine rastlose Thätigkeit, eine Pflichterfüllung im erhabensten Sinne des Wortes, die jüngste und kleinste Großmacht Europa's zum Vorbilde aller gemacht hat, ist so allgemein bekannt, daß es kaum der Andeutung bedarf.

Sollte der Rückblick auf die Schöpfungen Friedrich's denn nicht vor Allem das Wort des Herrn in Erinnerung rufen, daß man den Baum an seinen Früchten erkennt? Friedrich's politische Schöpfungen können nicht losgelöst werden von seinen religiösen Anschauungen. In beiden hat er gleich entschieden mit den überlieferten Traditionen gebrochen. Aber sein berühmtes Wort, daß der Fürst um des Volkes und nicht das Volk um des Fürsten willen da sei, ist nur die moderne Umbildung der für seine Zeit nicht minder kühnen These Jesu, daß der Mensch nicht um des Sabbat's, sondern der Sabbat um des Menschen willen gemacht sei.

In der Erfüllung aller ihm gewordenen Berufspflichten bleibt der Begründer des Staates, dem er die Wiederherstellung der deutschen Einheit als die Erndte seiner Aussaat zur Zukunftsaufgabe stellte, dem Höchsten wie dem Geringsten gleich sehr ein leuchtendes Vorbild. In der am edelsten seinen frühern Richtern gegenüber bethätigten Ehrfurcht vor dem Gesetze, in der ernsten treuen sich selbst vergessenden Fürsorge für alle Stände, in der die Wurzel jeder männlichen Tugend bildenden Vaterlandsliebe hat er für Fürst und Volk ein Erbe hinterlassen, das noch schwerer wiegt als alle die Siege, durch die er sein Preußen begründet und aus allen Gefahren gerettet.

Kehren wir schließlich noch kurz zu unserm Ausgangspunkte zurück, der mehr französischen als deutschen Bildung des Königs. Wer sich daran erinnert, wie es in Friedrich's Jugendjahren mit der deutschen Literatur stand, braucht die Erklärung nicht weit zu suchen, weshalb ein seine Landsleute so sehr überragender Mann nicht nur in religiöser und philosophischer Hinsicht, sondern auch in politischen und sozialen sowie in allgemein literarischen

Dingen von französischen Sympathien ausging. Aber wie er die Einseitigkeit der französischen Philosophie durch eine wahrhaft humane Allseitigkeit in sich selbst überwand, so ist auch erst durch ihn der wahre Lebensgehalt in die deutsche Literatur gekommen. Goethe, der diese Thatsache selber bezeugt, weiß zugleich von der zwar nicht preußischen, aber Fritzischen Stimmung seiner Frankfurter Jugendumgebung. Lessing's Minna von Barnhelm gehört zu den ersten Früchten der von Friedrich's Genius gewonnenen Schlachten. Aber der König hat auch selber den bevorstehenden glänzenden Aufschwung der deutschen Literatur in wahrhaft prophetischer Weise vorher verkündigt, sich persönlich dabei mit dem auf dem Berge Nebo sterbenden Mose vergleichend, der nur von fern das gelobte Land schauen könne. So der dem Jahre 1780 angehörige Aufsatz de la littérature allemande.

Genau in der gleichen Weise wie Friedrich's Nachwirkung auf die Literatur will nun aber auch die auf die Religion seines Volkes aufgefaßt sein. Dieselbe Literatur, die durch ihn ihre nationale Unterlage erhielt, erwarb durch seine persönliche Gleichgültigkeit ihren ersten Schöpfungen gegenüber zugleich eine andere nicht minder hoch zu veranschlagende Eigenschaft: jenen Geist der Unabhängigkeit und Selbständigkeit, der allein im Stande ist auch für die zukünftigen Geschlechter epochemachend zu bleiben. Die Anerkennung dieser Sachlage ist fast ein Gemeinplatz geworden. Warum nicht auch hinsichtlich der Religion mit gleichem Maße gemessen? Die Religion verträgt noch weniger wie die schöne Literatur eine äußere Begünstigung mit weltlichen Mitteln. Zumal fromm erscheinende Höfe sind der Tod des religiösen Lebens im Volke. Wo die Frömmigkeit mit Titeln und Orden gelohnt wird, erweckt sie unauslöschliches Mißtrauen. Auch wahrhaft fromme Staatslenker, die es vergaßen, daß es außerhalb ihres Machtbereichs liegt, auf das, was nicht von dieser Welt ist, Einfluß zu üben, haben, mochte ihre persönliche Absicht auch eine ganz andere sein, in Wirklichkeit nur „Heuchelei und Scheinheiligkeit" großzuziehen vermocht. Auf sich selbst, auf seine eigene Kraft angewiesen, bewährt sich das religiöse Bedürfniß von sich aus als das tiefste im Menschen. Diesen höchsten Segen hat es in Deutschland der Regierung Friedrich's des Großen zu danken gehabt. Der Geist des Wormser Luther konnte nur so in seinem Volke wieder erstehen. Die Nachwirkung dieser Segnung aber ist dem deutschen Volke doppelt zu gute gekommen, als die Zeit des Wöllner'schen Religionsedikts entgegengesetzte Bahnen einschlug und den Staat Friedrich's des Großen für Jena und Auerstädt reif machte.

Was die unter Friedrich's Auspizien aufblühende klassische Periode der deutschen Dichtung, an deren geistiger Vollkraft die Elendigkeit Wöllner's und seiner Konsorten erlag, überhaupt für den religionsgeschichtlichen Gesichtspunkt bedeutet, und wie sie zu gleicher Zeit den Hintergrund einer neuen Theologie bildete, verlangt eine speziellere Betrachtung. Schon zu seinen Lebzeiten aber

trat es deutlich zu Tage, wie der gleiche König, welcher als der alte Fritz zur Lieblingsgestalt des deutschen Volks wurde, zugleich dem ganzen Auslande zum Vorbild diente. Das Fürstenthum nach dem Muster Ludwig's XIV. und XV. ist durch ihn zu Grabe getragen. In Deutschland selbst traten zuerst die Thüringer Fürsten, dann Baden's Karl Friedrich in seine Fußtapfen. In Schweden und Dänemark, wie in Oesterreich und Rußland wurden die fridericianischen Errungenschaften zum Ideale der Höfe. Selbst in den romanischen und südeuropäischen Ländern erstrebte man Gleiches. Allerdings bewies der Erfolg hier einmal wieder die Wahrheit des Wortes: Si duo faciunt idem, non est idem. Friedrich's persönliche Stellung in seiner ganzen Zeit ist aber doch durch nichts besser gekennzeichnet, als durch die berühmte Szene am Abend der Leuthener Schlacht, wo auf dem blutgetränkten Schlachtfelde selbst von den todmüden zwanzigtausend Mann, die noch übrig waren, wie aus einem Munde der Choral angestimmt wurde: „Nun danket Alle Gott Mit Herzen, Mund und Händen, Der große Dinge thut, Hier und an allen Enden."

§. 18.

Die Leben-Jesu-Bewegung in Deutschland.

Der Weiterbildung der deutschen Reformation durch den Staat Friedrich's des Großen reiht alsbald die nicht minder denkwürdige Erscheinung sich an, daß abermals das Leben Jesu selbst mit einem Male in den Vordergrund des geschichtlichen Interesses gerückt wird. Die klassische Literaturperiode Deutschlands eröffnete sich mit dem großartigen dichterischen Werke über den Messias. Von einem ganz entgegengesetzten Standpunkte, dennoch aber im tiefsten Grunde von dem gleichen Interesse, ging die andere Auffassung desselben Gegenstandes aus, die der geistesmächtigste aller Klassiker zuerst in die Oeffentlichkeit brachte, und an die sich eine so umfangreiche literarische Bewegung anschloß, wie sie erst im zweiten Drittel unsers Jahrhunderts wieder ihres Gleichen gehabt hat. In derselben Zeit hatte ferner aber auch der Verfasser der „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" sich jene tiefsinnige Auffassung des synoptischen wie des johanneischen Christusbildes geformt, die ebenso sehr den Unterschied als die höhere Einheit herausfühlte. Klopstock, Lessing, Herder, einer wie der andere dem Leben des Herrn zugewandt — uns däucht: dieser Umstand charakterisirt die allseitigen schöpferischen Anfänge der klassischen Periode der deutschen Nationalliteratur hinlänglich, was ihr religiöses Gepräge betrifft. Damit war aber auch für die ganze Weiterentwicklung der bedeutsamste Anstoß gegeben. Selbst die Zeitwenden der Reformation und des Pietismus haben sich nicht so intensiv dem Leben des Herrn zugewandt wie das sogenannt ungläubige 18. Jahrhundert.

Auch diese merkwürdige Erscheinung ist freilich ebensowenig zu ihrem Rechte gekommen, wie die korrelaten Bestrebungen jener frühern Epochen. Von der allgemeinen Ursache einer so mangelhaften Geschichtsbetrachtung ist schon früher geredet. In Bezug auf die Zeit der Aufklärung kommt aber noch der weitere Umstand hinzu, daß in den neuern Forschungen über das Leben Jesu die kritischen, die polemischen, die poetischen Bearbeitungen desselben alle einzeln für sich betrachtet zu werden pflegen. Dieselben wollen aber eben insgesammt in Verband mit einander gebracht werden, um die allen zu Grunde liegende gemeinsame Zeitströmung heraustreten zu lassen.

Die wissenschaftliche Aufgabe, welche der Gegenwart gestellt ist, hat freilich auch das 18. Jahrhundert noch nicht zu lösen vermocht. Aber nicht nur war die Aufgabe als solche die denkbar größte, die sich jede Zeit stellen kann, sondern es begreift sich leicht, daß die ersten Versuche dieser Art für den heutigen Gesichtskreis noch wenig genügen. Es haben ferner auch die Extreme, welche die rationalistische Periode so gut wie jede andere besudelt und ihr in der Folgezeit den bösen Namen gemacht haben, auf diesem Gebiete am allerwenigsten gefehlt. Selbst das läßt sich so wenig wie bei dem Verhältniß des Straußischen Werkes zu der Tübinger historisch-kritischen Schule verkennen, daß es nicht die reifen Erzeugnisse der stetig, aber langsam fortschreitenden historischen Kritik waren, die zuerst auf den literarischen Markt geworfen wurden. Ja, es ist sogar nicht zu leugnen, daß der Fortschritt der Wissenschaft (damals wie später) eine schwere Schädigung durch die unreif abgepflückten Früchte erlitt. Aber grade durch die sie ausbeutenden vorlauten Stimmen wurde die strenge Wissenschaft um so entschiedener selbst auf den Kampfplatz gerufen.

Die Beurtheilung der verschiedenen Produkte der ganzen Literaturgattung im 18. Jahrhundert ist natürlich davon abhängig, wie man die Fortsetzung derselben im 19. Jahrhundert ansieht. Für diejenigen, die es über sich gewinnen können, die Widersprüche in den Evangelien durch Rückkehr zu der alten Harmonistik auszugleichen, fallen alle historisch-kritischen Untersuchungen unter die gleiche Verdammniß. Umgekehrt haben für Strauß die frühern Arbeiten ausnahmslos nur unter dem Kriterium der „Genesis des mythischen Standpunktes" Belang. In seinem berühmten Erstlingswerk hat er die innere Nothwendigkeit dieser Erklärungsweise dadurch darzuthun versucht, daß er zuerst die andern Deutungen der Wundererzählungen, die allegorische, die natürliche, die moralische vorführt, und sodann die Anfänge der mythischen Erklärung des alten, sowie einzelner Theile des neuen Testamentes, um schließlich die konsequente Durchführung dieses Standpunktes in ihrer Unumgänglichkeit darzulegen.

Für diese Strauß-Hegel'sche Aprioristik kommen Eichhorn und Kant so gut wie Reimarus und Paulus nur als Vertreter überwundener

Standpunkte in Betracht. Im Grunde verfährt jedoch noch sein „Leben Jesu für das deutsche Volk“ nach keiner andern Methode. Wie er hier beharrlich alle kritischen Evangelienforschungen außerhalb des Bereiches einer einzelnen abgeschlossenen Schule ignorirt, so werden in der Literaturübersicht, die er mit Herder und Heß beginnt, bei beiden nur die Punkte herausgekehrt, nach welchen sie ihm als Vorläufer seines eigenen Werkes von Werth sind.

Selbst die Leben-Jesu-Bewegung unsers eigenen Jahrhunderts kann jedoch nicht richtig verstanden werden, wenn die verschiedenartigen Bildungen des achtzehnten alle über denselben Leisten geschlagen werden. Der Gegensatz zwischen Klopstock und Reimarus, zwischen Lessing und Semler setzte sich noch lange Zeit fort. Es bedurfte noch zahlreicher Einzelforschungen, bis die von den beiden letztern ausgegangenen kritischen Anregungen zu der Ausgleichung kamen, aus der die neueste Phase der Forschung erwachsen ist. Um so mehr lohnt sich ein zusammenfassender Rückblick auf die verschiedenen Stadien der ganzen Entwicklung.

Erst dadurch kann zugleich der hohe und bleibende Gewinn, den die unermüdlich fortarbeitende wissenschaftliche Forschung der Religion als solcher zu bringen berufen war, völlig zu Tage treten. Die scheinbare Einbuße, durch die Unterscheidung zwischen der eigenen Wirksamkeit Jesu und den Auffassungen der nachapostolischen Zeit über dieselbe, erscheint danach in Wirklichkeit als eine noch stetig wachsende tiefere Würdigung der einzigartigen Bedeutung des Herrn selber. Die Mirakelumhüllung der Tradition hatte die religiös-sittliche Persönlichkeit als solche zurücktreten lassen. Ueber dem Bestreben, die christologisch-soteriologischen Schulbegriffe zu steigern, war die Nachfolge Jesu selber vergessen. Wenn Gegenwart und Zukunft in der Weiterführung seiner menschheitlichen Aufgabe ihre höchste Aufgabe erblicken, so verdanken sie dies vor Allem der (das eigene Leben des Herrn von den spätern Zuthaten befreienden) Aufklärungszeit.

Selbst wenn wir blos die äußerliche Zeitfolge berücksichtigten, müßte doch Klopstock's Messiade obenangestellt werden. Als die erste große Schöpfung der neuern deutschen Literatur ist sie aber gewissermaßen zugleich der Wahlspruch, der an ihrer Spitze steht. Ein Werk der tiefsten religiösen Begeisterung, hat sie in dem ganzen Volke einen wahren Sturm des Enthusiasmus erweckt. Dezennien hindurch ist sie das dichterische Erbauungsbuch von Hoch und Niedrig gewesen. Der Dichter wurde als ein wahrer Seher gefeiert. Die Begeisterung, die sie in Dänemark und in Hamburg so gut wie in Karlsruhe und Zürich erregt, durchbrach alle Schranken. Der allgemeine Aufschwung, den das deutsche Nationalgefühl genommen hatte, seit ihm in Friedrich II. wieder ein Gegenstand patriotischer Erhebung zu Theil geworden war, fand in Klopstock's Dichtergenius einen kaum geringern Einigungspunkt.

Unwillkürlich drängt sich auch hier der Gegensatz zu der damaligen französischen Literatur auf. Dort theilten sich, während die alleinseligmachende Kirche noch ihre Alleinherrschaft ausübte und fast jedes Jahr reformirte Prediger an den Galgen gehängt wurden, skeptischer Egoismus, materialistische Genußsucht und phantastischer Weltschmerz in die Herrschaft über die Gemüther. Dem gegenüber auf deutsch-protestantischem Boden dieselbe religiöse Erweckung wie im englischen Methodismus. Klopstock selbst ist nach seinem eignen Zeugniß durch Milton's verlorenes Paradies zuerst auf den Plan der Messiade gekommen. Das Verdienst, jenes gewaltige englische Epos zugänglich gemacht zu haben, eignet Bodmer in Zürich. So trug die alte Beziehung der Tage Cromwell's zwischen England und der reformirten Schweiz noch jetzt ihre Früchte. Dieser protestantische Ausgangspunkt war aber zugleich ein positiv evangelischer. In der Messiade wurde in dem Kreuze Jesu die Selbstopferung des Einzelnen für das Ganze gepriesen, auf welcher der Glaube an die gottgewollte Zukunft der Menschheit sich aufbaute. Und ähnlich wie in den Anfängen der Reformation standen auch jetzt diese biblisch-christlichen Ideen mit den antik-humanistischen in lebensvoller Wechselwirkung. Beides greift in den Anfängen der klassischen Literaturperiode noch ganz ineinander, ist erst im weitern Verlauf auf's Neue auseinandergerissen.

Nicht blos für die nationale Entwicklung jedoch hat Klopstock's Messias eine ganz außerordentliche Bedeutung, sondern nicht minder für die Auffassung des Lebens Jesu an sich. Nur muß man, um dies richtig zu beurtheilen, die Anschauungen des Buches nicht vom Standpunkte unserer Zeit aus betrachten, sondern die Voraussetzungen der damals noch herrschenden Orthodoxie an dasselbe anlegen. Der Pietismus hatte die orthodoxe Dogmatik zugleich vertieft und gereinigt, aber die Dogmen selbst unangetastet gelassen. Auch Klopstock steht noch ganz auf dem Boden der chalcedonensischen Christologie, der Anselm'schen Satisfaktionstheorie. Wohl liegt seinem ganzen Epos die Erkenntniß zu Grunde, daß die Religion mehr als Dogma ist, daß sie nicht blos verstandesmäßig aufgefaßt werden darf, daß auch dem Gefühl und der Phantasie ihr Recht zu Theil werden muß. Aber dennoch muß es offen zugestanden werden, daß der innere Widerspruch der alten Kirchenlehre durch keine historische Kritik schärfer dokumentirt worden ist, als durch diese Poesie, die selbst noch ganz von jener getragen war. Wie schon der Pietismus eine Bewegung hervorgerufen hatte, die weit über seine ursprünglichen Ziele hinausging, so gilt dasselbe abermals von der aus den besten Elementen der pietistischen Aera hervorgewachsenen Klopstock'schen Dichtung.

Der Gründe, weshalb das einst von der ganzen Nation mit dem größten Enthusiasmus aufgenommene Werk so völlig veraltet, so ganz unlesbar geworden ist, sind allerdings viele. Schon die 10 letzten Gesänge (1769—1773 erschienen) wurden lange nicht mehr mit solcher Ekstase aufgenommen, wie

der erste Theil. Der Beginn des Ganzen war ein Jahr vor Goethe's Geburt erschienen, die letzten Gesänge kamen ein Jahr vor Werther's Leiden heraus. Von da an beherrschten ganz andere Elemente den deutschen Parnaß. In der Sturm- und Drangperiode, wie bei den Weimarer Koryphäen und den Romantikern mochten Klopstock's Anregungen nachwirken. Aber seine Poesie wurde nach Lessing's berühmtem Epigramm wohl noch gelobt, jedoch nicht mehr gelesen. Und wenn, wie die ganze Weltanschauung, so auch die theologische Auffassung schon damals eine ganz andere geworden war, so lag die Ursache nicht zum kleinsten Theil in der Messiade selbst. Der Versuch, vom Boden der alten Kirchenlehre aus das geschichtliche Leben Jesu zu schildern, ist durch Klopstock's Gedicht in seiner innern Unmöglichkeit dargethan. Selbst tendenziös-apologetische Schriftsteller haben ausdrücklich bekannt, solche Stellen, wie die Anrede Christi an den Vater vor Beginn des Erlöserleidens seien „doch selbst für den positivsten Lutheraner unserer Tage kaum noch genießbar". Das Versöhnungswerk als solches erscheint, ganz der korrekt kirchlichen Dogmatik entsprechend, als ein einzelner metaphysischer Akt Gottes statt als ethische Aneignung des Menschen. Die Reden Jesu selbst gehen von einem trinitarischen Bewußtsein aus, das von alledem, was selbst die Logosspekulation des vierten Evangeliums bietet, himmelweit entfernt ist. Ueberall erscheint die spätere dogmatische Inkrustirung mit dem innern Gehalt des Evangeliums vermengt. Eben deshalb versuchte aber auch der Dichter Dinge zur Anschauung zu bringen, die sich im Grunde jeder Anschauung entziehen. Nirgends haben wir greifbare, unterscheidbare Gestalten, wirkliche Individualitäten vor uns, sondern nur Abstraktionen und Personifikationen. Wie sehr die Messiade auch sonst an den Heliand gemahnt — der Unterschied läßt sich nicht leugnen, daß das ursprüngliche germanische Christenthum sich viel enger an das Evangelium selbst angeschlossen hatte.

So ist die Hauptbedeutung der großen Schöpfung Klopstock's für die weiterbauende geschichtliche Forschung weit mehr auf der negativen als auf der positiven Seite gelegen. Aber nicht blos behalten eine Reihe einzelner Szenen doch auch für den ästhetisch und religiös reiner gebildeten Geschmack eine bleibende Anziehungskraft (diejenigen vor Allem, in welchen wirkliche Begebenheiten des Lebens Jesu geschildert sind), sondern für das tiefere Verständniß Jesu selbst hat Klopstock's Intuition mehr beigetragen als alle grübelnde Schriftgelehrsamkeit.

Merkwürdig rasch folgte der Klopstock'schen Ueberschwänglichkeit der Umschlag in die nüchternste Prosa. Grade ein Jahr nach dem Erscheinen der ersten Gesammtausgabe der Messiade hat Lessing das erste jener berufenen Wolfenbüttler Fragmente veröffentlicht, in welchen wir die ärgste Mißdeutung des Charakters Jesu zu sehen gewohnt sind. Dem ersten Fragmente, „von

Duldung der Deisten" betitelt, folgten bis zum Jahre 1777 noch fünf andere nach, von denen das letzte der Prüfung der Auferstehungsgeschichte gewidmet war. Der Streit über die hier vorgetragenen Ansichten war schon lebhaft entbrannt, als Lessing das siebente Fragment „vom Zwecke Jesu und seiner Jünger" folgen ließ, das alles Frühere in den Schatten stellte. Aber es ist nicht blos zwischen dem Standpunkte des Herausgebers und des Verfassers mit aller Schärfe zu scheiden, sondern auch die Anschauungsweise des Verfassers selber will weit mehr auf ihre psychologischen (und pathologischen!) Ausgangspunkte hin angesehen sein, als es gewöhnlich der Fall ist. Wie Viele kennen denn heute den eigentlichen Text der Wolfenbüttler Fragmente? Der Eine spricht und schreibt sein Urtheil dem Andern nach. Es ist gewiß charakteristisch, daß (wie grade bei dem Zwecke dieser Darstellung konstatirt werden konnte) sogar in einer Universitätsstadt keine öffentliche Bibliothek die Fragmente besitzt. Lessing's Werke bringen allerdings dessen Randglossen, aber das Werk selbst ist so gut wie unzugänglich geworden.

Dem Publikum seiner Zeit war Hermann Samuel Reimarus nur durch den positiven Theil seiner echt deistischen Anschauung bekannt, die in mehreren Auflagen verbreitete „Abhandlung über die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion" (1755). Seine „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes," in deren Zusammenhang die Fragmente gehören, blieb seinen Zeitgenossen unbekannt. Sogar heute muß man sich mit einiger Mühe die veröffentlichten Bruchstücke zusammensuchen.

In den meisten Darstellungen wird Reimarus in Verwechslung mit seinem Sohne als Arzt bezeichnet, während er vielmehr Professor des Hebräischen am Hamburger Gymnasium war. Allerdings hat er neben einer kritischen Ausgabe des Dio Cassius auch eine Schrift über „Die Triebe der Thiere" herausgegeben, aber sein mit großer Konsequenz betriebenes Lieblingsstudium war die Theologie. Zu ganz anderen Anschauungen gelangt, als diejenigen waren, für welche die Kirche die Alleinberechtigung forderte, konnte er um so weniger von den theologischen Problemen loskommen. Aber eben deshalb verzehrte er sich auch in innerm Aerger über den Gegensatz zwischen seiner geheimen Ueberzeugung und dem Bekenntniß, dem er selbst äußerlich anzugehören genöthigt war. Seine „Schutzschrift" fließt über von bittern Klagen über den unerträglichen Druck, seine Ueberzeugung nicht aussprechen zu können, ohne seine ganze zeitliche Wohlfahrt aufzuopfern. Es sind manche zu Herzen gehende Schilderungen darunter, besonders wo er auf das Verhältniß eines solchen Ungläubigen zu seiner eigenen Familie kommt. Aber von jenem Muthe der Ueberzeugung, den man nicht nur an den kirchlichen Märtyrern, sondern mehr noch an den Servet und Giordano Bruno bewundern muß, darf man bei Reimarus Nichts suchen. Im Gegentheil, seine Betonung der Gefahr, die zeitliche Wohlfahrt einzubüßen, ist für den Mann

charakteristisch, der von sich auf Andere schloß, und deshalb ein gleiches materielles Interesse sogar bei den Aposteln voraussetzte. Es liegt hier ein niedriger Zug, der besonders den Geschichtsforscher anwidert. Aber man darf dabei nicht übersehen, daß Reimarus sich in seinem eigenen Leben als Mann von sittlichem Ernste bewährt hat. Auch seine Ansichten sind himmelweit von den atheistisch-materialistischen verschieden. Der Glaube an Gott und an die höhere Bestimmung des Menschengeschlechts steht ihm unverbrüchlich fest. Als die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion gelten ihm eben der Gottes- und der Unsterblichkeitsglaube. Der Hauptzweck der von ihm selber herausgegebenen Schrift ist die energische Vertheidigung dieser höchsten Güter des Menschen gegen den französischen Materialismus. Aber nun denke man sich diesen Mann einem Kirchenthume gegenüber, das unter der Führung von Johann Melchior Goeze sich sogar noch unlängst gegen die Duldung der reformirten Gemeinde in Hamburg aufgelehnt hatte, und das den Begriff einer übernatürlichen Offenbarung auf die ganze Geschichte des jüdischen Volkes ausdehnte!

Je genauer der Professor des Hebräischen sich mit der jüdischen Literatur und ihren „Gottesmännern" beschäftigt hatte, umsomehr war ihm der ganze Begriff, daß es sich hier um eine übernatürliche Offenbarung handeln solle, zum Greuel geworden. Es sind die gleichen Gesichtspunkte, welche von Fichte so lebhaft herausgekehrt werden, und welche noch in Schopenhauer's Parerga den zornigen Ausbruch des Frankfurter Philosophen gegen das Judenthum als solches veranlaßten. Reimarus selbst steht dabei ganz in den Fußtapfen von Bayle's Diktionnaire und den Schriften der englischen Deisten. Sein eigner Zweck liegt in der Parallelisirung der „heiligen" Männer und ihrer „Unheiligkeit" einer-, des kirchlichen Bibelbegriffs andrerseits. Es ist ehrliche Entrüstung, die ihn beredt macht. Aber er spart auch bittere Ironie nicht. Immer klar, doch weitschweifig und mit allerlei Wiederholungen, zeigt sein Styl, wie sehr es ihm Herzensbedürfniß war, das, was er vor der Oeffentlichkeit nicht aussprechen konnte, dem Papiere anzuvertrauen. Viele Jahre hat er auf diese immer wieder neu durchgearbeiteten Fragen verwandt.

Man darf diesen polemischen Zweck nie aus den Augen verlieren, wenn man die Fragmente verstehen will. Der Verfasser hat nichts so wenig beabsichtigt, als eine Geschichte der Entstehung der biblischen Literatur, oder eine Untersuchung über den Werth der jüdischen und christlichen Religion im Entwicklungsgange der Menschheit. Das, was wir heute wissenschaftliche Bibelkritik nennen, ist ihm völlig fremd. Er macht keinen Unterschied zwischen mythischen, symbolischen, sagenhaften Berichten der Bibel. Es ist ihm nur um den möglichst schroffen Kontrast der Wirklichkeit und der kirchlichen Vorstellung zu thun. Dieser Gesichtspunkt beherrscht denn auch seine Auffassung Jesu. In den Zeiten hochgehender kirchlicher Opposition war

oft genug die Kirchenlehre als solche auf's Bitterste bekämpft worden, aber man hatte gewöhnlich grade das Bild Jesu der verweltlichten Kirche gegenübergestellt. So nicht blos in den Kreisen der Waldenser, der Wiklefiten, der Hussiten, sowie in den Anfängen der Reformation, sondern nicht minder auch in den pietistischen und separatistischen Kreisen. Reimarus kennt diesen Unterschied von Christenthum und Kirchenthum schlechterdings nicht. Gleich dem mittelalterlichen Gegner der „drei Betrüger", und manchen neueren katholischen Freigeistern, die keinen andern Christus kannten, als die verwandelte Hostie, wird in seine Verbitterung gegen die Kirche auch die Persönlichkeit Jesu selber hineingezogen.

Reimarus hängt nicht nur der moralischen Person Jesu allerlei anstößige Dinge an, sondern er bringt auch gradezu Absurditäten. Dennoch erklären sich selbst diese, ebenso wie sein ganzer Standpunkt, aus der damaligen Zeitlage. Der Unterschied zwischen den Quellen unsrer heutigen Evangelien und diesen selber, das Verhältniß der synoptischen und johanneischen Darstellung sind ihm noch böhmische Dörfer. Aus dem vierten Evangelium ersah er, daß der Täufer und Jesus bei ihrem ersten Zusammentreffen sich als persönlich einander noch Unbekannte behandelten. Den ersten Evangelien ihrerseits entnahm er die enge Familienbeziehung. Der Schluß lag nahe für seine Logik: also war die alte Bekanntschaft verheimlicht; es handelte sich um eine geheime Abmachung, um sich gegenseitig in die Hände zu arbeiten. In dem Programm Jesu selbst lobt Reimarus den ersten Theil, die Aufforderung zur Bekehrung, aber die Motivirung derselben durch die Nähe des Gottesreiches beurtheilt er nach dem Standpunkt der ihm so widerwärtigen alttestamentlichen Theokratie. Die Messiasidee ist auch bei Jesus durchaus sinnlicher Art. Es handelt sich bei seinen Plänen einfach um eine politisch-soziale Revolution, so daß er mit vollem Recht den Empörertod starb. Nicht genug damit, wird auch der persönliche Charakter Jesu dahin mißhandelt, daß ihm direkt Betrügereien zur Last gelegt werden. Auch hier geht Reimarus jedoch nur von der herkömmlichen deistischen Vorstellung aus, wonach im Unterschied von der natürlichen Religion die Offenbarungsreligionen sich insgesammt auf pia oder impia fraus gründeten. Galt diese Voraussetzung einmal ganz allgemein, so konnte auch Jesus davon keine Ausnahme machen. Noch viel entschiedener wird den Jüngern (und dies schon im 6. Fragment über die Auferstehung) offenbarer Betrug vorgeworfen. Dabei die (an Reimarus' Betonung der zeitlichen Wohlfahrt gradezu unangenehm mahnende) weitere Annahme, daß sie bei ihrem Unternehmen auch gut für sich selber zu sorgen gedacht. Die soziale Armenpflege der Jerusalemer Gemeinde ist, mit dem gröbsten Chiliasmus der ersten Jahrhunderte zusammen, zu einem eigentlichen Zerrbilde der apostolischen Ideale verwoben. Aber Reimarus fühlt nicht einmal, daß er den alten Christen damit etwas positiv Schlechtes zutraut. Denn er meint, daß sie in ihren

eigenen Augen in dem guten Zweck, den sie anstrebten, einen Freibrief für jegliche Schurkenstreiche hatten. Waren sie doch in der Atmosphäre der alttestamentlichen „Gottesmänner“ selbst aufgewachsen. Daß endlich Paulus, auf den sich die echt rabbinische Versöhnungslehre zurückführt, noch übler wegkommt, als die einfachern älteren Apostel, sei nur noch im Vorbeigehen erwähnt. Denn es braucht heute keines Nachweises mehr, wie völlig alle diese Reimarus'schen Voraussetzungen längst überholt sind. Dennoch aber mußten wir nicht blos um der psychologischen Würdigung eines solchen Standpunktes willen etwas länger bei ihm verweilen, sondern zumal deshalb, weil die Fragmente trotz ihrer oberflächlichen, unwissenschaftlichen Haltung für die Weiterentwicklung der Wissenschaft die größten Dienste gethan haben. Lessing's bedeutendste Werke sind grade aus seiner Vertheidigung des Fragmentisten hervorgegangen.

Vergegenwärtigt man sich die Jahre, in denen Lessing der deutschen Literatur diese herrlichsten Schätze geschenkt hat, so kann bei dem Unbefangenen wohl kein andres Gefühl, als das wehmüthiger Bewunderung aufkommen. Nach jenem langen zukunftslosen Umherirren in Berlin, Breslau, Hamburg hatte ihm endlich die Wolfenbüttler Bibliothekarstellung eine gesicherte Existenz geboten, immer aber noch so dürftig, daß er sechs Jahre brauchte, bis er die mit rührender Treue geliebte Eva König heimführen konnte. Etwas über ein Jahr ist er verheirathet gewesen. Am Weihnachtstag 1777 wurde, nachdem wenige Tage vorher das ebengeborene Kind ihr im Tode vorangegangen, auch seine treffliche Frau ihm entrissen. Wer kennt nicht seine herben Worte über die Klugheit des Kindes, das nicht auf diese Welt habe kommen wollen, und sie dann schleunigst verlassen habe? und die noch ergreifendere Klage, er habe es auch einmal so gut haben wollen, wie andere Menschen, es sei ihm aber schlecht bekommen? Nun! das Jahr seiner Ehe war das seiner Polemik mit Goeze. An dem Krankenbett der sterbenden Frau traf ihn der schneidige Angriff des Hamburger Hauptpastors. Im folgenden Jahre ließ er das letzte Fragment erscheinen. Dann folgten sich in rascheſtem Fluge alle die genialen Schriften, bei welchen man nicht begreifen würde, daß sie so schnell entstehen konnten, wenn sie nicht schon längst ausgereift gewesen wären. Gegen Schumann der klassische Aufsatz über den Beweis des Geistes und der Kraft, und die innige Ausführung über das Testament des Johannes. Gegen Räß die Duplik. Gegen Goeze eine Parabel nebst einer kleinen Bitte und einem eventuellen Absagungsschreiben; Axiomata, wenn es deren in dergleichen Dingen gibt; nöthige Antwort auf eine sehr unnöthige Frage.

Doch es ist in der That unnöthig, die mehr als berühmten Ausführungen, die man gemeinhin als „Antigoeze“ zusammenfaßt, irgendwie im Einzelnen zu charakterisiren. Statt dessen sei nur noch mit einem Wort daran erinnert, wie auch die Vollendung der in ihrer Grundlage von Thaer herrührenden

Schrift über die Erziehung des Menschengeschlechts, die zum ersten Male das soziale Gebiet streifenden Gespräche über Freimaurer, und vor Allem der Nathan diesem dunklen Lebensabend des größten deutschen Kritikers ihre Entstehung verdanken. Von welcher Grundanschauung Lessing aber grade in der Zeit der Vollendung des Nathan getragen war, bekunden seine bekannten Worte an Elise Reimarus: „Sobald ich mit Semlern fertig bin und auch Lessen geantwortet habe, arbeite ich meinen frommen Samariter, ein Trauerspiel in fünf Aufzügen, nach der Erfindung des Herrn Jesu Christi, aus.“

Erst eine spätere Zeit hat den positiven Ausgangspunkt des großen Kritikers zu würdigen und auf demselben weiter zu bauen verstanden. Für die Zeitgenossen waren Lessing's eigene Gedanken zu sehr unter den kecken Aufstellungen von Reimarus verschüttet. Sein genialer Hinweis auf die großen Widersprüche zwischen dem kirchlichen und dem ursprünglichen Christenthum mußte erst von einer eingehenden Spezialkritik fruchtbringend gemacht werden, um die große Entdeckung des „Christenthums Christi“ in ihrer vollen Klarheit heraustreten zu lassen. Das Gleiche gilt von der ebenfalls noch im Jahre 1778 erschienenen „Neue Hypothese über die Evangelisten als blos menschliche Geschichtschreiber betrachtet.“ Das kaum zwei Bogen umfassende Schriftchen enthält sogar nach Strauß' Urtheil die fruchtbaren Keime aller späteren Forschungen über diesen Gegenstand.

Es ist die in der neuern Kritik eine so große Rolle spielende Hypothese eines Urevangeliums, die hier von Lessing zuerst aufgestellt und durchgeführt wird. Dies Evangelium, dessen Ursprung unter den alten Judenchristen in Palästina, den sogenannten Nazarenern, zu suchen ist und das daher auch hebräisch geschrieben war, beruht auf den mündlichen Nachrichten der Apostel und andrer Augenzeugen, wurde aber bald auch schriftlich skizzirt. Dabei entstanden denn sofort verschiedene Redaktionen, indem der Eine eine längere, der Andre eine kürzere Fassung vorzog, und diese Veränderungen wurden noch größer bei der bald nöthig werdenden Uebersetzung in's Griechische. Der Grundstock blieb aber doch derselbe, und die Namen Evangelium der Apostel, Evangelium der Hebräer, Evangelium der Nazarener, mit denen die ältesten Kirchenväter die ihnen bekannte Ueberlieferung des Lebens Jesu bezeichnen, beziehen sich alle auf dieses Urevangelium. Dasselbe lag nun zunächst dem Matthäus zu Grunde. Aus derselben hebräischen Grundschrift ist auch die Umarbeitung im Lukas entstanden. Endlich Markus scheint eine weniger vollständige Relation der gemeinsamen Grundschrift vor sich gehabt zu haben.

Von den in dieser Weise entstandenen synoptischen Evangelien hat Lessing das vierte scharf unterschieden. Allerdings kannte Johannes sowohl das Urevangelium wie die darauf gestützten kanonischen Evangelien, allein es genügte ihm nicht, wie diese Jesum als den größten Propheten oder als den Sohn Gottes im Sinne der jüdischen Messiasvorstellung darzustellen; er legte die

metaphysische Logosidee dem Lebensbild Jesu zu Grunde. Dadurch war eine totale Umgestaltung der gesammten Auffassung Jesu selber gegeben, aber dies hat die Folge gehabt, daß das Christenthum nicht eine jüdische Sekte blieb, sondern sich vom Judenthum emanzipirte. Nur das johanneische Evangelium hat nach Lessing der christlichen Religion Konsistenz und Dauer gegeben. Es ist das Evangelium des Geistes gegenüber dem Evangelium des Fleisches. Bei der Erforschung des geschichtlichen Lebens Jesu ist es aber eben deshalb von den andern zu trennen.

Die genauere Ausführung sowohl wie die mannigfaltige Korrektur, welche diese Gedanken Lessing's in der kritischen Wissenschaft fanden, bildet einen der wichtigsten Abschnitte in der Geschichte der Theologie des 19. Jahrhunderts. In der Entwicklung des 18. Jahrhunderts aber ist zunächst der weitern Anregung zu gedenken, die von Herder als dem dritten im Bunde mit Klopstock und Lessing ausging.

Von Herder's Arbeiten zum Leben Jesu hat sein Biograph geurtheilt,*) was Lessing blos in großen und glänzenden Zügen angedeutet, das habe Herder in einer Weise durchgeführt, welche in Betracht der ihm zu Gebote gestandenen wissenschaftlichen Hülfsmittel wahrhaft bewundernswerth genannt werden müsse. Es steht dies scheinbar in Widerspruch damit, was der gleiche August Werner von den einzelnen Beiträgen Herder's zum Leben Jesu bemerkt: daß sie zum Theil einen peinlichen Eindruck machten, daß man unter der Unsicherheit seiner Darstellung und der Nebelhaftigkeit seiner Ueberzeugung mitleide. Läßt es sich doch ihm zufolge nicht leugnen, daß die Festigkeit und Klarheit der Herder'schen Resultate Vieles zu wünschen, daß er uns oft im Zwielicht der Dämmerung stehen und vergebens nach sichern Ueberzeugungen suchen läßt. Ueberhaupt haben die einzelnen Leistungen Herder's auf dem Gebiete der neutestamentlichen Kritik, gegenüber den neuern unendlich fortgeschrittenen und zur mikroskopischen Schärfe gelangten Untersuchungen des Kanons und der urchristlichen Geschichte, kaum noch eine nennenswerthe Bedeutung. Der Ausgleich dieses scheinbaren Widerspruchs liegt jedoch darin, daß zwar die von Herder ausgegangenen kritischen Anregungen von der Folgezeit bedeutend weitergeführt wurden, daß aber andrerseits die Herder'sche Auffassung des Christenthums als solchen, die Idealität und Liberalität, in der ihm Christus und sein Werk erschienen ist, bis zur Stunde den deutschen Protestantismus beherrscht.

Den einzelnen einschlägigen Arbeiten Herder's ist von Werner eine so liebevolle Beachtung geschenkt worden, daß an diesem Ort wieder der Hinweis auf einige besonders wichtige Punkte genügt. Hinsichtlich der Quellenfrage

*) August Werner: Herder als Theologe; Kap. VI.: Das Neue Testament und das Leben Jesu.

dürfte vor Allem die allmählige Emanzipation Herder's von der Lessing'schen Hypothese eines schriftlichen Urevangeliums wie von Semler's Auffassung des gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnisses der Evangelien von einander Erwähnung verlangen. Verdankt man auch den beiden scharfsichtigen Kritikern eine Reihe beachtenswerther Beobachtungen zur Evangelienfrage, so darf doch Herder's intuitiver Blick zweifelsohne den Vorrang beanspruchen, wenn er im Anschluß an Wolf's bahnbrechende Untersuchungen über die homerischen Gesänge an die Parallele der „evangelischen Rapsoden" erinnert. Sie waren es, die den von ihnen vorgetragenen Erzählungen einerseits eine echt orientalische Stabilität, andrerseits jene große Reihe individueller Abweichungen aufgeprägt haben, die am allerwenigsten durch einen literargeschichtlichen Prozeß modern occidentalischer Art erklärt werden können. Mit dem gleichen Nachdruck wie der „ältesten Urkunde des Menschengeschlechts", hat Herder auch den neutestamentlichen Offenbarungsurkunden ihren ursprünglichen morgenländischen Charakter gewahrt, im vollen Gegensatz gegen die Modernisirung von Inhalt und Form, die grade in seiner Zeit die herrschende Unart geworden war.

Noch wichtiger als die Auffassung dieser Frage dürfte die des Wunder- und Weissagungsbeweises genannt werden. Die große zeitweilige Bedeutung beider wird von Herder ebenso anerkannt, als er darauf aufmerksam macht, daß diese Beweise für den, dem sie erst noch bewiesen werden müssen, ihre Argumentationskraft verloren haben. Der echt historische Standpunkt des Verfassers der „Ideen" hat sich jedoch vor Allem in der Auffassung der Ideenwelt Jesu bethätigt. Der Mittelpunkt des Gottesreichsgedankens wird mit aller Schärfe herausgehoben, und sowohl die Wurzeln dieses Begriffs in der prophetischen Gedankenentwicklung, wie die durch und durch einzigartige Gestaltung, die Jesus persönlich demselben gegeben, aller politischen Mißdeutung gegenüber in helles Licht gestellt. Auch in dem äußern Verlaufe des Lebens und Wirkens Jesu sind die drei Wendepunkte der Taufe, der Verklärung und der (den Jüngern mit einer jeden Zweifel ausschließenden Gewißheit zu Theil gewordenen) Erkenntniß seines Fortlebens mit aller Bestimmtheit zur Darstellung gebracht. Wenn Herder aber hinsichtlich der Thatsache der Auferstehung sich schwankend ausdrückt, so hängt das vor Allem mit dem klaren Bewußtsein bei ihm zusammen, daß überhaupt eine Biographie Jesu in der Art, wie man sonst diesen Ausdruck gebraucht, außer unsrer Macht liegt. Noch Neander hat bei seinem eigenen Versuche eines Lebens Jesu der Antwort Herder's an Lavater gedacht, daß nach den Aposteln Niemand dasselbe zu schreiben im Stande sei.

Eben weil er sich des Maßes des zu Erreichenden stetig bewußt war, hat Herder auch hier der Zukunft ein doppelt fruchtbringendes Erbe zu hinterlassen vermocht. Soll dasselbe aber richtig benutzt werden, so darf er persönlich

nicht losgelöst werden von den kongenialen Geistern, von denen er gelernt und die er gelehrt hat. Grade für das Leben Jesu hat ihm Rousseau's Vergleich zwischen Philosophie und Evangelium die tiefgehendste Anregung geboten. In Deutschland arbeitete er gradezu inmitten eines Kreises von Gesinnungsgenossen. Wie schon Lavater von ihm ein Leben Jesu verlangt, so steht Jean Paul durchaus in seinen Fußtapfen. Der Brief des letztern über Herder's Aufsatz von dem Erlöser wiegt manchen schriftgelehrten Kommentar auf. Fast noch intensiver hat Hippel sein stets gesteigertes Interesse an dieser Grundfrage der Menschheit bekundet. Sogar Mathias Claudius, den eine spätere Zeit zum Apologeten eines geistlosen Inspirationsmechanismus zu stempeln versuchte, hat ganz in Herder's Geist zwischen der lebendigen Persönlichkeit Jesu und der Ueberlieferung über ihn zu unterscheiden gewußt. Dieselbe Unterscheidung zwischen der ursprünglichen Religion Jesu und der Entstellung derselben durch Priesterthum und Kirche finden wir ähnlich sogar bei Wieland, dessen Agathodämon das Charakterbild Jesu zuerst dem des Apollonius von Tyana gegenübergestellt hat.

Daß der Dichterkreis der klassischen Periode der deutschen Nationalliteratur sich mit einem stets steigenden Interesse dem Leben Jesu zuwendete, verdient gewiß bei der kulturgeschichtlichen Würdigung dieses Literaturzweiges die höchste Beachtung. Daneben darf man freilich ebensowenig blind dafür sein, daß die noch in unsern Tagen massenhaft fortwuchernde unlautere Apokryphik ihren Ursprung in der gleichen Zeitwende hat.

Wohl durften wir Lessing's eigenen Standpunkt von dem des Fragmentisten scharf unterscheiden, und den des letztern selber auf seine edlern Motive zurückführen. Aber daneben muß zugleich konstatirt werden, daß mit der Herausgabe der Fragmente eine Linie ebenso zersetzender Kritik, wie spöttischen Unglaubens beginnt, die von da an immer wieder neu aufgenommen wird. Schon Semler gibt hierfür einen bemerkenswerthen Beleg. Er erzählt ausdrücklich: „In mancher Stadt gab es Leser, welche grade heraussagten, diese Fragmente könnten nicht widerlegt werden; die Theologen könnten wohl allerlei schreiben und sagen, aber wer könne gewiß sein, daß sie es selber glaubten?" Es war diese Sachlage (die uns in Böttícher's Urtheil über Herder, „er müsse vom Christenthum leben", in einer noch bemühendern Form begegnet), welche den greisen Gelehrten selbst zu seiner Gegenschrift gegen den Fragmentisten veranlaßte. Im Anfange derselben ist er sogar selbst in Lessing's eigene Fußtapfen getreten, indem er „ein paar Fragmente eines Ungenannten aus meiner Bibliothek" beifügte. Sie enthielten eine Parodie auf Lessing's Worte, „man müsse dem Feuer Luft geben, um es löschen zu können." Die Geschichte von John Bowling, der nach diesem Grundsatz handelte, aber vom Richter einfach nach Bedlam geschickt wurde, hat Lessing's Zorn in so hohem Grade erregt, daß er

der Elise Reimarus gegenüber sich über „die impertinente Professorgans“ beklagte, die ihn ein paar Tage ganz aus seinem Nathan herausgebracht habe. Aus seinem Nachlasse sind denn auch die drei Fragen an Semler veröffentlicht, die wieder seinen ganzen Scharfsinn dokumentiren, aber die üblen Folgen, die Semler von der Herausgabe der Fragmente nachwies, nicht aus der Welt schaffen.

Der zuerst von Reimarus angeschlagene Ton erklingt wohl am grellsten in Bahrdt's „Briefe über die Bibel im Volkston“. Die evangelischen Berichte werden hier einfach als unglaubwürdig bei Seite gestellt. Dagegen findet sich eine um so merkwürdigere Vorliebe für die Fabeleien der apokryphischen Evangelien über den ägyptischen Aufenthalt Jesu. Als die Quelle seiner Weisheit erscheinen überhaupt ägyptische Priester, griechische Philosophen, orientalische Mystagogen. Sein eigentlicher Plan ward in einem geheimen Verschwörerkreise ausgebildet, der ganz nach dem Vorbilde der damaligen Illuminaten ausgemalt wird. Auch nach der Errettung vom Scheintode fanden hier neue geheime Besprechungen statt, in denen unter andern die gegen Paulus gespielte Komödie vorbereitet ward. Trotz einzelner hier und da zerstreuter treffender Bemerkungen, und obgleich das Buch vollständig den Charakter eines Romans trägt, mit möglichst zahlreichen Sensationsgeschichten gespickt ist, ist es längst nicht mehr genießbar.

So unsinnig sie auch an sich sind, sind diese Gesichtspunkte jedoch von vielen Andern immer wieder durchgeführt worden. So — um nur noch einige Beispiele zu nennen — in Venturini's „Natürliche Geschichte des großen Propheten von Nazareth“; in der „Ausführung des Planes und Zweckes Jesu“. Durchweg wird aus der evangelischen Geschichte, die natürlich erklärt werden soll, nur ein Gewebe romanhafter Begebenheiten, in welchem die letzten Fäden sich in das Dunkel geheimer Gesellschaften verlieren. Aber es ist auffällig, wie lange und in wie weiten Kreisen sich diese Literaturgattung fortgepflanzt hat. Wir werden ihr bis in die jüngste Zeit hinein stets wieder begegnen.

Man darf diese wenig erfreulichen Erscheinungen nicht gering achten. Wir glauben denselben sogar eine viel weitergreifende Bedeutung beilegen zu müssen, als jene Bannbullen gegen den Rationalismus, die alle Erscheinungen dieser Zeit in einen Topf werfen, es thun. Aber so wenig es an solchen Ausartungen damals und später gefehlt hat, so wenig stehen sie doch allein da. Und aus den um Vieles gewichtigeren Anregungen der großen Dichter hat zugleich die strenge historische Forschung Anlaß genommen, sich dem nur zu lange vernachlässigten Wendepunkt der gesammten Religionsgeschichte selbst zuzuwenden.

In oberster Reihe ist hier Semler's positive Arbeit zu nennen. Der an allen Orten, wo er einsetzte, bahnbrechende Gelehrte ist den Fragmenten wie dem Bahrdt'schen Romane eben deshalb entgegengetreten, weil er auch diese

Seite der historischen Forschung mit demselben ernst wissenschaftlichen Geiste behandelt wünschte, der seine eigenen Arbeiten überall kennzeichnet. Erst ein viel späteres Geschlecht aber hat es würdigen können, was die letztern für die Lösung der Vorfragen bedeuten. War er es doch, welcher die Begriffe Kanon und Inspiration zuerst kritisch geprüft und den innern Widerspruch der herrschenden Meinung über dieselbe dargethan hat. Seine Schrift von der freien Untersuchung des Kanon hat die schwerwiegende Bedeutung, daß hier bereits auf den ursprünglichen doppelten Kanon der juden-christlichen und heiden-christlichen Fraktion aufmerksam gemacht wird. Manche der gewichtigsten Thesen Baur's finden sich im Keime schon hier. Wird doch sogar schon die allmählige Versöhnung des Gegensatzes beider Parteien und die Einwirkung dieses Kompromisses auf den Abschluß des gesammten Kanons von Semler in einer Weise geschildert, auf die die Tübinger Tendenzkritik vielfach zurückgreifen konnte.

Nicht genug damit, wird aber auch die Lehrmethode Jesu selbst von ihm näher geprüft. Es ist wiederum Semler, der die Vorstellung von einer doppelten Lehrart Jesu, auf die dieser selbst zur Motivirung seiner Gleichnisse hinwies, und von seiner pädagogischen Akkomodation an die Volksvorstellungen zuerst durchgeführt hat. Hängt dies einerseits streng mit Semler's Streben zusammen, die in den neutestamentlichen Schriften zurückgebliebenen „judenzenden" Meinungen in ihrer nur zeitweiligen Bedeutung darzuthun, so hat die gleiche Annahme doch auch für die Eruirung eines wirklich geschichtlichen Lebensbildes Jesu die wichtigsten Konsequenzen gehabt. Ueberall geht seine Exegese davon aus, daß die historischen Umstände, unter denen ein Ereigniß stattgefunden, in den Vordergrund gerückt werden müssen, weil nur so der ursprüngliche Sinn der Berichte festgehalten werden könne. Was die ganze hermeneutische Methode diesem Prinzip zu verdanken hat, mag hier außer Betracht bleiben, nicht aber Semler's eigene Spezialschriften über die Heilung der Dämonischen, die aus diesem Ausgangspunkte die wichtigsten Ergebnisse ziehen. Dieselben stützen sich auf die gründlichste Kenntniß des Hexenglaubens, die ihn auch zur Herausgabe von Balthasar Bekker's bezauberter Welt, und einer Biographie des verdienstvollen holländischen Pfarrers veranlaßte. Es ist zweifellos, daß hier der Punkt liegt, wo das psychologische Verständniß der geschichtlichen Wirksamkeit Jesu einsetzen muß.

Vergegenwärtigt man sich auch nur den Inhalt dieser letzten Schriften, so bedarf Semler's Verdienst für die Erforschung des geschichtlichen Lebens Jesu keiner weitern Beleuchtung. Von hier aus ist dann aber zugleich seine Polemik gegen Reimarus und Bahrdt zu beurtheilen, die so oft als ein Widerspruch mit seinen Präzedentien dargestellt wurde. Daß der Minister von Zedlitz ihn wegen seines Auftretens gegen Bahrdt seiner Stellung als Leiter des theologischen Seminars entsetzte, ist wohl der klarste Beleg, daß er auch hier nur seiner Ueberzeugung gefolgt war.

Die von Semler gegebenen Anregungen blieben übrigens schon damals nicht ohne praktische Verwerthung. Noch vor dem Erscheinen der Wolfenbüttler Fragmente ist das erste zusammenhängende Werk über das Leben Jesu, das die deutsche Literatur besitzt, an's Licht getreten, das des Zürichers Heß. Neben der Einwirkung Semler's kann daher bei Heß höchstens von einer ähnlichen englischen Anregung die Rede sein, als sie (ebenfalls auf dem Umwege über Zürich) von Milton auf Klopstock ausgeübt worden war. Die erste Auflage von Heß erschien im Jahre 1768. Ein Jahr vorher war in Glasgow der Essay on the life of Jesus Christ von William Craig erschienen, der auch in's Deutsche übersetzt wurde. Heß selbst hat dieser Schrift nachgerühmt (II. S. XXI.), „sie setze den Charakter Jesu von gewissen Seiten in ein helleres Licht, als keine andere, die wir kennen."

Heß' eigene „Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu" erscheint manchem der heutigen Leser fast nur als eine Paraphrase der biblischen Berichte, ohne eigentlich geschichtliche Kritik. Vom Boden einer oberflächlichen Kritik aus mag man gradeswegs zu der Anschauung kommen, Heß' Leistung habe mehr die Schwierigkeit der Aufgabe in's Licht gestellt, als dieselbe gelöst. Auch die Darstellungsweise läßt deutlich erkennen, daß das Buch noch der Zeit vor der eigentlich klassischen Periode der deutschen Literatur seinen Ursprung verdankt. Wer aber schärfer zusieht, der wird bald die Ursachen erkennen, wie es bei allen solchen Schwächen des Buches doch dazu kommen konnte, daß dasselbe nicht blos eine außerordentlich große Zahl von Auflagen erlebte (von denen die ersten 5 im Laufe von 8 Jahren erschienen), sondern daß es sogar bis in die Gegenwart hinein eine unverkennbare Nachwirkung ausübt. Ein Gottesgelehrter, der um eines Hauptes Länge über alle Schriftgelehrten emporragt, wie Tobias Beck, hat dem Buche von Heß noch in seiner letzten eigenen Schrift eine warme Lobrede gehalten, und das von ihm angeregte Werk Lindenmeyer's ergeht sich im Grunde völlig in den Geleisen von Heß. Aber auch Strauß hat Heß' Leben Jesu das Lieblingsbuch unserer Väter genannt und dasselbe wegen des praktischen Zweckes, den es verfolge, wegen der menschlichen Auffassung Jesu, die darin zu Tage trete, und wegen der ästhetischen Gesichtspunkte, die es biete, an die Spitze der Literaturübersicht in seinem „Leben Jesu für das deutsche Volk" gestellt.

Strauß' gleichzeitige Kritik über Heß ist dann allerdings eine solche, mit der man sich klar auseinanderzusetzen hat. Er hebt als einen Beleg der beginnenden Quellenkritik den Umstand hervor, daß Heß nur eine Tempelreinigung annehme. Er nennt Heß' Glauben bereits vom Zweifel angefressen.

Von vornherein will jedoch bei diesem Urtheil wieder der Zweck im Auge behalten sein, den Strauß bei dieser ganzen Uebersicht der Bearbeitungen des Lebens Jesu verfolgt. Er läßt keinen Augenblick im Unklaren, daß er (S. 7) seine Vorgänger nur insofern bemerklich gemacht habe, „je mehr dies dazu dienen

wird, ein Unternehmen wie meine frühere kritische und meine jetzige kritisch-pragmatische Bearbeitung des Lebens Jesu in seiner Nothwendigkeit erscheinen zu lassen." Daß bei einem solchen Gesichtspunkte keine objektive Beurtheilung der verschiedenen Werke herauskommen kann, bedarf keines Nachweises. Strauß hat aber auch in der gleichzeitigen Vorrede (S. XIII. XIV) die Behauptung, „auf die man in den wissenschaftlichen Werken freidenkender Theologen so oft stößt, daß ihren Untersuchungen ein lediglich historisches Interesse zu Grunde liege", für eine innere Unmöglichkeit erklärt, weil „der Forscher ein stumpfsinniger sein müßte, um bei der Entscheidung der Frage, wie es bei der Entstehung des Christenthums zugegangen, eben nur historisch interessirt zu sein."

So hat denn auch das Buch von Heß für Strauß nur unter dem Sehwinkel Interesse, daß der darin vertretene Standpunkt mit Naturnothwendigkeit weiterführen müsse. Wir glauben dem gegenüber bei der Beurtheilung von Werken, welche auf ganze Generationen bestimmend einwirkten, nicht davon ausgehen zu dürfen, was ein späterer Schriftsteller, ja selbst, was die ganze Folgezeit daraus lernt, sondern davon, welchen Werth sie für die eigene Zeit hatten. Daß die Darstellung von Heß den Ergebnissen der neuern Kritik nicht entspricht, das beweist schon der Titel, dessen chronologische Bestimmung einfach dem Johannesevangelium entnommen ist. Wer sich aber auch nur die Stellung des Züricher Antistes in seiner Heimath vergegenwärtigt und die große Zahl seiner verwandten Werke zur Geschichte des alten Testamentes und der Apostel des neuen Testamentes mit in Betracht zieht, für den kann die hohe zeitgeschichtliche Bedeutung auch seines Lebens Jesu keinen Augenblick in Frage kommen.

Bedeutsamer noch als die Schrift von Heß, welche auf die von Lessing durchgeführten Ideen noch keinen Bezug nehmen konnte, ist die Widerlegung des Reimarus'schen πρωτον ψευδος von der politischen Natur des Planes Jesu, durch den anerkannten Führer des Supranaturalismus.

Wie sehr auch in manchen Einzelpunkten durch die neuern Arbeiten zur Evangelienkritik überholt, wird Reinhard's „Plan Jesu" doch durch die ganze Art der Behandlung und die trefflichen allgemeinen Gesichtspunkte auch heute noch den denkenden Leser anziehen. Es gilt das gleich sehr von den drei Abschnitten, in welche das Buch zerfällt. Der erste behandelt den Plan Jesu an und für sich, und zwar zunächst nach dem Umfang seines Gesichtskreises, wobei sowohl die für einen nationalen, wie die für einen universalen Ausgangspunkt sprechenden Worte Jesu unbefangen geprüft werden. Von dem heutigen Standpunkte aus wird man dabei die Berücksichtigung der juden- oder heidenchristlichen Tendenz der einzelnen Evangelien vermissen. Ueberhaupt ist die historische Kritik so wenig Reinhard's Sache, daß er z. B., ohne Bedenken, eine doppelte Tempelreinigung annimmt. Trotzdem aber gibt er für die

Entscheidung der Frage nach dem Partikularismus und Universalismus Jesu als solche ganz beachtenswerthe Bemerkungen. Das Gleiche gilt von der Untersuchung der innern Beschaffenheit des von Jesu angestrebten Planes. Die politische Tendenz desselben wird entschieden zurückgewiesen und dagegen der religiös-sittliche Charakter des Gottesreichsgedankens dargethan, jedoch unter voller Beachtung der Konsequenzen dieses Gedankens für die Reform der Gesellschaft. Daran schließt sich weiter noch eine Darstellung der von Jesu zur Durchführung dieses Planes angewandten Mittel, welche sich abermals als von ganz andrer Natur ausweisen, wie in den romanhaften Hypothesen eines Reimarus oder Bahrdt. Fast noch größeres allgemeines Interesse kommt dem zweiten Abschnitte zu, welcher den Vergleich zwischen den Plänen Jesu und denen anderer Wohlthäter der Menschheit, guter Könige, Staatsmänner und Helden so gut wie Philosophen und Religionsstifter durchführt. Der geschichtliche Rundblick ist außerordentlich umfassend. In den Ergebnissen aber finden sich bereits ganz ähnliche Gedanken, wie in Bunsen's „Gott in der Geschichte“ oder in dem trefflichen Einleitungsgedichte der Gerok'schen „Palmblätter“. Auch der dritte Abschnitt enthält werthvolle Ausführungen sowohl über die Erreichbarkeit des Planes Jesu als über die Anregungen, die ihn zu demselben geführt. Die Art, wie hier die Beziehungen Jesu zu Aegypten, zur griechischen Philosophie, zu den Essenern dargelegt werden, entspricht nur noch theilweise der seither gewonnenen genauern Kenntniß der neutestamentlichen Zeitgeschichte. Auch ist in diesem Abschnitt mehr als in den frühern der Gegensatz Reinhard's gegen den aufklärerischen und revolutionären Zeitgeist auf seine Auffassung der Vergangenheit von Einfluß gewesen. Seine streng supranaturalen Schlußfolgerungen sind sogar für den, der seine Prämissen theilt, durchaus nicht unbestreitbar. Aber selbst hier kann man die ebenso klaren und ruhigen, wie warmen und ideal gehaltenen Erörterungen nur mit Interesse verfolgen. In der Literatur des Lebens Jesu wird der Name Reinhard noch lange nicht zu den verschollenen gezählt werden dürfen.

Wir müssen abbrechen. Es ist nur ein dürftiger Ausschnitt aus der Leben-Jesu-Literatur der damaligen Zeit, der bei dem ersten Versuche, dieselbe für das bessere Verständniß der allgemeinen Entwicklung fruchtbar zu machen, geboten werden konnte. Neben den von uns berücksichtigten Werken stehen zunächst die weitern kritischen Untersuchungen über die evangelischen Quellen, die einstweilen nur durch die Namen Eichhorn, Paulus u. v. A. angedeutet werden können. Auch die poetische Anregung, die Klopstock und Herder gegeben, hat noch liebliche Blüthen getrieben. Die für so überaus nüchtern verschrieene rationalistische Zeit hat zuerst den Parabeln des Herrn auch nach ihrer dichterischen Seite Beachtung geschenkt. Conz' „Morgenländische Apologen“ sind sogar für den durch Gerok's reichere Begabung verwöhnten modernen Leser noch eine schmackhafte Speise. Von da an ist überhaupt diesem Theil der

Reden Jesu, der in ihnen ebenso den Mittelpunkt bildet, wie die Heilung der Dämonischen im Bereich seiner Thaten, immer mehr die Aufmerksamkeit zugewendet worden. Der neu erstandene Pietismus ist hier in die Fußtapfen des Rationalismus getreten. Noch bezeichnender aber sind beinahe die nun auch auf katholischem Boden immer häufiger werdenden Behandlungen des Lebens Jesu. So hat der Gratzer A. G. Sailer eine Geschichte und Lehre des Welterlösers geschrieben, die sich von den gleichzeitigen protestantischen Darstellungen kaum wesentlich unterscheidet. Aber sogar die katholischen Katechismen — wie Joseph Tranz' Versuch eines Leitfadens der christlichen Religion — begannen statt der konfessionellen Kontroversen Leben und Lehre Jesu den Kindern nahezubringen. Während die frühern Geschlechter Christum nur in der Oblate zu finden gelehrt wurden, begann die Aufklärungszeit seinem Wandel nachzueifern.

§. 19.

Der Einfluß der deutschen Nationalliteratur auf das religiöse Leben des Volkes.

In Gellert und Haller, in Klopstock und Lessing sind uns schon die engen Beziehungen zwischen dem religiösen Leben und der neu erstehenden nationalen Literatur in dem Deutschland des 18. Jahrhunderts entgegengetreten. Mit Herder waren wir sogar schon bei der im engsten Sinne sogenannten klassischen Dichterperiode angelangt. Aber der von der dichterischen Begeisterung getragene nationale Aufschwung zog zugleich eine so vollständige Umgestaltung der Theologie nach sich, daß diese nicht ohne jenen verstanden werden kann. Die Aufklärung in der Literatur, der Rationalismus in der Theologie sind zwar durchaus nicht identische Erscheinungen, stehen aber doch in engem Korrelatverhältniß zu einander. Und vor Allem verlangt die von dem gleichen Fürstenhause wie die Reformation des 16. Jahrhunderts getragene Weimarer Aera noch eine besondere Würdigung, hinsichtlich des Einflusses ihrer Wortführer auf das religiöse Leben des Volkes sowohl, wie auf die Gestaltung der theologischen Wissenschaft.

Schon in dieser Fragestellung liegt ein bemerkenswerther Unterschied dieser Periode der Reife von der frühern Zeit des langsamen Heranblühens. Noch in Klopstock's „Messias“ war die indirekte Nachwirkung der pietistischen Erweckung ebenso unverkennbar, wie der unmittelbare Einfluß derselben bei Gellert und Haller. Mit Lessing aber hat auch die deutsche Literatur sich der religiösen Gedankenwelt in gleich selbständiger Weise gegenübergestellt, wie wir es in der englischen und französischen Literatur schon viel früher beobachteten. Es war im Grunde dieselbe Emanzipation von der Herrschaft der Kirche, wie sie gleichzeitig Philosophie und Naturforschung mit Bezug auf die Diktatur der

Theologie zu erkämpfen begannen. Hatte es sich früher in erster Reihe stets wieder um Einwirkung der Kirche und Theologie auf die andern Gebiete des geistigen Lebens gehandelt, so von jetzt an um das grade Entgegengesetzte. Wenn uns daher schon bei der ganzen bisherigen Entwicklung die Aufgabe gestellt war, die allgemeinen Kulturströmungen, mit welchen die Gestaltung der verschiedenen religiösen Gemeinschaften parallel lief, aufzusuchen, so muß dieser Gesichtspunkt von nun an gradezu der vorherrschende sein. Wer die Entwicklung der protestantischen wie der katholischen Kirche in der Aufklärungszeit richtig verstehen will, muß zunächst die verschiedenen Faktoren dieser Aufklärung selber in's Auge fassen. Daß unter denselben die deutsche Nationalliteratur oben angestellt wird, dürfte auch der Nichtdeutsche schwerlich als eine Ueberschätzung der Rolle, welche das damalige Deutschland in der kosmopolitischen Entwicklung gespielt hat, bezeichnen. Dieselbe Zeit, in welcher das alte deutsche Reich in sich zusammenbrach, sah den deutschen Genius noch einmal wie in der Reformation des 16. Jahrhunderts auf alle Kulturvölker befruchtend einwirken.

Die uns obliegende Betrachtung hat es freilich nur mit einer einzelnen Seite dieser gewaltigen literarischen Bewegung zu thun. Aber auch diese einzelne Seite wird nur dann in wirklich geschichtlicher Weise beurtheilt, wenn man stets die Gesammterscheinung dabei im Auge behält. Es ist dies jedoch noch immer viel zu wenig der Fall. Von theologischer Seite hat man uns mit einer Menge von Verhandlungen über Lessing's, Goethe's, Schiller's Stellung zum Christenthum u. dgl. überschüttet, die für diejenigen Leserkreise, welche jeder geistlichen Beredsamkeit von vorn herein sicher sind, ein gewisses Interesse haben mochten, aber ersichtlich je länger je weniger auf das allgemeine Urtheil eingewirkt haben. Unter sich sind diese Darstellungen freilich noch sehr verschieden. Es liegt eine ganze Reihe von Zwischenstufen zwischen dem Inquisitionstribunal, von dem aus ein Hengstenberg über den Unglauben der Klassiker zu Gericht saß, und den Versuchen, eben dieselben Klassiker als Zeugen für die Kirchenlehre in Anspruch zu nehmen, wie Johannes Janssen es sogar mit Schiller für den Katholizismus angestrebt hat. Aber es wurde in der That durch alle solche Sammlungen abgerissener Sätze, wie sie sogar der Holländer van Oosterzee anlegen konnte, für eine allseitige Beurtheilung der religiösen Ideenwelt eines Dichters gar wenig gewonnen.

Folgerichtig hat sich denn der Pendel auch bald nach der entgegengesetzten Seite gewandt. Wo es nur immer angeht, läßt Buckle es durchfühlen, daß die moderne Humanitätsidee in Dichtung und Kunst, Philosophie und Naturwissenschaft gleich sehr im Gegensatz zu dem Christenthum entstanden sei.*)

---

*) Buckle: History of the civilisation in England (Deutsche Ausgabe von Arnold Ruge), I. S. 155, 229, 265; II. S. 577.

Fast noch schärfer hat Strauß sich dahin erklärt: „Man macht es den heutigen Frommen zum Vorwurf, daß sie die Träger unserer großen Literaturepoche als Heiden verdammen, vor ihren Schriften warnen, auch in dieser Beziehung das deutsche Volk zur gänzlichen Umkehr von seinem bisherigen Wege ermahnen. Ich gestehe, ich kann dieses Treiben unserer Rechtgläubigen nur in der Ordnung finden. In ihrem Sinne, überhaupt in dem bisher üblichen (und ob das Wort noch einen weitern Sinn haben kann, wäre ja erst auszumachen) ist seit Klopstock keiner unserer Klassiker mehr ein Christ gewesen."

Daß diese von Strauß bereits in der Vorrede zu seiner Biographie Hutten's proklamirte These heute alle jene weiten Kreise beherrscht, die in Poesie und Kunstgenuß Ersatz für das religiöse Bedürfniß finden, liegt in der Natur der Sache. Der theologischen Beschränktheit ist aber hier einfach die antitheologische gegenübergetreten. Kaum sind jemals die Kirchenväter so apotheosirt worden wie nunmehr die Heroen der modernen Literatur. In Christi Leben sündliche Bestandtheile aufzuweisen, müht ein mückenseigender neuer Glaube sich ab. Bei Goethe auch nur von Schattenseiten zu reden, wird als ein Majestätsverbrechen behandelt. Für das Genie sind die gewöhnlichen Regeln der spießbürgerlichen Moral überhaupt nicht vorhanden. Wenn ein solcher Jupiter die Unschuld verführt und sich von seinem um seine Freiheit ringenden Volke mit vornehmem Hohne abwendet, so ist das völlig in Ordnung. Von üblen Einwirkungen einer klassischen Dichtung nun gar erst zu reden, ist alberne Pedanterie. „Werther's Leiden" und Schiller's „Räuber" dürfen nur nach ihrem Kunstwerthe taxirt werden. Die verhängnißvolle Einwirkung solcher Dichtungen, deren Verfasser sich damit nach vielbeliebter Darstellung eine krankhafte Richtung vom Halse schafften, auf das Volksleben betrifft ja doch nur jene niedrigern gesellschaftlichen Schichten, um welche die olympische Vornehmheit der „Wir" sich nicht zu kümmern braucht.

Mit dem gleichen Terrorismus, den der theologische Dogmatismus so lange ausübte, hat der belletristische Dogmatismus lange Zeit die Lesewelt beherrscht oder wenigstens verblüfft. Wohl haben selbständigere Forscher sich auch hier allmählig frei von der Herrschaft der Phrase gemacht. Julian Schmidt und Rudolf Gottschall, wie sehr sie sich gegenseitig bekämpften, haben doch für ein unbefangenes Gesammturtheil werthvolle Beiträge gegeben. Hettner und Carrière haben bei aller Werthschätzung der Kunst für die Gebildeten die eigentliche Nahrung des Volkes in seiner Religion nicht vergessen. Aber trotzdem bleibt es in hohem Grade bedauerlich, daß Gelzer's quellenmäßiges Werk über „die neuere deutsche Nationalliteratur nach ihren ethischen und religiösen Gesichtspunkten" nicht zur Vollendung gekommen ist. Soweit er seine Aufgabe geführt, dürfen wir auf seine treffliche Charakteristik wie seine allseitig ausgewählten Belegstellen hinweisen. In die Lücke tritt einigermaßen noch Ehrenfeuchter's maßvolle Beleuchtung des Verhältnisses von „moderner

Weltanschauung und Christenthum". Doch dürfen wir uns um so weniger einer selbständigen Prüfung entziehen, wo die Stellung der neuern Literatur zur Religion nichts weniger als einheitlicher Art ist, vielmehr die verschiedensten Ausgangspunkte dicht nebeneinander aufweist.

Schon die Nachwirkung jener ältern Anregungen, denen wir in früherm Zusammenhange begegneten, erstreckt sich viel weiter, als diejenigen vermuthen, welche die Vorstellungen der spätern Zeit in die Periode der werdenden Literatur hineintragen. Es steht nicht so, daß die Weimarer Koryphäen von Anfang an den Alles verdrängenden Einfluß geübt, den die Nachwelt von ihnen erfährt. Noch lange gingen sehr verschiedene Strömungen in der Literatur daneben her, und das Verhältniß derselben zu dem religiösen Volksleben ist ein nicht minder ungleichartiges. Die praktisch religiöse Weltanschauung, die wir in den Gellert und Haller kennen gelernt, liegt sogar noch solchen satyrischen Ergüssen wie denen der Rabener und Kestner zu Grunde. Mehr noch beherrscht sie die Dichtungen von Uz, dessen Theodizee sich nicht minder wie Haller an die Leibniz'sche Philosophie anschloß, während seine „Kunst stets fröhlich zu sein", an die Gottergebenheit Gellert's erinnert, und seine lyrischen Gedichte eine merkwürdige Parallele zu der theologischen Wirksamkeit der Spalding und und Jerusalem bilden. Uz' gesunde Natur hat sich daneben auch an Wein- und Minneliedern erfreut, die der überspannten Frömmigkeit des jungen Wieland ein Angriffsobjekt boten. Aber dieselben schließen ebenso harmonisch an seine religiöse Lyrik sich an, wie Wieland's Uebergang aus dem einen Extrem in's andere unharmonisch berührt. Daß dabei Uz nicht allein für sich dastand, sondern zahlreiche Nachahmer hatte, weiß jeder Kenner der damaligen Literatur. Für uns genügt es jedoch, den Repräsentanten der Gattung als solchen herauszuheben.

Intensiver noch war die religiöse Begeisterung, die Klopstock's mächtige Anregungen dem Leipziger, Züricher, Göttinger Freundeskreise einhauchten. Mochten immerhin auch die Ebert und Klamer Schmidt nur als Klopstock's Freunde eine lokale Bedeutung beanspruchen können, mochten auch Bodmer's und Geßner's Idyllenträume nur eine vorübergehende Geltung gewinnen — um so bedeutsamer steht der Göttinger Hainbund in seinen Nachwirkungen da. Die vielgeschilderte Festfeier, bei der die jungen Dichter ihren Wein mit Rosen bekränzten, wie der kaum weniger berühmte Abend, an dem Bürger seine Lenore zum ersten Male vortrug, zählen zu den zukunftsreichsten Momenten der deutschen Nationaldichtung. Welch tiefe Frömmigkeit in diesem Kreise zu Hause war, zeigt das wehmüthig schöne Lebensbild Hölty's. In den Grafen Stolberg mochte nachmals die jugendliche Ueberschwänglichkeit dem greisenhaften Bruch mit der nationalen Entwicklung weichen — wer für echte Mannesfrömmigkeit den Sinn nicht verloren, wird stets wieder an Johann Heinrich

Voß sich erfrischen. Innig berührt sich zugleich der vaterländische Schwung des Klopstock'schen Kreises mit dem kräftigen Pulsschlag des, durch Friedrich's Großthaten erweckten, preußischen Patriotismus. Ein wahrer Patriarch inmitten zahlreicher jüngern Genossen, sang Vater Gleim seine siegesfreudigen Lieder. Wer den Gottesglauben jener Tage in seiner Kraft kennen lernen will, darf an Gleim so wenig wie an Voß vorübereilen. Beide sind die echten Repräsentanten der Aufklärungsideen, die, in der Politik von Friedrich II., in der Theologie von den Rationalisten vertreten, der gläubigen Lesewelt des 19. Jahrhunderts dagegen fast nur in Karrikaturbildern bekannt sind. Hoffen wir, daß wenigstens in Zukunft die reiche Quelle, welche in dem Gleim'schen und Voß'schen Kreise auch für die Kenntniß der religiösen Anschauungsweise ihrer Zeit liegt, wieder mehr benutzt werden möge.

Bei dem Altmeister Lessing, dessen theologische Reformgedanken schon in der von ihm angeregten Leben-Jesu-Bewegung heraustraten, während die religionsphilosophische Grundlage seines „Nathan" uns bei seinem Verhältniß zu Moses Mendelssohn wieder entgegentreten wird, bedarf es allerdings kaum noch einer weitern Charakteristik. Seit Karl Schwarz den fahrenden Komödiendichter als Theologen gezeichnet, hat In- und Ausland gewetteifert, sich mit ihm auseinanderzusetzen. Rauwenhoff hat den wichtigsten seiner Abschnitte der Einwirkung des einen Mannes auf den gesammten neuern Protestantismus gewidmet. Auch die Literaturgeschichte — wir erinnern an Boden's quellenmäßige Untersuchung des Streites zwischen Lessing und Goeze — hat die theologische Seite in Lessing schärfer als früher in's Auge gefaßt. Trotzdem dürfte das Gesammturtheil über Lessing's religiös-sittlichen Charakter durch die neuesten Veröffentlichungen der von den Eltern und Geschwistern an ihn gerichteten Briefe insofern immer noch modifizirt werden, als erst hieraus die ganze Mühsal seines Lebensweges sowohl wie die opferfreudige, selbstverleugnende Hingabe an seine „Nächsten" vollständig überschaut werden kann. Noch unabweisbarer jedoch erscheint die der Kirchengeschichte speziell gestellte Aufgabe, Lessing's Verhältniß zur Aufklärung richtiger zu würdigen. Ist doch in den theologischen Darstellungen oder vielmehr Entstellungen der Aufklärungszeit es gradezu Mode geworden, seine bekannte satyrische Bemerkung über die neologischen Stümper in der Weise zu verwerthen, daß derselbe Mann, der zweifellos das geistige Haupt der gesammten Aufklärung ist, gewissermaßen als ihr Gegner erscheint. Die wirklich geschichtliche Stellung Lessing's ist damit etwa ebenso richtig gezeichnet, wie die Rousseau's unter den Karyatiden der Luthardt'schen Apologetik.

Das, was Lessing die unermeßliche Bedeutung für die ganze Nachwelt gegeben, hat Macaulay in einem einzigen Prädikate zusammenzufassen versucht, indem er ihn den größten kritischen Geist der Neuzeit genannt hat. Als den scharfen Kritiker, der alle versteckte Unwahrheit vernichtete, alle die

verschiedenen Formen, sich selbst etwas einzureden, schonungslos zerschlug, haben ihn in der That alle seine Gegner kennen gelernt, und die Epigonen derselben haben es ihm bis heute noch nicht verziehen. Aber wie wir in dem klaren Denker zugleich eine innige Frömmigkeit fanden, so ist überhaupt die Kritik nur die vorspringende Spitze des von ihm seinem Volke hinterlassenen Erbes. Er wurde der Vater der klassischen Dichtungszeit Deutschland's, weil er selbst von der altklassischen Zeit genährt war. Es ist eine völlige Erneuerung der humanistischen Ideenwelt, die Lessing auf Grund der Entdeckungen Winkelmann's neu begründete, nachdem der Humanismus des Reformationszeitalters in der Barbarei der konfessionellen Wirren untergegangen war. Dabei sehen wir in ihm, grade wie in der ersten Generation des ältern Humanismus, die hellenische und nationale Gedankenwelt in schönem Bunde miteinander verschmolzen, während die seine Spuren weiter verfolgenden Dichter so heimisch in Griechenland wurden, daß sie des vaterländischen Bodens oft völlig vergaßen.

Von der im engsten Sinne klassisch genannten Periode grenzt diejenige Lessing's, d. h. die eigentliche Aufklärungszeit, grade durch ihre nationale Färbung sich ab. Der Dichter der „Minna von Barnhelm“ ist auch in dieser Hinsicht seinen Zeitgenossen ein leuchtendes Vorbild gewesen. Aber wir dürfen Lessing von seinem Freundeskreise eben deshalb nicht loslösen. In diesem verlangt zumal (neben dem rührenden Verhältniß zu Mendelssohn) seine fast noch engere Beziehung zu Friedrich Nicolai wieder eine ganz andere Beachtung, als ihr gemeinhin zu Theil wird. Es geht schlechterdings nicht an, Lessing auf das Piedestal zu erheben und Nicolai in den Koth zu ziehen. Die beiden Männer gehören für die Nachwelt ebenso untrennbar zusammen, wie sie im Leben verbunden waren.

Wir sind uns wohl bewußt, mit diesem Urtheil nicht blos bei der theologischen, sondern auch bei der literargeschichtlichen opinion publique Anstoß zu erregen. Selbst wenn man den alten Spott über den Jesuitenriecher außer Betracht läßt, so ist doch Nicolai auch dem heutigen „gläubigen“ Leserkreise nur als der Hauptvertreter der nüchternen trivialen Aufklärung, als der ausgeprägteste Flachkopf bekannt. Noch ganz neuerdings hat eine von einem würtembergischen Dekan und Seminardirektor herausgegebene bereits in zweiter Auflage erschienene Kirchengeschichte den Lehramtskandidaten von Nicolai nichts Andres zu sagen gewußt, als daß er alles Edlere und Tiefere, was sich noch hervorwagte, als Aberglaube und Jesuitismus begeiferte und in die Acht erklärte.*) Für die belletristische Lesewelt aber ist das Urtheil über ihn in den Knittelversen der Xenien und der Brockenfahrt endgültig gesprochen. Sogar die Geschichte der Philosophie pflegt seine

*) Kalchreuter: Kirchengeschichte (Reutlingen 1879).

Kritik von Fichte's jugendlicher Ueberspanntheit nur nach der heftigen Antwort des Angegriffenen zu beurtheilen. Genug: Nicolai's eigene Schwächen und Fehlgriffe sind ebenso bekannt, als daß die von ihm vertretene Tendenz noch vor seinem eigenen Ende ihrer Altersschwäche erlegen war. Aber ist es geschichtliche Gerechtigkeit, mit der Anführung jener satyrischen Spöttereien über Nicolai's Stellung in der deutschen Literaturgeschichte zur Tagesordnung überzugehen? Mit dem gleichen Rechte mag der, der nur Aristophanes' Verse über Sokrates kennt, damit auch ein Urtheil über den letztern zu haben glauben. Wen Lessing (der ihn doch persönlich etwas genauer kannte als die junge Welt in Weimar und Jena) so beurtheilt hat wie Nicolai, dem gebührt in der Geschichte des deutschen Geisteslebens eine dankende Erinnerung. Sein außerordentliches Verdienst um die werdende deutsche Literatur, der er Dezennien hindurch ein immer einflußreicheres Organ bot, sollten auch die nicht gering achten, die von dem Ufer der klassischen Zeit auf die zurückgelegte Fahrt zurückblicken. Ganz besonders aber hat die Kirchengeschichte die Pflicht, den Hauptwortführer der Aufklärung nicht nach jenen, von dem Einen dem Andern nachgebeteten Anekdoten, sondern aus seinem eigenen Leben und Wirken zu beurtheilen. Wer das thut, dem wird es völlig begreiflich, wie die gräuliche Erziehungsmethode des damaligen Waisenhauses ihn so gut wie Semler auf eine andere Bahn als die der dortigen Frömmigkeit leiten mußte. Nicht genug damit, erkennt man bereits in dem Charakter des Jünglings, der unter den gewaltigsten Schwierigkeiten, durch Abbrechen des Schlafs, durch Ersparung von Lichtstümpchen, im ungeheizten Zimmer seiner wissenschaftlichen Durchbildung nachstrebte, dieselben Eigenschaften, welche dem Manne seine allgemeine Einwirkung ermöglichten. Welch ein Riesenwerk war dann aber erst die Gründung und Weiterführung seiner „Allgemeinen Deutschen Bibliothek", der er zum Schluß gegen 130 Mitarbeiter gewonnen und die er zum anerkannten Literaturtribunal gemacht hat. Wie weitreichenden wohlthätigen Einfluß übten nicht „Leben und Meinungen des Sebaldus Nothanker" durch die Hochhaltung eines moralischen Christenthums dem Fanatismus, dem Aberglauben und der Heuchelei gegenüber. Wir schweigen hier davon, wie sich seine so arg verspottete Jesuitenriecherei in der Folge nur zu sehr als richtig bewährt hat.

Von Lessing und Mendelssohn kräftig gestützt, hat die „Allgemeine Deutsche Bibliothek" zugleich einer größern Anzahl bedeutender geistiger Kräfte einen Rückhalt geboten, der sie ebenfalls zu selbständiger Thätigkeit in den Stand setzte. Schriften wie die der Engel, Sulzer, Garve, Campe, bildeten sogar eine eigene Literaturgattung aus, die nicht ohne Grund in weiten Kreisen beliebt wurde. Fehlt ihnen auch die Genialität der spätern klassischen Dichtungsperiode, so haben sie doch nicht nur an ihrem Theile dieselbe ermöglichen helfen, sondern Werke wie Engel's „Lorenz Stark" behielten (ähnlich wie

die englischen Familienromane aus dem Beginn des 18. Jahrhunderts) noch für eine späte Folgezeit ihre Anziehungskraft. Allerdings sind seit Kant's Neubegründung eines konsequenten philosophischen Denkens die wohlgemeinten Popularisirungsversuche der selbst schon durch Wolff popularisirten Leibnitz'schen Ideen in den Hintergrund gedrängt worden; aber auf ihre Zeitgenossen haben diese Popularphilosophen bedeutend günstiger eingewirkt als manches spätere, die Gemüther viel mehr berauschende System. Allerdings begegnet man trotz des ernsten Lehrgeldes, das die deutsche Philosophie bei der Liquidation des Hegel'schen Systems bezahlt hat, immer noch häufig genug einem philosophischen Dogmatismus, der dem theologischen nichts nachgibt und der auf jene Popularphilosophie voller Verachtung herabblickt; um so überraschender jedoch ist die Aehnlichkeit der englisch-amerikanischen Philosophie unserer Tage mit den philosophischen Ideen der Aufklärungszeit. Und mindestens sollte jener Zug praktischer Gemeinnützigkeit, den die Popularphilosophen gründen halfen, nicht so vornehm gering geschätzt werden wie es die spätere Gläubigkeit liebt. Schon Hagenbach hat allen Ernstes gemahnt: „Wer darf in diesem sich von allen Seiten kundgebenden Streben nach allgemeiner Bildung und Volksaufklärung, in dieser Regsamkeit der Geister nur verwerfliches Sinnen und Trachten erkennen?“ Nachdrücklicher noch hat Friedrich Albert Lange diese von ihm bis auf ihre ersten pietistischen Anfänge zurückgeführte Tendenz, in ihrer Bedeutung als Gegengift gegen den französischen Materialismus, zu würdigen gewußt.

Es ist aber überhaupt ein merkwürdig reges geistiges Leben, das die fridericianische Periode auch in der Literatur kennzeichnet. Neben den Bestrebungen der Popularphilosophie begegnen uns rechts und links zugleich ganz entgegengesetzte andere Tendenzen. Dasselbe Zeitalter, das einen Lessing aus sich hervorgehen sah, hat für die Encyklopädisten geschwärmt und die herrnhutisch-methodistischen Bestrebungen begründet. Auch in der deutschen Dichtung jener Tage fehlte es ebenso wenig an einer Schule frohen Weltsinnes und Weltgenusses, wie an einer mystisch-religiösen Strömung. Jene fand nicht nur in der französischen Literatur geschmackvolle Vorbilder, sondern gewann auch von Hagedorn bis Wieland zahlreiche eigene Vertreter. In dieser aber erhob sich Tersteegen's Dichtertalent hoch über die Reimereien der herrnhutischen Gesangbücher; und der „Magus des Nordens“, hat schon durch die auf den jugendlichen Herder geübte Nachwirkung das Anrecht darauf, auch in diesem Zusammenhang nicht übersehen zu werden. Beschränken wir uns aber auch nur auf die beiden Endpunkte dieser Strömungen, welche die Namen Wieland und Herder Jedermann in Erinnerung rufen, so begegnet uns in diesen, in dem gleichen Zentrum der klassischen Literaturperiode unmittelbar nebeneinander wirkenden Männern ein so grundverschiedenes

Verhältniß zwischen Religion und Poesie, wie es kaum heterogener gedacht werden kann.

Der von Wieland ausgegangenen Einflüsse hat die Religionsgeschichte fast nur nach ihrer negativen Seite zu gedenken, und zwar um nichts weniger wegen seiner ersten frommen Periode als um seiner spätern unverhüllten Frivolität willen. Hatten bereits die Exzentrizitäten des Puritanismus und Pietismus einen Rückschlag hervorgerufen, der vielfach zur Abwendung von der Religion selbst wurde, so mußten Wieland's „Empfindungen eines Christen", mit ihrer geschraubten Unnatürlichkeit, in der inzwischen ohnedem vielfach weltlicher gewordenen Zeit gradezu Widerwillen erwecken. Drastisch bewies er aber zugleich selbst, wie sehr es sich dabei nur um äußerlich angelernte Phrasen gehandelt. Seine Bekehrung zum heitern Lebensgenuß, die Konsequenz seines Verlöbnisses mit der geistvollen Freidenkerin Julie Bondeli in Bern, wurde bald ebenso zum widerwärtigen Extrem wie die frühere Frömmelei. Während ein Nicolai und Semler, auch als sie von der ungesunden Entartung des Pietismus sich abwandten, seinem Ausgangspunkte, jener Wiederbelebung des reformatorisch-protestantischen Prinzips, nur um so treuer sich anschlossen, ist bei Wieland davon nicht von ferne die Rede. Den Schriften der zweiten Periode merkt man nur zu deutlich an, wie sehr ihm der sittliche Ernst des Protestantismus, das Bewußtsein der Selbstverantwortlichkeit verloren gegangen war. Mit der leichten liebenswürdigen Form, die er in der Schule der französischen Dichter gewonnen, hatte er zugleich die Leichtfertigkeit angenommen, die von den Tagen der Kontrareformation bis zu denen des Materialismus alle ernstern Lebensfragen wegscherzte. Lenkte er dann schließlich in seiner sogenannten dritten Periode einigermaßen wieder in anständigere Bahnen ein, so wurde doch sein Einfluß auf die werdende Literatur um so verhängnißvoller, je bestrickender seine gefällige Darstellung war. Allerdings — ein Lessing hat Wieland's Oberflächlichkeit bitter gegeißelt, die Haindichter haben seine Werke verbrannt, Goethe's scharfer Satyre ist er am wenigsten entgangen. Aber wo man in dem spätern Verlaufe der Aufklärungsbestrebungen, zumal im katholischen Theile Deutschlands, jene Frivolität wirklich trifft, die mit so großem Unrecht dem Zeitalter als solchem zum Vorwurf gemacht wird, da kann man sicher sein, daß man sich in den Spuren der Heinse, Thümmel, Blumauer befindet, die das Wieland'sche Erbe antraten.

Im schärfsten Kontrast zu Wieland's Stellung in der deutschen Literaturgeschichte steht dagegen die Herder's. Wohl werden wenige Literarhistoriker seine eigenen Dichtungen mit den blindbewundernden Freunden zu den reifsten Früchten der klassischen Zeit rechnen. Um so höher jedoch wissen sie die von seiner poetischen Intuition für die verschiedensten Gebiete gegebenen Anregungen zu schätzen. Uns aber steht der hochbegabte dichterische Genius zugleich unmittelbar neben Lessing und Semler als Reformator der

Theologie. Was Baur, Hagenbach, Pfleiderer, jeder in seiner Art, an ihm rühmen, hat August Werner's lebensfrische Biographie über „Herder als Theologe“ mit ebenso liebevoller Hingebung als kritischem Scharfblick zusammengefaßt.

Dem reichen Lichtbilde hat es allerdings nicht an Schatten gefehlt. Herder's schmerzvolle Klage auf dem Todtenbette über sein verfehltes Leben ging aus zahlreichen bittern Enttäuschungen hervor. Weder in den mehrfachen Konflikten mit Goethe, noch in dem Kampfe gegen die üblen Folgen der Kant'schen Philosophie war er seinen Gegnern gewachsen. Die Zeit, in der ein Semler seufzte, daß der bloße Name eines Theologen schon vielfach Mißtrauen erwecke, in der ein Schleiermacher die Gebildeten fast nur als Verächter der Religion kennen gelernt hatte, war von einer Doppelstellung, wie Herder sie am Weimarer Hofe einnahm, gradezu peinlich berührt. Grund genug, daß auch in der Folgezeit alle diejenigen, welche die Kirche nur noch als Hemmniß der fortschreitenden Kultur betrachteten, einen von Goethe portirten Generalsuperintendenten nur als einen lebendigen Anachronismus ansehen konnten, während andrerseits die neugläubige Richtung Herder bald zu den Ungläubigen warf. Aber wenn einem Herder so wenig wie einem Lessing der Weg des Kreuzes erspart blieb, hat dann nicht eine unbefangener prüfende Nachwelt doppelten Anlaß, ihn nach dem zu beurtheilen, was er selber gewollt und angestrebt hatte? Denn nicht nur hat er wie keiner der Zeitgenossen (selbst Goethe nicht) die mannigfaltigsten Anregungen seiner Tage in sich zusammengefaßt, sondern seine apologetische Tendenz war zugleich eine durchweg erneuernde und umgestaltende. Schon seine kurzen Skizzen zum Leben Jesu haben ihn auf diesem grundlegenden theologischen Gebiet als wahrhaft wegbahnend gezeigt. Wie Christus selbst, so sollte überhaupt das ganze Christenthum sich nach ihm mit der echten Humanität decken. Die Bibel ist ein Buch von Menschen für Menschen geschrieben, ist das edelste Produkt der Geschichte. Nicht genug kann er sich darin thun, ihre Schönheiten in's Licht zu stellen und immer neue Seiten an ihr hervorzukehren. Darum haben seine auf die Theologie bezüglichen Schriften so gut wie die Lessing'schen jeder wirklich jungen Generation begeisternde Anregungen gebracht, kann man seine „Briefe das Studium der Theologie betreffend“ ebensowenig veraltet nennen wie seine „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“, trotz der seitherigen außerordentlichen Fortschritte grade dieser jüngsten der Wissenschaften. Wie er auf die damalige Jugend, einen Johann Georg Müller, einen Conz, einen de Wette, zündend einwirkte, so greift auch die heutige Bibelauslegung immer noch mit Freude zu seinem „Geist der hebräischen Poesie“, seiner „ältesten Urkunde des Menschengeschlechts“, oder zu seinem „Lied der Liebe“ und seiner Auslegung der Zukunft des Herrn. Denn überall bietet er neue Gesichtspunkte und eigenthümliche Ideen. Alles, was er ist, so hat bereits Baur mit Recht

bemerkt, Dichter, Philosoph, Geschichtsforscher, Theolog, Prediger, Schulmann, ist er mit derselben Originalität.

Ob ein solcher Bund zwischen Religion und Kultur, wie er in Herder's Humanitätsbegriff zweifellos vorliegt, das letzte Erbe der reformatorischen Entwicklung war, oder eine prophetische Ahnung einer neuen Gestaltung der Dinge, wer darf es heute sagen? Das aber darf mit aller Bestimmtheit erklärt werden, daß diejenige Generation der Theologie, die an Herder undankbar vorbeischleichen möchte, von dem ganz andern Verhalten der Naturforschung zu Goethe beschämt wird. Wenn ein Helmholtz und Dubois-Reymond mit dankbarer Freude der von Goethe der Naturwissenschaft gegebenen Anregungen gedenken, so hat die Theologie bei Herder mindestens den gleichen Anlaß dazu.

An Gesinnungsgenossen, die nicht nur seine „kritischen Wälder" und seine Romanzen, sondern auch seine religiösen Anschauungen zu würdigen wußten, hat es allerdings Herder unter seinen eigenen Zeitgenossen nicht so völlig gefehlt, als man aus seiner nächsten Umgebung zu schließen geneigt ist. Mag man auch weder Hippel noch die Gebrüder Müller als originale Geister ansehen, und will schon in den Anfängen der Romantik neben dem Gleichklang der Gegensatz nicht vergessen sein, so gehört dafür Jean Paul um so mehr in den Kreis Herder's. Dürfte doch sein Einfluß auf die Theologie fast der sprüchwörtlich gewordenen Verehrung der Frauen für den Dichter des Titan gleichkommen. Mit welcher Begeisterung die theologische Jugend der Persönlichkeit Jean Paul's sich hingab, zeigen Rothe's Studentenbriefe in lebendigster Art. Kaum mag man eine Schrift Tholuck's zur Hand nehmen, ohne durch seine Exzerpte aus den Exzerpten an das eigenthümliche Helldunkel der Jean Paul'schen Kaleidoskopen gemahnt zu werden. Der heutigen Generation fällt es gradezu schwer, sich durch einen jener Romane hindurch zu arbeiten, deren thränenreicher Humor die Zeitgenossen Schiller's und Goethe's entzückte. Aber in der Entwicklung des religiösen Lebens wie der theologischen Ideen verlangt Jean Paul eine bleibende Beachtung. Nur suche man sein wahres Charakterbild nicht bei der tendenziösen Apologetik, die die ihr unliebsamen Gedankenreihen einfach ignorirt. Jean Paul's tieffromme, mystisch angelegte Natur hat sich unter der Zucht des gesunden Menschenverstandes zu einer ebenso klaren wie tiefsinnigen Deutung der ebenso wunderreichen als mirakelfreien Geschichte des Gottesreiches emporgeschwungen.

Wenden wir uns aber aus den Vorhallen und Anbauten des Tempels endlich dem Allerheiligsten zu. Für das heute lebende Geschlecht treten doch die Herder und Jean Paul zurück, wenn die beiden großen Dichterfürsten den Blick auf sich ziehen. Aber so klar der allgemeine Einfluß Schiller's wie Goethe's jeden Vergleich mit andern Dichtern ausschließt, so schwer ist es, ihrer eigenen religiösen Stellung gerecht zu werden. Steht es doch damit nicht

anders als mit ihrem Verhältniß zu einander. Es ist uns heute so gut wie unmöglich, die beiden größten Sänger der Neuzeit getrennt von einander zu denken. Aber wie sie sich trotzdem persönlich längere Zeit eher abstießen als anzogen, so werden es auch stets wieder verschiedene Altersstufen sein, die sich Schiller's erfreuen und sich an Goethe erfrischen. Genau das Gleiche will jedoch auch für die Beantwortung unserer Frage berücksichtigt sein. In ihrer Sturm- und Drangperiode waren die religiösen Anschauungen der Dichter bei weitem noch nicht zu einer wirklichen Abklärung gekommen. Sogar aus ihrer reifsten Zeit kann man mit leichter Mühe, zumal wenn man ihre Dramen ohne Rücksicht auf die Personen, die sie redend einführen, ausplündert, eine Reihe von Belegstellen für ganz entgegengesetzte Ansichten aufhäufen. So gilt es denn schon bei der Klarlegung ihrer persönlichen Anschauungen, die verschiedenen Stadien des Entwicklungsganges, den sie selber durchlebt, niemals zu vergessen. Noch mehr aber thut dies hinsichtlich ihrer Nachwirkung auf die Folgezeit Noth. Der Gegensatz zwischen Darwin und Darwinismus ist kaum größer als derjenige zwischen Goethe und dem Völkchen, das sich an seine Rockschöße hängt. So wunderbar reich seine unvergleichliche Lyrik grade dann quillt, wenn sie die schwersten religiösen Probleme streift, so überraschende Lichtblicke bieten die wissenschaftlichen Untersuchungen für den Theologen nicht minder als für den Naturforscher. Schiller aber gebührt sogar in der Geschichte der Philosophie ein nicht geringerer Platz.

Darüber darf freilich keinerlei Zweifel gelassen werden: man muß direkt die klaren Ausdrücke der großen Männer umdeuten, wenn man leugnen will, daß Schiller wie Goethe nicht blos sehr oft gegen die herkömmliche Form des Christenthums polemisirt, sondern auch dem Zentrum der christlichen Ideen ferner gestanden haben. Schiller hat ebenso gut gewußt, warum er das Distichon dichtete: „Welche Religion ich bekenne? Keine von allen, die du mir nennst. Und warum keine? Aus Religion!“, wie Goethe klar über sich selbst war, als er einem Lavater gegenüber sich einen dezidirten Nichtchristen nannte. Durch den Einen, wie durch den Andern sind manche Ideen Gemeingut geworden, die, später in andere Formen gegossen und in die Theologie selbst übergeführt, deren festeste Grundlagen erschüttern sollten. Wir beziehen dies nicht sowohl auf ihren unerschöpflichen Spott gegen Alles, was an das Mirakelgebiet grenzt. Denn hier haben sie nicht sowohl als Einzelne sondern vielmehr aus dem Bildungskreise ihres ganzen Zeitalters gesprochen, auf den die gewissenhaften Theologen schon längst (wenn auch noch in ungelenker Form) Rücksicht zu nehmen gelernt hatten. Aber das scharfe Straußische Wort über ihre Unchristlichkeit ist noch in einem viel weitern Sinne als in dem ihres Gegensatzes gegen das kirchliche Dogma begründet. Grade der Grundgedanke der Straußischen Mythik, es sei nicht die Art der Idee, ihre ganze Fülle in ein Individuum auszuschütten, — was ist er anders als die wissenschaftlich konzisirte Umschmelzung des bekannten

Goethe'schen Ausspruches, daß sein Freund Lavater allen übrigen Vögeln ihr Gefieder ausrupfe, um es auf seinen einen Paradiesvogel zu übertragen, und des ebenso berühmten Schiller'schen Verses: „Einen zu bereichern unter Allen, mußte diese schöne Götterwelt vergehn!" Die Polemik, die Schiller's „Götter Griechenland's", die Goethe's „Braut von Korinth" (von den unreifern Jugendwerken noch ganz abstrahirt) gegen christliche Grundideen führen, leugnen zu wollen; es zu bestreiten, daß sie ihr Ideal mehr in den plastisch schönen Formen des klassischen Alterthums als in den mehr ernsten als schönen Gestaltungen des Christenthums gefunden, daß sie überhaupt mehr im Hellenismus als im Christenthum lebten, wäre gegen allen geschichtlichen Wahrheitssinn.

Unter den Ursachen der allgemeinen Kirchenflucht, die Schleiermacher auf die schriftstellerische Arena heraustrieb, mag allerdings die eben erst durchlebte, alle edlern Gemüther anwidernde Wöllner'sche Aera eine kaum geringere Rolle gespielt haben als der Einfluß der Dichter. Aber sie selbst gehören darum nicht weniger zu den der Kirche Entfremdeten. Und je idealer ihre Persönlichkeit angelegt war, um so empfindlicher war solche Einbuße für die Kirche. In Goethe die wunderbar klare Harmonie seines ganzen Seins, die völlig freie, ruhige, immer im Gleichgewicht befindliche Haltung, in Schiller der sittlich heiligende Ernst des Kantianers, der alle seine Schriften durchdringt, der von glühendem Zorn gegen alles Gemeine und Niedrige erfüllt ist, und die von allem sinnlichen Erfolg unabhängige Würde der Sittlichkeit preist — wohl war das Eine wie das Andere auf dem Boden der christlichen Kultur erwachsen, aber die Kirche hatte keinen Antheil daran.

Trotzdem wäre jedoch nichts verkehrter, als den Einfluß der großen Dichter auf die religiöse Ideenwelt ihres Volkes nur auf dieser negativen Seite zu sehen. Schon Baur hat mit Recht darauf hingewiesen, daß Alles, was dem Menschen eine ernstere gehobenere Stimmung für Hohes und Edles, Wahres und Gutes gebe, was ihn über die gemeine Wirklichkeit erhebe, der Religion und speziell der christlichen Religion förderlich sei. Sodann aber kann es keinem aufmerksamen Leser dieser reichsten Schätze unserer Literatur entgehen, in wie seltenem Grade Schiller sowohl als Goethe in der Bibel zu Hause sind. Mag auch eine Legion solcher Literarhistoriker, die von Allem etwas wissen, nur nichts von der Bibel, den Wald vor lauter Bäumen nicht sehen, so sind doch die unwillkürlichen Reminiscenzen der größten deutschen Dichter an die Bildergluth der Propheten, an die Parabeln Jesu kaum aufzuzählen. Schiller's Eltern und Schwester haben ihm hier allerdings eine bessere Schule gegeben, als Goethe sie in dem vornehmen Kreise der „Frau Rath" hatte. Aber auch der Dichter des „Faust" hat vom Hiob nicht weniger als vom Johannesevangelium gelernt, und noch in den Erinnerungen seines Alters hat die „schöne Seele" der Fräulein von Klettenberg einen hohen Rang eingenommen. Vor Allem jedoch ist es die religiös-sittliche Erweckung der Tage des Freiheitskampfes, in welcher

diese tiefste Seite der Einwirkung der größten deutschen Dichter auf das deutsche Volksgemüth in die Erscheinung treten sollte. Dort werden wir ihr daher wieder begegnen.

§. 20.
Die Milderung der konfessionellen Gegensätze in Deutschland.

In fast noch höherm Grade als der Name Aufklärung ist der des Rationalismus von der Parteien Gunst und Haß mißbraucht worden. Es ist ein wahres Schauergemälde, das die neugläubige Richtung von der Theologie des Rationalismus entwirft. Sogar in die Profangeschichtschreibung ist die rabies theologica übergegangen. In Dittmar's Weltgeschichte heißt es wörtlich, daß Semler, durch seine falschgrammatische Bibelerklärung, durch seine Akkomodationstheorie und seine skeptische Kritik der Kirchen- und Dogmengeschichte, der Vater des in der Folge den Pelagianismus auf die Spitze treibenden und die Lehre des Christenthums in ein System leerer Abstraktionen verwandelnden Rationalismus geworden sei. Gleich nachher wird demselben Rationalismus noch Mangel an positiv-christlichem Gehalt vorgeworfen und die allgemeine Glaubensverwüstung, die Hauptursache der Revolution, auf ihn zurückgeführt.*) In den spezifisch theologischen Darstellungen werden noch viel liebenswürdigere Ausdrücke gebraucht. Unglaube, Abfall, Gottesleugnung sind hier gewöhnliche Bezeichnungen. Feindschaft gegen die positive Religion überhaupt, Bekämpfung des christlichen Versöhnungsglaubens im Besondern gelten noch als milde Vorwürfe. Der jugendliche Eifergeist, der sich im Verurtheilen von Zuständen gefällt, die sich vollständig seiner Kenntniß entziehen, hat in der Beurtheilung des Rationalismus wahre Orgien gefeiert. Von irgend welcher Vertiefung in die anders geartete Zeit ist keine Rede. Höchstens wird dem wegwerfenden Urtheil irgend eine gelehrte Einkleidung gegeben, wie sie uns in einer der jüngsten theologischen „Schulen“ begegnet. „Unter Rationalismus verstehen wir im Allgemeinen dasjenige theologische Verfahren, welches über die Geltung der religiösen Wahrheit nach Maßstäben entscheidet, die nicht aus der Religion selbst erzeugt werden können.“ „Die religiöse Weltanschauung wird vom Rationalismus zugeschnitten nach einem von außen aufgedrängten Maßstab.“

Das grade Gegentheil tritt uns in Lecky's geschichtlichen Grundprinzipien entgegen. Er zeichnet den Gesammtfortschritt der Kultur als history of rationalism. Sein deutscher Uebersetzer hat eine „Geschichte der Aufklärung“ daraus gemacht, aber der Sprachgebrauch des Verfassers selber ist um Vieles bezeichnender. Für Jolowicz hatte das Wort Rationalismus einen zu theologischen Beigeschmack. Von seinem reformjüdischen Standpunkt

---

*) Dittmar: Geschichte der Welt vor und nach Christus, V. S. 814.

aus vergleicht er den christlichen Rationalismus mit dem politischen Gothanismus: als einen Versuch, Geistesrichtungen, die sich zu entzweien beginnen, in einer angeblich über, in der That aber zwischen ihnen genommenen Stellung zusammenzufassen. Dem geistvollen englischen Historiker hatte dagegen derselbe Begriff wieder eine allgemeinere Bedeutung gewonnen, als „die unerschöpfliche Selbstthätigkeit des Geistes, die sich nur in unablässigem Schaffen erhält, die sich in keiner ihrer Bildungen auslebt, sondern alle frühern nur als Stoff zu einer neuen vollkommneren braucht."

Daß durch einen Faktor von der Bedeutung des Lecky'schen Werkes dasselbe Wort, welches in dem Lande, wo es seinen Ursprung gehabt hatte, fast allgemein zum hämischen Schimpfwort geworden war, wieder zu Ehren gebracht wurde, ist ein merkwürdiges Zeichen der Zeit. Auch folgt der Verfasser nur dem ältern Sprachgebrauch vor der Zeit, wo die Bezeichnung zum Parteischlagworte wurde. Schon Stäudlin hatte in der ganzen Entwicklung der christlichen Theologie eine rationalistische so gut wie eine mystische Seite gefunden. Ebenso hat neuerdings wieder der jüngere Henke die Gegensätze des Rationalismus und Traditionalismus als stets fortdauernde erwiesen. Trotzdem ist die Lecky'sche Anwendung des Wortes Rationalismus nicht frei von der entgegengesetzten Einseitigkeit wie die neugläubige Theologie. Indem er (ähnlich wie Buckle auf den von ihm nicht minder idealisirten Skeptizismus) alle Fortschritte der menschheitlichen Entwicklung ausschließlich auf die Denkthätigkeit, auf die Operationen des Verstandes zurückführt, verfällt er in denselben Fehler, der die Dogmatik des Rationalismus kennzeichnete. Grade in dem weitern Sinne, wonach es sich nicht blos um eine bestimmte Theologie, sondern um eine allgemeine Zeiterscheinung handelt, will das Wort Rationalismus ebenso von jedem süßen wie von jedem bittern Beigeschmack befreit sein. Wie die Spener'sche Richtung historisch als die des Pietismus gilt, ohne daß dabei irgendwie an eine Verzerrung der pietas gedacht werden darf, so hat ebenfalls das Wort Rationalismus seine schlechthin historische Bedeutung. Wenn sich der heutige Gegensatz theologischer und außertheologischer Geschichtsauffassung kaum irgendwo schärfer herausstellt, als in dem grundverschiedenen Gebrauch, den beide von demselben Worte machen, so laufen doch diese verschiedenen Definitionen ersichtlich selber auf ganz entgegengesetzte Weltanschauungen hinaus. Um so unumgänglicher ist es, mit Rothe den Unterschied von Religion und Theologie auch hier niemals aus dem Gesichtskreise zu verlieren. Sein kurzes Wort „Der Rationalismus ist eine schlechte Theologie, aber keine üble Religion" gibt mit einem Schlage die Lösung des unlösbar scheinenden Räthsels. Die theologischen Formeln des Rationalismus sind nicht ohne Grund mit der Zeit, die ihnen huldigte, verschwunden. Aber was heute noch an religiösem Leben im deutschen Volke pulsirt, eine Sache von ungleich höherm Belang als alle aparte Frömmigkeit abgeschlossener Kreise, dankt dieses Volk

dem gesunden, kräftigen Gottesglauben der Generation, die die Freiheitskriege siegreich durchgekämpft hat.

Nicht als eine aus dem geschichtlichen Zusammenhange herausgerissene isolirte Erscheinung somit, sondern als die nothwendige Konsequenz der frühern Entwicklung will eine Lebensanschauung verstanden sein, welche Dezennien hindurch die tüchtigsten Männer und Frauen religiös gehoben, sittlich gekräftigt hat. Sie ist nichts weniger als eine theologische Schuldoktrin. Ihr eigentliches Wesen liegt vielmehr darin, daß sie die christliche Religion aus der Zwangsjacke der schriftgelehrten Formeln zu befreien versuchte. Darum finden wir sie denn nicht nur gleichmäßig im Protestantismus und Katholizismus, sondern wir sehen sogar gradezu beiderseits die konfessionelle Ueberspannung zurückgedrängt, und den gemeinsamen altchristlichen Boden, in dem alle Kirchen wurzelten, der aber über ihren dogmatischen Zuthaten nur zu sehr vergessen worden war, wiedergesucht.

Wenn diese bezeichnendste Eigenschaft der Theologie der Aufklärungszeit eigentlich noch nirgends mit voller Klarheit erkannt worden ist, so kann das freilich schlechterdings nicht überraschen. Sowohl die protestantische wie die katholische Theologie wurde von der rationalistischen Kritik eben in ihren konfessionellen Eigenheiten am empfindlichsten getroffen. Als dann später der neue Glaube aufkam, der die Rückkehr zu den alten dogmatischen Formeln als Kennzeichen der Wiedergeburt hinstellte, mußte vor Allem für diese Abschwächung der Unterscheidungslehren Buße gethan werden. Sobald jede Konfession auf's Neue wieder ihre aparten Dogmen in den Vordergrund stellte, erschien die Zurückstellung derselben als der deutlichste Beleg des aufklärerischen Unglaubens. Daß die Milderung der polemischen Spitzen in Wirklichkeit eine gegenseitige Annäherung auf der Basis des Evangeliums war, dafür war das Organ verloren gegangen.

Wenn wir dem gegenüber dem theologischen Rationalismus zunächst von der Seite aus nahe treten, nach welcher er sich als eine erneute Prüfung der dogmatischen Differenzpunkte, mit dem Ergebnisse gegenseitigen Entgegenkommens erweist, so ist die Richtigkeit dieser Betrachtung im Grunde schon durch den bisherigen Verlauf der Entwicklung beider Kirchen erwiesen. Nicht genug jedoch mit diesen innerkirchlichen Vorbereitungen, hatte bereits das mit dem Beginn der neuen nationalen Literatur gleichzeitig erwachende allseitige Interesse für das Leben Jesu von selbst andere Gesichtspunkte in den Vordergrund stellen lehren, als diejenigen, derentwegen die dogmatischen Eiferer des 16. Jahrhunderts sich zerfleischt hatten. Wer sich in das Evangelium vom Gottesreich mit seiner Grundforderung der Sinnesänderung versenkte, der konnte den Beweis des Glaubens nicht mehr in theologischen Formeln finden, deren Hauptzweck darauf herausgekommen war, jede Möglichkeit anderer Meinungen von vornherein auszuschließen. Wir schweigen davon, wie die

Veränderungen in der gesammten Literatur auch nach dieser Seite hin nicht ohne Nachwirkung bleiben konnten.

Vor jeder Einzelbetrachtung der neuen Bildungen, welche die evangelische wie die katholische Theologie auf ihrem eigenen Boden erzeugte, muß daher der ihnen allen gemeinsame Ursprung in dem beiderseitigen Entgegenkommen, d. h. in der gegenseitigen Milderung der alten Unterscheidungslehren klar gestellt werden. Verfolgen wir deshalb diesen Entwicklungsprozeß zuerst auf protestantischem, dann auf katholischem Boden, um schließlich die gemeinsamen Errungenschaften heraustreten zu lassen.

Was zunächst das Verhältniß des protestantischen Rationalismus zu der vorhergehenden innerprotestantischen Entwicklung betrifft, so hat wohl Niemand mehr das Auge für die Erkenntniß der Unabweisbarkeit des schließlichen Ausgangs geschärft, als der Verfasser der „Vorgeschichte des Rationalismus". Sobald es sich jedoch um die Würdigung der Führer des letztern selbst handelt, hat Tholuck's eigene Parteistellung seinen Blick wieder getrübt. Aus der Befehdung Wegscheider's erwuchs ihm die Unmöglichkeit, Semler Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Das geschichtliche Verständniß Semler's aber ist die Vorbedingung für die unbefangene Würdigung des ganzen protestantischen Rationalismus.

Semler's Persönlichkeit ist uns bereits als die des hervorragenden Gelehrten entgegengetreten, der der Kirchengeschichte neue Wege gewiesen und für das geschichtliche Leben Jesu die feste Grundlage gefunden. Wenn wir aber Semler spezieller als Vater des Rationalismus zu würdigen haben, so dürfen wir nicht von seiner Wissenschaft ausgehen, sondern müssen seine aus dem echten Pietismus herausgewachsene Privatreligion in den Vordergrund stellen. Hat auch der Ausdruck „moralische Ausbesserung" für unsern feinergebildeten Sprachgebrauch etwas Unbeholfenes, so darf man darüber doch die ihm ebenfalls einwohnende Treuherzigkeit nicht verkennen. Die von dieser Privatreligion unterschiedene öffentliche Religion hat es mit der theologischen Formulirung zu thun, die Privatreligion ist die Sache des Individuums, die Religion als solche. Die öffentliche Religion unterliegt der geschichtlichen Entwicklung und Veränderung, die Privatreligion bleibt unter allen Schwankungen jener die gleiche. Eine neue Auffassung von den Urkunden, auf die jene sich stützt, oder von den dogmatischen Sätzen, in denen sie ihren Ausdruck gefunden, bedingt daher schlechterdings nicht eine Veränderung dessen, was der Frömmigkeit eigenthümlich und unentbehrlich ist.

Statt auf die wahrhaft rührenden Zeugnisse der Privatreligion des Mannes zu achten, der dieselbe so recht in den Fußtapfen Jesu auffaßte, hat das 19. Jahrhundert ein förmliches Ketzergericht über Semler gesehen. Zu der Art, wie die Neugläubigkeit über den gewissenhaften Mann aburtheilte,

gibt der Erlanger Gelehrte, der in dem „Kampf der lutherischen Kirche um Luther's Lehre vom Abendmahl“ den Nerv der Reformation zu sehen vermochte, einen drastischen Belag. „Den Beweis werden wir nicht noch zu führen brauchen — meint Heinrich Schmid*) —, daß Semler an dem positiven Glauben vollständig Schiffbruch gelitten hat und werden uns in diesem Urtheil auch dadurch nicht irre machen lassen dürfen, daß Semler dies auf's Eifrigste in Abrede stellt.“ Das „in solchem Urtheil sich nicht irre machen lassen“ soll wohl der apostolischen Mahnung gegenübergestellt werden: „Wer bist Du, daß Du einen fremden Knecht richtest? Er steht und fällt seinem eigenen Herrn.“ Auch Tholuck aber hat es für passend erachtet, Semler's wissenschaftliche Abwendung vom Pietismus in einer Art darzustellen, daß dieselbe der mangelnden religiösen Bekehrung zur Last fällt. Bei dem erschwerenden Umstande, daß eine solche Darstellung**) sich an das Lesepublikum der Herzog'schen Realencyklopädie wendet, glauben wir sie ebenfalls in ihrem Wortlaut anführen zu sollen: „Geboren 1725 in Saalfeld, wo sein Vater Diakonus, kommt er dort in eine pietistische Umgebung, deren Mittelpunkt der fürstliche Hof selbst ist. Abstoßend treten ihm hier die Einseitigkeiten und Schattenseiten des Halle'schen Pietismus entgegen. Es wird ihm hier zugesetzt, seiner Versiegelung in der Gnade gewiß zu werden, und er betet mit Inbrunst darum, ohne sie erlangen zu können. 1743 wird er nach der Halle'schen Universität geschickt. Auch dort wird ihm von den verschiedensten Seiten seine Bekehrung an's Herz gelegt — ohne Erfolg. Er gewinnt Baumgarten lieb mit seiner massenhaften Gelehrsamkeit und seinem Wolff'schen Schematismus.“

In erfreulichem Gegensatz zu solchen Auswüchsen des Parteihasses rechnet Gaß***) es Semler zum Ruhm und Verdienst an, daß er im guten Vertrauen auf die unvergängliche Dauerhaftigkeit des Christenthums alle seine Kräfte einer neuen Bearbeitung der theologischen Disziplinen mit deutscher Unermüdlichkeit und vielseitigem Erfolge gewidmet. Zum ruhigen Gestalten seiner wahrhaft massenhaften neuen Entdeckungen wenig geeignet, war er in der That umsomehr zum Bahnbrechen geschaffen, gehört er zu jenen denkwürdigen Erscheinungen, die jede große Bewegung des Geistes und der Wissenschaften an die Spitze zu stellen pflegt. Daß es aber grade das theologisch-kirchliche Gebiet ist, auf dem Semler zu einer solch bahnbrechenden Wirksamkeit berufen war, dafür kann der Grund wahrlich nicht in seiner mangelnden Bekehrung gesucht werden, sondern nur darin, daß seine unabhängige

*) Heinr. Schmid: Die Theologie Semler's (1858) S. 1, 6.

**) Dem hier zitirten Artikel liegt der Aufsatz in Tholuck's Vermischte Schriften II. S. 39 ff. zu Grunde.

***) Gaß: Geschichte der protestantischen Dogmatik IV. S. 26—67.

kritische Forschung stets im engsten Zusammenhange mit seiner demüthigen innigen Frömmigkeit stand. Wer sich auch nur einige Unbefangenheit bewahrt hat, der kann seine Selbstbiographie schwerlich lesen, ohne von diesem obersten Motiv seiner Handlungen einen ebenso tiefen als unvergeßlichen Eindruck zu empfangen. Es ist dieselbe durchaus ethisch gerichtete Frömmigkeit, die ihn unabhängig machte von den krankhaften Gefühlserregungen des Pietismus, und die ihm seine Selbständigkeit gegenüber dem unreligiösen naturalistischen Zuge der Aufklärungsepoche bewahrte. Mit derselben Naturwahrheit, mit der er die schlimmen Ergebnisse der ausschließlich religiösen Tendenz für das praktische Leben gezeichnet, schildert er die für ihn persönlich so üblen Folgen seines Auftretens gegen Bahrdt und die Wolfenbüttler Fragmente. Eine Inkonsequenz oder gar einen Widerspruch mit seiner frühern Haltung kann nur der darin sehen, welcher Semler's Thätigkeit nicht im Zusammenhange kennt. Wie tief ergreifend enthüllt nicht der ehrliche Mann das Innerste seines Wesens, nachdem Bahrdt's Ketzeralmanach ihn mit Hohn übergossen und der Minister von Zedlitz ihn in kränkendster Weise von dem Direktorium des theologischen Seminars entfernt hatte: „Ich hatte viele Aufmunterung nöthig, mein gutes, stilles Haus war einige Wochen lang in tiefster Betrübniß; es war mir am Schwersten, meine treuen Gesellschafter über die Gewißheit der Providenz wider ihre eigenliebige Verzärtelung sicher und wieder ruhig zu machen."

Das Wesen der neuen Bewegung, die Semler einleitete, läßt sich in der That kaum richtiger bestimmen, als daß sie — und dies noch vor dem geistigen Aufschwung auf allen andern Gebieten — auch in der Theologie die Konsequenzen der durch den Pietismus angebahnten Prämissen zu ziehen begann. An der Erhebung des deutschen Geistes zur Selbständigkeit hat — wie wieder Gaß es trefflich bezeichnet (S. 12) — die Theologie ihren Antheil und einen nicht geringen Antheil genommen. Der theologische Umschwung, der sich auf Semler und seine Mitarbeiter zurückführt, betrifft nichts weniger als peripherische Punkte, sondern das eigentliche Zentrum der herrschenden kirchlichen Vorstellungen. Sowohl das sogenannt formale, wie das sogenannt materiale Prinzip der Reformationskirchen wird durch ihn durchweg umgestaltet. Es ist für den Historiker eine unabweisbare Pflicht, diese gründliche Veränderung der gesammten kirchlichen Basis nicht abzuschwächen. Man wird sonst weder dem damaligen Standpunkt, noch seinen spätern Gegnern gerecht. Aber zugleich will die allgemeinere Vorbereitung der damals zuerst konsequent durchgeführten Anschauungen stets mit berücksichtigt sein. Semler darf uns nicht sowohl für den alleinigen Urheber der von ihm repräsentirten Umgestaltung des altkirchlichen Lehrbegriffs gelten, als vielmehr für die typische Erscheinung, in der ihre innere Nothwendigkeit am klarsten in die Oeffentlichkeit trat.

Die alleinige Autorität der heiligen Schrift gegenüber der spätern kirchlichen Tradition war die vollberechtigte Grundlage gewesen, von der die Reformation ausgegangen war. Auch daß dieser großartige Gedanke in den Reformationskirchen keine andere Formulirung zu finden vermochte, als die mechanische Inspiration des Bibelbuchstabens, haben wir aus den derzeitigen Verhältnissen vollauf begriffen. Umgekehrt hatte jedoch die ganze kirchliche Weiterentwicklung seit der Reformation die wissenschaftliche Unhaltbarkeit dieser Vorstellung immer unverkennbarer dargethan. Grade die zur Alleinherrschaft gelangte lutherische und reformirte Orthodoxie hat durch ihre eigene Ueberspannung der Bibelautorität den spätern Umschlag in erster Reihe veranlaßt, zumal sie bei aller theoretischen Hochstellung der Bibel dieselbe in der Praxis wieder zu einem vergrabenen Schatze gemacht hatte. Aber zu diesem indirekten kamen direkte Anlässe in Menge hinzu. Schon die kleinern Kirchenbildungen, die neben den großen Hauptkirchen aus der Reformationsbewegung hervorgegangen waren, hatten eine andere Bibelauffassung angebahnt. Man mochte die mystischen Enthusiasten und Fanatiker so gut wie die rationalisirenden Sozinianer und Arminianer noch so sehr als abgethane Häretiker behandeln, — das, was in ihren Anschauungen Richtiges lag, mußte früher oder später zum Druchbruche kommen. Das Gleiche galt hinsichtlich der von den begabtesten Wortführern des Katholizismus gegen die ungeschichtliche Scheidung von Schrift und Tradition erhobenen Einwände. Man mochte die ganz aparte Inspiration der biblischen Bücher durch immer neue Bestimmungen heraufzuschrauben versuchen, die Eingebung der hebräischen Vokalzeichen zu der der Konsonanten hinzuzufügen, — auf die Länge mußten doch schon die vielen verschiedenen Lesarten des Bibeltextes selbst das gläubigste Gemüth stutzig machen. Die kritischen Forschungen der englischen Deisten konnten weiterhin ihres Eindruckes so wenig verfehlen, wie die witzigen Spöttereien der französischen Freidenker. Ihrerseits kamen wieder Richard Simon's grundlegende Untersuchungen über den Kanon der freieren Schriftauffassung der Quäker entgegen. Dieser ganze geschichtliche Prozeß verlief zwar noch außerhalb Deutschland's; aber schon während der pietistischen Gährungszeit begann derselbe doch bereits auch auf die deutsche Theologie Einfluß zu gewinnen. Das Werthheimer Bibelwerk ist bei all seiner Unbehülflichkeit ein Vorzeichen dessen, was im Werden begriffen war. Sogar ein Mann wie Zinzendorf war nichts weniger als unberührt von der kritischen Atmosphäre geblieben. Noch intensiver war Bengel zuerst durch die zahlreichen Varianten zu seiner selbständigern Bibelforschung angeregt worden. Für die weitesten Kreise des protestantischen Volkslebens aber begründete Lessing's vernichtende Polemik gegen Goeze den neuen Standpunkt, der die biblischen Urkunden selbst als ein Stück der Tradition faßte.

So die allgemeine Situation, aus der heraus Semler's bahnbrechende Bestimmungen über Wort Gottes und Schrift, über Offenbarung und

Inspiration verstanden sein wollen. Bereits seine pietistischen Lehrmeister hatten die Bibel nicht mehr als ein Repositorium der dicta probantia für die dogmatischen loci behandelt, sondern statt der aus dem Zusammenhang herausgerissenen Einzelstellen die verschiedenen biblischen Bücher aus ihrem eigenen Zusammenhang heraus zu erklären begonnen. Speziell in Baumgarten's Fußtapfen machte dann sein konsequenter denkender Schüler vollen Ernst mit der Unterscheidung zwischen der Offenbarung als solcher und den Urkunden über dieselbe. Was Rothe's berühmte Ausführungen über Offenbarung und Inspiration als reifstes Produkt der gesammten neuern Theologie dargethan haben, es begründet sich in erster Reihe auf dem unermüdlichen Forscherfleiß Semler's.

Wie das sogenannt formale, so mußte aber auch das sogenannt materiale Prinzip der Reformationskirchen von Semler's Prämissen aus bedeutend modifizirt werden. Auch hier hatte die aus der Reformationsbewegung hervorgegangene Kirchenbildung den religiösen Gedanken nur in einer dogmatischen Einkleidung darzustellen vermocht. Der Grundgedanke des Evangeliums, daß kein äußeres Werk, sondern nur die innere Gesinnung des Menschen das Entscheidende sei, hatte durch die Identifizirung des biblischen Begriffs der πίστις mit dem im gewöhnlichen Leben etwas ganz anders besagenden Glauben eine verhängnißvolle Nebenbedeutung erhalten. Wie die stetige Heraufschraubung der den Bibelbüchern beigelegten dogmatischen Produkte ihr Correlat darin fand, daß der Gemeinde die Bibel aufs Neue fremd wurde, so wurde die großartig schöne Idee der Rechtfertigung allein durch den Glauben ebenfalls durch ihre eigenen Vertreter am Meisten entwürdigt. Die Verwechslung des in der Liebe thätigen Glaubens mit konfessioneller Rechtgläubigkeit hatte sich schon in den immer neuen dogmatischen Streitigkeiten bitter gerächt. Im Weitern aber führte sich grade auf sie jene völlige Erstarrung des kirchlichen Lebens zurück, die erst der Pietismus durch seine Polemik gegen den todten Glauben zu heben vermochte. Seitdem begann man jedoch, grade wie das bei der Bibelanschauung der Fall war, die im 16. Jahrhundert als ketzerisch verworfenen Ansichten etwas genauer auf ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen. Nicht nur die Schwenkfeld und Osiander kamen allmählig zu ihrem Rechte, sondern auch die täuferischen Warnungsrufe und die Weigel-Böhmische Mystik. Den Ausschlag gab dann auch hier die Einwirkung der englisch-kritischen Forscher, die in der gleichen Zeit, wo sie in England hinter der methodistischen Bewegung zurücktraten, die deutschen Gelehrten zum eifrigsten Studium hinrissen. Baumgarten's dogmatischer Entwicklungsprozeß bietet abermals ein treffendes Bild dieses immer stärkern Einflusses. Aber wie in der Bibelkritik, so hat auch in der kritischen Prüfung der symbolischen Grundlagen der Kirche erst Semler die unausweichlichen Konsequenzen gezogen. Statt der dogmatischen Formulirung der religiösen Ideen ging er auf ihren biblischen Ursprung zurück, und auch hier unterschied er auf's

Schärfste zwischen den allgemein gültigen Wahrheiten und den judenzenden Zuthaten. Nirgends hatten nun aber die letztern (auf die Umstimmung der jüdischen Volksstimmung berechneten) Argumentationen eine größere Rolle gespielt, als in dem Versöhnungs- und Rechtfertigungsbegriff mit der Basis des jüdischen Priester- und Opferkultus. Um so nothwendiger erschien die Aufgabe, diese Zeitvorstellungen von dem ewigen Wahrheitsgehalt des Evangeliums zu sondern, nicht bei Petrus oder Jakobus, bei Paulus oder Apollos, sondern bei dem Herrn selbst in die Schule zu gehen. Wie Semler mehr als irgend ein Anderer der allmähligen Befreiung des geschichtlichen Lebensbildes Jesu von der dogmatischen Inkrustirung vorgearbeitet, so nicht minder der Herausschälung des echt evangelischen und des echt reformatorischen Kernes im Rechtfertigungsdogma. Wer in Ritschl's monographischem Werk über die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung den ersten Band über die Geschichte dieses Dogmas verfolgt, findet hier die Unabweisbarkeit einer solchen Reform kaum weniger klar erwiesen, als dies hinsichtlich der Bibelauffassung von Rothe's epochemachender Abhandlung gilt.

Wie tiefgehende Folgen diese Umgestaltung der formalen wie der materialen Grundlage der protestantischen Kirche für die gesammte Weiterentwicklung des Protestantismus hatte, wird sich bei jeder einzelnen theologischen Disziplin immer auf's Neue herausstellen. Aber auch die andere Folge konnte nicht ausbleiben, daß durch die Abschwächung der polemischen Spitzen, die bei der Dogmenbildung des 16. Jahrhunderts als die Hauptaufgabe erschienen waren, das Verhältniß zum Katholizismus ein friedlicheres wurde, um so mehr, wo hier gleichzeitig eine ähnliche Milderung der alten Unterscheidungslehren bemerkbar heraustrat, so daß man sich gegenseitig auf halbem Wege entgegenkam.

Das protestantische Schriftdogma war im Gegensatz zu dem katholischen Kirchenbegriff, das Rechtfertigungsdogma im Gegensatz zu der mönchischen Selbstgerechtigkeit ausgebildet worden. In der einen wie in der andern Frage war nun aber in der katholischen Theologie Deutschland's um die Mitte des 18. Jahrhunderts eine unverkennbare Reform angebahnt worden, durch welche die alten Mißbräuche, welche zu der Kirchentrennung geführt hatten, damit aber auch der Anlaß zu den gegen sie erhobenen Vorwürfen zurücktraten. Je mehr eine gründlichere und unbefangenere Geschichtsauffassung sich ausbildete, um so weniger haltbar erwies sich der papale Kirchenbegriff, der die Reformatoren zum Schisma gedrängt hatten. Damit aber, daß das göttliche Recht des Papstthums dahinfiel, kehrte man von selbst zu der Basis zurück, auf der sich noch während der Kirchentrennung die schon auseinandergehenden Richtungen wenigstens nach Melanthon's Urtheil mehr als einmal hätten vereinigen können. Ebenso jedoch wie in Bezug auf den Kirchenbegriff die nationalkirchliche Anschauung den Sieg über die papalen Tendenzen davontrug,

welche durch die Eck und Sylvester Prierias die Reformation über ihre eigenen Anfänge hinauszugehen genöthigt hatten, ebenso sehen wir auch in Bezug auf den Rechtfertigungsbegriff die Ansicht auf's Neue durchdringen, die, zuletzt von Contarini auf dem Regensburger Religionsgespräch vertreten, sogar dort noch den Ausgleich mit den Protestanten so gut wie erzielt hatte, als sie von der Caraffa'schen Reaktion desavouirt wurde.

Um die Umgestaltung richtig zu würdigen, die sich nach diesen verschiedenen Seiten innerhalb des deutschen Katholizismus anbahnte, sollte freilich die bisherige Sachlage bekannter sein, als sie es ist. Fast nur die Reinkens'sche Rektoratsrede (von 1866) über die Geschichte der Universität Breslau gibt ein aus den Quellen geschöpftes Bild der bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts vorherrschenden Zustände. Es ist das einer vollständigen wissenschaftlichen Stagnation, so lange die Universität in den Händen der Jesuiten verblieb. In einer Zeit von mehr als einem Jahrhundert ist von der ganzen Universität so gut wie gar keine wissenschaftliche Leistung ausgegangen. Noch viel übler sah es in den geistlichen Fürstenthümern aus. Die geistlichen Fürsten fühlten sich in erster Reihe als weltliche Herren, verwertheten ihr kirchliches Amt für die Stärkung ihrer politischen Macht. Um in der, dem alten Kirchenrecht widerstreitenden, aber förmlich herkömmlich gewordenen Kumulirung verschiedener Würden von Rom nicht gestört zu werden, ließen sie alle Eingriffe, die die Kurie ihrerseits machte, ohne Widerstand zu. Die römische Zensur wurde in Deutschland mit kaum geringerm Erfolg durchgeführt als im Kirchenstaat selbst. Die Jesuiten oder ihnen gefügige Mitglieder anderer Orden beherrschten die theologischen Seminarien und sorgten für die Erziehung eines folgsamen Klerus. Auf das Volk wirkten sie durch Beichtstuhl und Kanzel, und der gebildetere Theil des Laienstandes wurde in ihren Schulen schon von Jugend an mit jesuitischem Geiste erfüllt.

Wenn man in Karl Werner's Geschichte der katholischen Theologie*) das erste Buch über die nachtridentinische Periode in seinen zahlreichen Namensaufzählungen verfolgt, so drängt sich die durchgängige Parallele mit der gleichzeitigen lutherischen und reformirten Scholastik mit überraschender Evidenz auf. Der Inhalt der katholischen Werke ist zwar schlechterdings das Gegentheil von dem, was die protestantischen Gelehrten vortragen. Beiderseits aber geht die Theologie so gut wie vollständig in der Polemik auf, und diese Polemik zeigt durchweg die gleichen Eigenschaften. Während die protestantischen Theologen die Bibelautorität immer schärfer zuspitzen, geschieht auf katholischem Boden das Gleiche mit dem Kirchenbegriff. Mit derselben Logik, mit welcher Lutheraner und Reformirte sich gegenseitig allerlei Konsequenzen

*) Karl Werner: Geschichte der katholischen Theologie seit dem Tridenter Konzil bis zur Gegenwart (München 1866).

ihres Lehrsystems anrechneten, die dem andern Theil selber durchaus fern lagen, wurde von den katholischen Polemikern die Häresie aller Reformationskirchen mit stetig zunehmender Schärfe zur Voraussetzung genommen. Allen protestantischen Glaubensgenossenschaften ausnahmslos fehlt die Legitimirung als Kirche. Ihre Lehren sind ein Gemenge alter längst verdammter Irrlehren. Ihren Konfessionen fehlt die feste unveränderliche Grundlage. Die Kardinalpunkte ihrer Dogmatik sind widersinnig, widerchristlich, blasphemisch: die Lehre von der imputativen Gerechtigkeit so gut wie die lutherische Ubiquitäts- und die calvinische Prädestinationslehre. Aber die Spätern sind nicht einmal dem Standpunkte der Aeltern treu geblieben, der eigentlich leitende Faden der protestantischen Entwicklung ist ewige Veränderlichkeit, schrankenloser Subjektivismus.

Es fehlt dieser massenhaften polemischen Literatur, zu der Konvertiten wie Scheffler und Nihus nicht das kleinste Kontingent stellten, weder an Gelehrsamkeit noch an kritischem Scharfblick. Daß die Entwicklung der Reformation in der That die Auflösung der bisherigen kirchlichen Form des Christenthums war, haben die Handbücher der katholischen Theologia polemica schon früh herausgefunden. Um so mehr aber ging ihren Verfassern das Organ für die positiven Neugestaltungen ab, die die christlichen Grundideen innerhalb der protestantischen Welt schufen. Und über der Polemik gegen die häretische Dogmatik trat ihnen zugleich die älteste Grundlage der gesammten christlichen Entwicklung ganz in den Hintergrund. Mit dem Studium der Bibel wurde es immer ärger bestellt. Um so üppiger wucherten alle die alten Mißbräuche, gegen die in der Reformationszeit die katholischen Stände ebenso scharf wie die evangelischen protestirt hatten, neu auf. Die Dogmatik wurde zur sklavischen Wiederaufnahme der scholastischen Lehrform, die Moral zur Kasuistik. Noch die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts zeigt in der katholischen Wissenschaft, soweit der Einfluß der Kurie reichte, das Bild einer völligen Stagnation.

Um so höher ist nun aber die Bedeutung des Umschwungs zu veranschlagen, der sich um die Mitte des 18. Jahrhunderts im katholischen Deutschland verspüren läßt. Dieser Umschwung war eben um nichts weniger durchschlagend als der innerhalb des Protestantismus. Die innere Nothwendigkeit, die ihn erzeugte, spiegelt sich dabei auch hier, ebenso wie auf protestantischem Boden in Semler, in dem zweifellos bedeutendsten katholischen Theologen der Uebergangszeit ab, in Eusebius Amort. Wie Semler der Vater des protestantischen Nationalismus, so muß Amort mit nicht minderm Recht der Vater der neuen Anschauungen genannt werden, die um die gleiche Zeit in der katholischen Theologie Deutschlands zum Durchbruche kamen. So wenig wie jener hat er denn aber auch umgekehrt dem Geschicke entgehen können, sowohl von denen, deren Bahnen er verließ, als von denen, welche über ihn selber hinausgingen, angegriffen und mißachtet zu werden. Eine unbefangene

Würdigung des Mannes wird auch noch dadurch erschwert, daß jene Fiktion der Unveränderlichkeit des katholischen Lehrbegriffs, der auch die dogmatisch beeinflußte Geschichtsdarstellung folgt, seine Reformideen wieder zu verdunkeln bemüht war. So oft Karl Werner auf Amort's Werke zu sprechen kommt, ebenso schief ist das Bild, das man aus ihm von Amort erhält. Werner kann allerdings das nicht verhehlen, daß mit der Mitte des 18. Jahrhunderts die katholische Theologie Deutschlands eine durchweg andere Gestalt anzunehmen begann. Aber er bemüht sich nicht nur überall die Veränderungen als rein peripherische erscheinen zu lassen, sondern läßt auch Amort persönlich nur als Gegner dieser Veränderungen, als Vertheidiger des altkirchlichen Systems erscheinen.

Es kann nun allerdings keinem Zweifel unterliegen, daß die Idee des Katholizismus von Amort durchaus festgehalten wird, und damit das Streben, jenen Standpunkt, wie er vor der Kirchentrennung allseitig angenommen gewesen war, zu wahren. Aber dieser vortridentinische Katholizismus, den Amort wieder erneut, ist eben ein ganz anderer als der jesuitisch nachtridentische. Trotzdem wird seine berühmte demonstratio critica religionis catholicae, die sich selbst als nova und modesta bezeichnet, von Werner als eine bloße Erneuerung älterer Versuche definirt, die Protestanten auf dem Wege friedlicher Verständigung von der Wahrheit des Katholizismus zu überführen. (S. 141/144.) Amort's eingreifende Unterscheidung zwischen Fundamentalartikeln und abgeleiteten Sätzen, auf der die ganze apologetische Methode dieses Buches beruht, schließt jedoch in Wirklichkeit einen radikalen Bruch mit der bisherigen Polemik ein. Bei Werner tritt dies ebenso wenig hervor, wie die zahlreichen Milderungen im Einzelnen, wodurch die den Protestanten besonders anstößigen Punkte der katholischen Dogmatik modifizirt wurden. Noch weniger tritt bei ihm das Epochemachende der Amort'schen Ethik in's Licht, die sich nach ihm wieder nur „einigermaßen" von den ältern apologetischen Werken unterscheidet. (S. 160 ff.) Die scharfe Polemik gegen die mönchische Asketik, deren Wirklichkeit mit dem Ideal gar wenig in Uebereinstimmung erscheint, wird nur nebenbei berührt, der darin liegende Bruch mit der falschen Werkheiligkeit ganz unberücksichtigt gelassen. Daß der nahelegenden Parallele mit Mosheim's Ethik mit keinem Worte gedacht wird, so daß der katholische Leser Werner's gar nicht auf den Gedanken kommen kann, wie sich grade auf dem ethischen Gebiete ein besseres gegenseitiges Verständniß der Konfessionen zuerst angebahnt hat, versteht sich bei dieser Art Berichterstattung eigentlich von selbst. Nur hinsichtlich der Philosophie wird auch von Werner einer Umwandlung der Lehrweise gedacht (S. 168 ff.), die er als eine auf die Dauer nicht abzuwendende Folge und Nachwirkung der Umstimmung, welche im ganzen Zeitbewußtsein vor sich ging, bezeichnet. Aber auch hier erscheint Amort's Philosophia Pollingiana nur als Vertheidigung des altkirchlichen Aristotelismus und als abweisende

Kritik des Wolff'schen Systems, sowie der neuern „protestantischen Logiken" von Clericus, Buddeus und Crousaz. Von den vielen neuen Gesichtspunkten, die der scharfsinnige Denker auch hier gibt, ist nicht die Rede.

Welche Stellung innerhalb der Gesammtentwicklung des 18. Jahrhunderts der Amort'schen Theologie in Wirklichkeit zukommt, ist denn auch erst zu Tage getreten, seit Friedrich und Sepp mit den Veröffentlichungen aus seinem reichen handschriftlichen Nachlaß begannen. Seine klare Erkenntniß der Verderbtheit des Mönchthums, wie seine scharfe Kritik der beabsichtigten Mirakelfabrikationen, über die er zu amtlichen Gutachten berufen war, waren der Oeffentlichkeit bisher systematisch vorenthalten geblieben. Um so weniger darf die Zukunft anstehen, ihm unter den Reformatoren des deutschen Geisteslebens als würdigem Genossen Semler's seinen Platz anzuweisen.

Daß eine so tiefgehende Umgestaltung der Grundlagen der Dogmatik und Ethik, wie Amort sie anbahnte, in der Folgezeit ein ganz andres Verhältniß zu dem seinerseits ebenso entgegenkommenden Protestantismus ermöglichen mußte, zeigt sich am deutlichsten in dem Wetteifer, womit nunmehr katholische und protestantische Theologen begannen, den biblischen Studien eine unbefangenere Forschung zuzuwenden. In welchem Grade das Bibelstudium in der katholischen Kirche bis dahin darniederlag, ist lange nicht genug im Einzelnen bekannt. Nicht daß es in der protestantischen Theologie unter der Herrschaft der orthodoxen Scholastik viel besser gestanden. Aber es fehlten hier doch die absurden Konsequenzen, zu denen das traditionelle Auslegungsprinzip führte. Wer dieses etwas näher kennen lernen will, der hat in den ältern jesuitischen Kommentaren zu den Parabeln Jesu ein nur zu üppiges Feld. Waren nämlich über den Sinn einer Parabel von den verschiedenen gleichwerthigen Kirchenvätern auch die widersprechendsten Meinungen zum Besten gegeben, so mußten doch alle diese Auslegungen, da sie sich gleich sehr auf die Tradition stützten, gleich berücksichtigt bleiben, und das Streben, sie alle unter einen Hut zu bringen, erzeugte die widerwärtigsten Verrenkungen. Die erste Vorbedingung eines unbefangenen Verständnisses der Bibel war daher der Bruch mit der Unterordnung der Exegese unter die Tradition.

Nicht genug aber mit diesem einzelnen Fortschritt, — es begann überhaupt ein wissenschaftlicher Gedankenaustausch der bis dahin schroff von einander getrennten beiderseitigen Theologen. Wer Semler's Selbstbiographie liest, wird ganz merkwürdig berührt von den mannigfachen Beziehungen des stilllebenden Hallischen Gelehrten zu der katholischen Welt. Er scheint sich selbst dieses Umstandes einigermaßen bewußt gewesen zu sein, wenn er bald hier bald dort solche Daten einstreut. Schon den Aufenthalt seines Vaters in Italien (als Feldprediger) hat der Sohn besonderer Erwähnung werth erachtet. Ebensowenig vergißt er seinen eigenen Besuch im Kloster Banz zu

erzählen. Und wie bedeutsam sind nicht schon diese Einblicke in die im damaligen Katholizismus herrschenden Anschauungen. Der Vater wußte zwar besonders viel von den „wissentlichen Betrügereien, die in Klöstern stattzufinden pflegten, um Erscheinungen, Besessene und Mirakel von Zeit zu Zeit dem großen Haufen zu empfehlen.“ Aber am liebsten erzählte er doch von dem Kloster in Novellare, wo er einen ganzen Winter im Quartier lag und einige sehr rechtschaffene Ordensgeistliche kennen gelernt hatte. „Der genaue Umgang mit denselben überzeugte ihn sehr bald, daß der äußerliche Unterschied der Religionsparteien meist zufällig und auf äußerliche Umstände gerichtet sei, indem diese Patres für sich selbst eine sehr gute richtige Erkenntniß gesammelt und praktisch angewandt hatten, welche sogar einen vertrauten ganz freundschaftlichen Umgang mit einem Feldprediger und etlichen Offiziers annahmen und unterhielten, die sonst, zumal in Italien, Ketzer hießen.“ Noch bezeichnender sind Semler's eigene Eindrücke aus dem Benediktinerkloster Banz, das freilich zu Schad's Zeiten wieder entgegengesetzten Einflüssen erlegen war. Nicht blos fand er den Prälaten ganz anders als die Beschreibungen von andern deutschen Aebten vermuthen ließen, so daß er seine Gelehrsamkeit, freie Einsicht und große Mäßigung und Billigkeit im Urtheil nicht genug rühmen kann; sondern es enthielt auch die Klosterbibliothek fast alle (und zwar fleißig gelesenen) Schriften von Spener, Francke, Mosheim, Baumgarten u. v. A., und der Abt erklärte seinem jungen Gaste ausdrücklich: „In Deutschland ist das Ansehen eines Papstes gar nicht so groß als in Italien; die Zeiten haben sich ohnehin geändert; Sie werden Sich ganz gewiß davon überzeugen, daß wir so grobe Meinungen und rohe Begriffe gar nicht haben, als man aus manchen ältern Zeiten oder Vorurtheilen von uns noch vermuthet.“ Aber viel wichtiger noch als diese vorübergehenden Berührungen ist doch Semler's gelehrte Korrespondenz mit Prudentius Maranus, mit Zaccarias, mit Dacherius, mit den holländischen Altkatholiken. Ein einzelnes Mal hat er sich, ersichtlich mit halbem Herzen, an der Bekehrung eines Katholiken betheiligt. Um so intensiver war der Einfluß, den Richard Simon's Bibelkritik auf ihn selbst ausgeübt hat.

Was sich aus Semler's Selbstbiographie indirekt ergibt, liegt in den wichtigsten kirchengeschichtlichen Zeitschriften gegen Ende des Jahrhunderts offen zu Tage. Für Walch's Neueste Religionsgeschichte haben ihm sowohl Hontheim wie die katholischen Bischöfe Holland's authentisches Quellenmaterial geliefert. In Le Bret's Magazin der Staats- und Kirchengeschichte bringt jeder Band zahlreiche Beiträge katholischer, zumal auch italienischer Prälaten. Umgekehrt erscheint in derselben Zeit kaum ein bedeutenderes Werk katholischer Gelehrter, das nicht von dem gründlichsten Studium der protestantischen Wissenschaft Zeugniß ablegte.

Solche Beziehungen der beiderseitigen Gelehrten sind von ganz anderer Art als die frühern Beispiele interkonfessioneller Freundschaftsverhältnisse, wie

sie uns bei Arnold's „Heiligen" oder zwischen Zinzendorf und Noailles begegneten. Selbst die Unionsverhandlungen, in die Leibniz so oft hineingezogen wurde, tragen noch einen ganz andern Charakter. Jetzt handelt es sich nicht mehr um irgend welche konfessionelle Rivalität, sondern einfach um gegenseitige wissenschaftliche Förderung aller derer, die sich als Mitarbeiter schätzen gelernt haben.

Schon geraume Zeit aber, bevor es zu dieser Neugestaltung der Theologie kam, verdient noch ein Umstand von allgemeinerm Interesse berücksichtigt zu werden. Wie sehr sich nämlich das gegenseitige Verhältniß von Katholizismus und Protestantismus umgestaltet hatte, geht wohl aus Nichts klarer hervor, als durch das vollständige Aufhören der bisherigen Propaganda. Mit der Mitte des 18. Jahrhunderts sind alle jene Konversionsströmungen so gut als versiegt, die in der ersten Hälfte desselben immer wieder den Haß der Konfessionen erneuten. Die ganze zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts hindurch finden sich nur ganz sporadische Fälle ohne prinzipielles Interesse. Erst mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts tritt alsbald auch hier eine bezeichnende Veränderung ein.

§. 21.

Das Wiedererwachen des geschichtlichen Sinnes im katholischen Deutschland.

Auf protestantischem Boden hatte schon Mosheim die Emanzipation der Kirchengeschichte vom Dogmatismus und Parteigeist vollzogen. Innerhalb des Katholizismus galt es viel größere Schwierigkeiten zu überwinden, bis das gleiche Ziel angestrebt werden konnte. Seit der nationalen Erhebung Deutschlands kam aber auch hier dafür die Zeit. War die französische kirchengeschichtliche Forschung unter der Begünstigung der Kirche durch die königlichen Maitressen zu Grabe getragen, so war im katholischen Deutschland bereits durch Amort und seine Freunde eine Schule ernster Wissenschaft aufgeblüht. Die Früchte derselben mußten auch der geschichtlichen Forschung zu Gute kommen. In dem Jahr des Hubertsburger Friedens erschien das berühmte Werk des Febronius, das für die Befreiung der Geschichte vom Dogma nicht geringere Bedeutung hat wie die Mosheim'schen Forschungen.

Ebenso jedoch wie wir Mosheim's Leistungen nur dadurch richtig würdigen konnten, daß wir sie im Zusammenhang mit ihren Vorgängern und Wegbahnern auffaßten, ebenso verlangt auch die frühere katholische Geschichtschreibung dieselbe Berücksichtigung. Ja, wir dürfen hier nicht einmal bei der Reformation stehen bleiben, sondern müssen über dieselbe hinaus in jene Zeiten zurückgreifen, wo der Unterschied zwischen Katholizismus und Papismus noch nicht über dem Gegensatz beider gegen das Schisma vergessen war. Die Reformation hat, bei allen ihren sonstigen Segnungen, für die dem Katholizismus

verbleibenden Massen die verhängnißvolle Folge gehabt, daß durch den Austritt der meisten Reformfreunde diese ganze im 15. Jahrhundert zweifellos dominirende Richtung zu einer immer mehr zusammenschrumpfenden Minorität wurde. Daher auch der scharfe Gegensatz zwischen den im Mittelalter für katholisch geltenden Ansichten und denen, die nach der Reformation diesen Namen für sich beanspruchen. Wer sich auch nur einigermaßen mit den (meist von Klerikern herrührenden) Schriften vertraut gemacht hat, in welchen in den Tagen Heinrich's IV., der beiden hohenstaufischen Friedrich oder Ludwig's von Baiern die päpstlichen Ansprüche zurückgewiesen wurden, und damit die Literatur des katholischen Deutschland gegen Ende des 16. Jahrhunderts vergleicht, der stößt hier auf einen Gegensatz, dem gegenüber alle dogmatischen Unterschiede zwischen den verschiedenen Konfessionen geringfügig erscheinen.

Und doch war die Reformation auch in den Theilen Deutschlands, welche dem Katholizismus wieder zufielen, durchaus nicht ohne Einfluß auch auf die geschichtliche Anschauung geblieben. Es ist ein Irrthum, wenn man die Nachwirkungen der reformatorischen Geschichtsbetrachtung auf den Katholizismus nur in dem Rückschlag gegen Flacius' Zenturien sieht. Daß die ursprünglich in der Reformationszeit innerhalb des Katholizismus herrschende Urtheilsweise sich gar nicht so sehr von der der Reformatoren selbst unterschied, dafür ist der hervorragendste bairische Historiker ein vollgültiger Zeuge. Es ist eines der vielen Verdienste Döllinger's um die interkonfessionelle Kirchengeschichte, welcher der Münchener Historiker überhaupt ganz anders vorgearbeitet hat als die meisten Kirchengeschichte schreibenden Protestanten, wie die gesammte Geschichtsauffassung Aventin's, so speziell sein Verhältniß zur Reformationsbewegung in's Klare gestellt zu haben*). Wohl hatte bereits Schroeckh das Quellenstudium und den deutschen Sinn des bairischen Historikers vollauf gewürdigt. Aber wer erinnerte sich unter den Neueren daran!

Für Döllinger haben jedoch Aventin's Werke, zumal seine im Auftrag des Herzogs Wilhelm, des bittern Gegners der Reformation, geschriebene bairische Chronik, nicht blos den Werth als Geschichtsquellen. Sie sind ihm zugleich Denkmale der Sinnesweise und Geistesrichtung, welche in den Jahren, wo derselbe sie schrieb, vorherrschten. Ueberall ist nämlich nach ihm der Eindruck der gewaltigen Zeitereignisse auf Aventin verspürbar. Wie die Lage Europa's und Deutschland's den Schlüssel zum Verständniß seiner Schriften bietet, so sind diese Schriften wiederum eine lehrreiche Erkenntnißquelle für jene gewaltige Zeit. Auch Aventin verdankt den Humanisten seine Bildung; in reifern Jahren aber lebt und webt er in den Gedanken der Reformation. Mit den besten der Humanisten theilt der bairische Geschichtschreiber einen glühenden deutschen Patriotismus. Besonders Hutten und

*) Döllinger: Aventin und seine Zeit.

Eberlin hatten darin Einfluß auf ihn. Die trübe Lage des Reiches drückte ihn tief. Als die einzigen Rettungswege erkannte er eine religiös-sittliche Erneuerung der Kirche und einen nationalen Aufschwung des Volkes. Auf seine kirchlichen Ansichten aber wirft der einfache Umstand ein deutliches Licht, daß er sich noch 1529 an Melanthon wandte, um eine Stellung in Wittenberg zu erlangen. Wäre diese Uebersiedelung zu Stande gekommen, so würde Manches in seinen Schriften klarer und unverhüllter gesagt sein. Der Gedanke an eine bleibende Kirchentrennung kam jedoch bei ihm ebenso wenig auf, wie um die gleiche Zeit ein Melanthon oder ein Camerarius denselben in's Auge gefaßt hatten.

Mit sichtlicher Wärme hat nun Aventin besonders die Zeit der Kämpfe des Reiches mit dem Papstthum behandelt. Er stand dabei durchaus auf der Seite der Kaiser. In den Päpsten sah er die schlimmsten Schädiger, die gefährlichsten und unversöhnlichsten Feinde der deutschen Nation. Von der unter Hildebrand begonnenen Umwälzung sagt er, er schäme sich aus christlicher Bescheidenheit, die Fälschungen näher anzugeben, auf die man sich dabei berufen habe. Seit Gregor VII. erschien ihm die alte kirchliche Ordnung durch ein neues, arglistig und trügerisch geschaffenes kanonisches Recht verdrängt, das auf einer fast ununterbrochen sich fortziehenden Kette von Erdichtungen und Fälschungen beruhte. Auch in dem Investiturstreit sah er nichts weniger als eine echt reformatorische Bewegung. Er legt den Hauptnachdruck darauf, wie damals durch päpstlichen Einfluß die Regel der erblichen Nachfolge im Königthum gebrochen, die Willkürwahl zum Prinzip erhoben und damit der Verfall des Reiches eingeleitet wurde. Nicht minder empörte es ihn, daß dieser Streit unter dem Feldgeschrei: „Nieder mit der Simonie der Laien!" begonnen und durchgeführt ward, während das Endergebniß die schmählichste Simonie des Klerus von oben bis unten war. Auch die in der gleichen Zeit erzwungene Ehelosigkeit des Klerus betrachtet er vor Allem als die Ursache der in demselben einreißenden schrecklichen Sittenlosigkeit. Noch den Kampf der Päpste gegen die letzten hohenstaufischen Kaiser, seit welchem nach seinem Ausdruck die deutsche Nation nichts wahrhaft Großes und Edles mehr vollbracht hat, faßt er als einen Krieg auf, der im Grunde dem allzu mächtig und blühend gewordenen deutschen Reiche gegolten habe. Unersetzliche Güter sind den Deutschen damals verloren gegangen. Ueber Hus und Hieronymus von Prag äußert er sich nicht direkt, aber bei der Verbrennung zweier deutscher Priester zu Regensburg wegen hussitischer Lehren legt er ihnen seine eigene Ansicht in den Mund, die beiden böhmischen Theologen hätten zu Konstanz nicht wegen wirklicher Irrlehren, sondern wegen ihrer Rüge des Kirchenverderbens den Tod erlitten.

So sind denn grade diese Schriften des katholischen bairischen Historikers ein neuer Beweis der allgemeinen romfeindlichen Strömung in Deutschland,

über die auch der König Ferdinand, Erasmus und die päpstlichen Legaten selber so drastische Mittheilungen machen. Wenn Aventin die Schuld der kirchlichen Mißstände in oberster Linie bei der Kurie sucht, so folgt er dabei nur dem Bischof Berthold von Chiemsee und andern süddeutschen Priestern aus dem Ende des 15. Jahrhunderts, in deren Fußtapfen sogar Hadrian VI. und die Kardinalskommission unter Paul III. das Gleiche bezeugen. Auch Aventin's heiliger Zorn beruht, wie der seiner Vorgänger darauf, daß die römische Kirche die allein nachahmungswürdige Musterkirche für alle andern zu sein vorgab, zugleich aber durch ihren Einfluß und ihre Unterjochung des ganzen kirchlichen Lebens die Korruption überall hingetragen und unheilbar gemacht hatte.

Mehr noch als seine kritische Beurtheilung der Vergangenheit kennzeichnet jedoch den Historiker Aventin die begeisterte Schilderung der Vorzüge, welche die Geschichte gewährt. Besonders den Gewinn hebt er dabei mit warmen Worten hervor, daß sie den Ungläubigen den Glauben wiederschaffe, dadurch nämlich, daß sie die edlere ursprüngliche Gestalt der Kirche dem damaligen Zerrbilde gegenüberstellte. Diesem echt historischen Prinzip folgend, ließ er in seiner Chronik, wo nur irgend möglich, den Kontrast zwischen den altkirchlichen Sitten und Einrichtungen und den Zuständen und Mißbräuchen der letzten Zeiten grell hervortreten. Die Abfassung dieser Chronik liegt aber noch fast ein Menschenalter vor den Zenturien. Beweis genug, daß nicht erst durch das letztere Werk eine solche Anschauungsweise aufkam.

Erst nachdem in der zweiten Hälfte der Regierung Paul's III. die Prinzipien der Kontrareformation, der Inquisition und des neu gegründeten Jesuitenordens den Sieg über die katholischen Reformfreunde davon getragen, läßt sich der gleiche Rückschlag wie in allen übrigen Lebensgebieten auch auf dem Felde der Kirchengeschichtschreibung verspüren. Dies deutlich in's Licht gestellt zu haben, dürfte die größte Bedeutung der Annalen des Baronius sein. In dem Vergleich dieses Werkes, das noch heute die ganze ungeheure Macht der Kontrareformation zum Bewußtsein bringt, mit den Zenturien liegt denn auch in der That wieder einer der Glanzpunkte der Baur'schen „Epochen".

Was von der Bedeutung der Zenturien als gelehrtem Sammelwerk gilt, muß mindestens gleich sehr auch von den Annalen gesagt werden. Zahlreiche unbekannte Aktenstücke werden darin zum ersten Male mitgetheilt, eine Menge verwirrter Thatsachen in's rechte Licht gestellt. Eine dreißigjährige Benutzung des päpstlichen Archives und der römischen Bibliotheken, sowie die Beihülfe der ersten dortigen Gelehrten konnten ein noch viel umfassenderes Material zusammenbringen, als es der arme zeitlebens herumgehetzte Flacius vermocht hatte.

Dabei gibt sich das Werk des Baronius als eine viel objektivere Geschichtsdarstellung wie die der Zenturien. Er ist den geschicktesten der jesuitischen Strategen darin vorangegangen, den polemischen Zweck, den seine Arbeit verfolgt, möglichst zu verhüllen. Die protestantischen Gegner werden, wo es nur irgend anging, unberücksichtigt gelassen. Während diese ihre polemischen Interessen offen zur Schau trugen, möchte Baronius den Eindruck eines rein urkundlichen Referenten machen. Trotzdem bedarf es nur eines etwas schärfern Zusehens, um die Tendenz überall zu erkennen. Die Grundsätze der historischen Kritik des Baronius sind einfach der Dogmatik entnommen. Die Voraussetzung der päpstlichen Unfehlbarkeit bestimmt die Darstellung aller Ereignisse, bei denen die Päpste in Betracht kommen. Zu diesem Zwecke scheut Baronius sich nicht, die Urkunden, die dagegen sprechen, zu verschweigen oder zu verstümmeln, und dem gegenüber gradezu erdichtete Thatsachen zu behaupten. Auch wo die Geschichtsquellen völlig ausgehen, gibt er sich dennoch den Anschein, als wenn die römische Tradition eine über allen Zweifel erhabene sei.

Bei aller Reichhaltigkeit des Quellenmaterials ist somit der Standpunkt des Baronius ein solcher, der jede wahrhafte Erkenntniß der geschichtlichen Entwicklung ausschließt. Innerhalb des Machtgebiets der römischen Kurie ist diese Sachlage denn auch stets dieselbe geblieben.

Die Ursache, warum das nicht anders sein konnte, liegt klar genug auf der Hand. Die ganze Machtstellung des Papstthums beruhte, wie schon Aventin dies deutlich erkannt hatte, auf einer Reihe fortgesetzter Erdichtungen. Von dem Mythus des römischen Bisthums Petri, und der Schenkung Konstantin's an Sylvester, bis zu den Petrusbriefen an die fränkischen Herrscher und den pseudoisidorischen Dekretalen ist eine nur selten unterbrochene Linie. Nachdem aber erst gar diese gröbste aller Betrügereien, die die Geschichte kennt, gelungen, scheint jedes Bedenken weggefallen, die gleiche Methode immer konsequenter in Anwendung zu bringen. Die Art und Weise, wie Thomas von Aquin vermittelst der ihm von Rom übersandten interpolirten Ausgaben der Väter auf seine Auffassung von der päpstlichen Unfehlbarkeit gebracht wurde, ist nur ein Beispiel von vielen. Wer auch nur an der Hand des Janus mit unvoreingenommenem Blick die Reihe dieser Fälschungen prüft, kann sich schwerlich einem Gefühl des Grauens über die sittliche Korruption entziehen, die sich darin abspiegelt.

Die Vertheidigung dieser bewußten Fälschungen der Geschichte wurde nun aber seit Baronius (und das gibt seinen Annalen noch eine weitere Bedeutung) in ein förmliches System gebracht. In dem einen wie in dem andern Falle wurde dem unbequemen Nachweise der Kritik gegenüber nach dem gleichen Grundsatze verfahren. Wo man die Gewalt zur Verfügung hatte, wurde die Kritik einfach zum Schweigen gezwungen. So in der Schweiz, als die Beatussage,

der Thebäermythus und die Klauslegende zuerst einer unbefangenen Forschung unterstellt wurden. Vor Allem aber geschah dies mit Allem, was die Ansprüche des Papstthums betraf. Als echte Handschriften Cyprian's aufgefunden und dadurch zugleich die groben Fälschungen entdeckt wurden, durch die man ihn das Gegentheil von dem hatte sagen lassen, was er wirklich gesagt hat, wurden die Dokumente unterschlagen, eine darauf gegründete treue Ausgabe des Kirchenvaters verhindert. Erst seit der durch die Wiener Akademie herausgegebenen kritischen Ausgabe von Hartel ist der wirkliche Text der cyprianischen Schriften sicher gestellt worden. Die gleiche Methode wagte man sogar hinsichtlich der pseudoisidorischen Dekretalen. Nach der Entdeckung des plumpen Betrugs durch die Zenturien und die ihnen folgenden französischen Kritiker trat der Jesuit Torres für die Echtheit aller dieser Ungeheuerlichkeiten ein (1572). Sogar der, seine Kunstgriffe wahrhaft vernichtenden Kritik von Blondel (1628) wurde noch ein nuntius veritatis zu Gunsten der elenden Fälschung entgegengestellt. Und Nichts ist bezeichnender als die Taktik, mit der noch die heutigen infallibilistischen Historiker die schändliche Betrügerei zu vertuschen suchen.

In Bezug auf die von Rom aus beherrschte Sphäre innerhalb des Katholizismus kann es somit keinem Zweifel unterliegen, daß Baur's Darlegung völlig im Recht ist. Aber er ist dabei nicht stehen geblieben, sondern meint gradezu, daß der katholische Standpunkt als solcher zu einer wirklich geschichtlichen Auffassung unfähig sei. Sollte der Gegensatz der Reformationszeit überwunden und ein freierer Blick gewonnen werden, so konnte das, wie er ausführt, nur auf protestantischem Boden geschehen. Hier mußte es früher oder später der Natur der Sache nach stattfinden; denn grade, weil die erste Ansicht noch parteiisch und einseitig war, mußte es nach den Prinzipien des Protestantismus einen Fortschritt über sie hinaus geben. Aber auf katholischem Boden war das unmöglich.

So treffend jedoch der Gegensatz wie die Verwandtschaft beider Standpunkte von Baur dargethan worden ist, so müssen wir seinem Schlußergebniß gradeswegs konfessionelle Beschränktheit vorwerfen. Oder man müßte denn das Wort Protestantismus in dem viel umfassendern Sinn nehmen, in welchem es die gesammte Weiterentwicklung des reformatorischen Geistes in sich schließt. Aber dieselbe fällt so wenig mit dem äußern Machtgebiet der protestantischen Konfessionskirchen zusammen, daß wir die ersten Stadien dieses Fortschritts grade auf katholischem Kirchengebiet finden.

Die außerordentliche Bedeutung der Forschungen Sarpi's, die für Baur ganz über der des Arnold'schen Werkes zurücktritt, ist durch alle neuern Veröffentlichungen zur Geschichte des Tridenter Konzils in ein immer helleres Licht gestellt worden. Als noch bedeutsamer aber erscheint uns der

Standpunkt, von dem Sarpi ausgeht. Er gibt eine in der That unparteiische Geschichte der Reformationsbewegung, wie sie durch den Standpunkt des Flacius so gut wie durch den des Baronius schlechterdings ausgeschlossen war. Sein Geist aber erbte sich fort auf Thuanus, auf die großen Oratorianer, auf die Historiker der Utrechter Kirche. Den zusammenfassenden Geschichtswerken der Alexander Natalis und Tillemont trat die große Zahl patristischer Einzelforschungen und mustergültiger Ausgaben der Väter zur Seite. Neben der Erforschung des kirchlichen Alterthums wurde zugleich der ältern Landeskirchengeschichte eine rege Thätigkeit zugewandt. Es gibt kaum einen Zweig der Literatur, der den modernen Forscher mit solcher Bewunderung vor der selbstvergessenen Gelehrtenarbeit früherer Geschlechter erfüllt, als diese Seite der katholischen Theologie. Dabei läßt es sich gewiß nicht verkennen, daß solche unbefangene Gelehrte es auf katholischem Boden noch viel schwerer hatten, als auf protestantischem. Wer vermittelst der Kirche vorwärts kommen wollte, mußte sich unter die Fortsetzer des Baronius stellen. Trotzdem sind selbst in Italien die Forscher vom Schlage Sarpi's nicht ausgestorben. Noch die Muratori und Mansi sind von seinem Geiste nicht unberührt.

Aber selbst mitten in den ärgsten Phasen der deutschen Kontrareformation, ja unter dem ersten Vorkämpfer derselben, Maximilian von Baiern, sind die kirchengeschichtlichen Gesichtspunkte Sarpi's und Aventin's noch nicht erloschen. Es ist ein hochinteressantes Kapitel deutscher Geschichtschreibung, das der Anstrengungen des Kurfürsten Maximilian, um eine unbefangene Geschichte seines kaiserlichen Vorfahren Ludwig zu ermöglichen. Die in den Abhandlungen der bairischen Akademie von Friedrich „über die Geschichtschreibung unter dem Kurfürsten Maximilian I." herausgegebenen Dokumente, die meist der Münchener Jesuiten-Bibliothek entnommen sind, verdienen grade unter diesem Gesichtspunkte die ernsteste Beachtung.

Trotz seiner streng katholischen Gesinnung und seiner verhängnißvollen Thätigkeit für die Kontrareformation war Maximilian doch ein entschiedener Verfechter der Unabhängigkeit und Selbständigkeit des Staates, gegenüber den Machtansprüchen des römischen Hofes. Er bewährte dies durch seine unermüdlichen Versuche zur Ehrenrettung des Kaisers Ludwig. Im 14. Bande der Annalen des Baronius hatte Bzovius, der erste Fortsetzer derselben, diesen Monarchen förmlich mit Schmach überhäuft. Nicht genug, daß er das ganze unwürdige Verfahren von Johann XXII. vertheidigt, wollte er Ludwig nicht einmal als erwählten deutschen König anerkennen. Er strich seinen Namen aus dem Kataloge der Kaiser und stellte ihn persönlich als einen häretischen und lasterhaften Menschen dar. Bzovius' Verfahren in dieser Frage kennzeichnet so recht die Hochfluth der päpstlichen Restaurationspolitik, während welcher derselbe Verfasser grade wie Bellarmin ein Buch über den pontifex Romanus schrieb, worin dessen Machtfülle auch in weltlichen Dingen

vertheidigt wurde. Aber auch der weitere Fortsetzer des Baronius, Raynaldus, ist im Grunde nicht anders zu Werke gegangen, da auch er noch das Kaiserthum während Ludwig's Lebzeiten als erledigt darstellt und die maßlosesten Behauptungen, mit welchen Alvarus Pelagius im Solde des Avignoner Papstthums über den deutschen König hergefallen war, billigend anführt. Maximilian's Beschwerden in Rom gegen die Darstellung des Bzovius hatten wenig genützt.

Um so bedeutsamer waren die in Deutschland von ihm getroffenen Maßregeln. Im gleichen Jahre mit dem Ausbruch des dreißigjährigen Krieges erließ er den Befehl an den Kanzler Herwart von Hohenburg, eine Widerlegung des Bzovius zu schreiben. Derselbe gab denn auch in der That eine energische und eingehende Vertheidigung der Theorien Ludwig's in dem Kampfe gegen die drei ihn befehdenden Päpste. Schon im Jahre 1620 wurde dieses Werk zum zweiten Male gedruckt und zum Appendix des 19. Bandes der Annalen bestimmt.

Dem Herwart'schen Werke folgte eine zweite Schrift eines mit den Jesuiten eng verbundenen Mannes, des Professor Gewold, die auch sofort in Ingolstadt mit Unterstützung des Herzogs gedruckt wurde. Dieser hatte sogar selbst die Druckbogen korrigirt. Auch Gewold gab eine Vertheidigung der Person des Königs, aber die Prinzipenfrage wurde von ihm umgangen, indem der Kaiser im Grunde als durch seine Rathgeber irregeführt dargestellt wurde. Trotzdem ist schon diese Schrift nicht veröffentlicht worden.

Die Zensur in Baiern lag in der Hand der Jesuiten. Ihnen war noch 1614 von ihrem General befohlen worden, Nichts zu veröffentlichen oder veröffentlichen zu lassen, worin von der Gewalt des Papstes über Könige und Fürsten gehandelt würde, das nicht vorher in Rom revidirt worden sei. Diesen Grundsatz befolgte der Zensor Keller auch gegen das von Maximilian selbst gewünschte Gewold'sche Werk.

Dafür nahmen denn die Jesuiten selbst die Abfassung einer bairischen Geschichte in die Hand. Aber grade hier stellte sich nun auch in der drastischesten Weise die Unfähigkeit der Gesellschaft Jesu zu einer objektiven Geschichtschreibung heraus. Dem Orden fehlte es bei seiner damaligen Blüthe durchaus nicht an Männern, welche die Befähigung, die Kenntnisse, ja selbst die Freimüthigkeit zu einer solchen Arbeit besaßen. Aber ihre Arbeiten wurden eben deshalb durch den Orden der Oeffentlichkeit vorenthalten.

Es gilt das zunächst von der Arbeit des Pater Rader, der allerdings in der Darstellung der Regierung Ludwig's völlig Herwart gefolgt war: nicht nur in der Auffassung und Beweisführung, sondern meist auch in den Ausführungen über die Unabhängigkeit der weltlichen Gewalt von der geistlichen, sowie über das Recht der Appellation vom Papste an ein allgemeines Konzil, das höher stehe als der Papst, der auch irren könne. Ludwig erscheint

nach der Ausführung des Pater Rader als durchaus unschuldig und unverdient verfolgt; er hat nie von sich aus den Papst beleidigt, wohl aber dieser ihn nur zu oft. Mit vollem Recht hat der Kaiser schon vor der päpstlichen Anerkennung die Regierung übernommen. Selbst die bei der Wahrung seines Rechts von ihm gewagte Absetzung Johann's XXII. wird von Rader damit vertheidigt, daß Ludwig damit nicht gegen die römische Kirche, sondern nur gegen die Person des zeitigen Papstes vorgegangen sei. Dabei sei er aber stets katholisch geblieben und ebenso wenig in Häresie gefallen, wie Dante und Occam, die auch die Unabhängigkeit der weltlichen Macht von der geistlichen behaupteten. Gegenüber Johann's Nachfolger Clemens VI. hat Ludwig sich nach Rader's Anschauung gradezu weggeworfen, um nur eine Versöhnung mit dem Papstthum zu ermöglichen. Man könnte weinen, sagt er, wenn man sein Schreiben an Clemens liest, und daraus erkennt, wie ungerecht gegen diesen frommen Fürsten verfahren wurde.

So der einzelne Jesuit als solcher, dessen Darstellung den Wünschen des Fürsten Genüge leisten sollte, gleichzeitig aber auch der von ihm ausdrücklich hervorgehobenen germanischen Freiheit in der Forschung volle Rechnung getragen hat. Aber der Orden konnte so etwas nicht brauchen. Rader's bairische Geschichte blieb in der Bibliothek des Münchener Jesuitenkollegs begraben, aus der sie erst neuerdings theilweise mitgetheilt wurde.

Anstatt Rader unternahm dann Pater Brunner eine bairische Geschichte. Aber auch von seinem Werke ist der Ludwig betreffende Theil nicht erschienen. Brunner erklärt am Schlusse des dritten Theiles, er ziehe seine Hand zurück, denn die Geschichte des Kaisers Ludwig zu schreiben, erfordere eine freiere Feder, als er sie besitze. Brieflich hat er sich noch bestimmter geäußert, die Zensoren verweigerten die Veröffentlichung, weil sie davon Nachtheil für den Orden fürchteten, und ein Jesuit die Wahrheit, wenn sie seinem Orden Haß bringen könne, unter seinem Namen nicht an's Licht bringen dürfe.

Ein weiterer Auftrag erging dann an den Professor Burgundius in Ingolstadt. In dem von ihm herausgegebenen Werke erschien zum Theil die Arbeit Brunner's, die somit wenigstens stückweise unter anderm Namen an's Licht kam. Aber das, was von dem Werke des Burgundius veröffentlicht wurde, ist lange nicht so entschieden, wie Herwart und Rader. Die ausführlichere Geschichte Ludwig's, die Burgundius ablieferte, ist wieder durch die Zensur unterdrückt.

Endlich hat dann noch der Pater Vervaux eine bairische Geschichte geschrieben. Aber auch diese durfte trotz des Drängens des Hofes nicht unter seinem Namen erschienen, sondern gibt sich als eine Arbeit von Adlzreiter. In der Zensur des Vervaux'schen Werkes wird dabei von den jesuitischen Zensoren ausdrücklich bemerkt, daß gar Manches in der Geschichte, was zur Vollständigkeit gehöre, von ihnen wenigstens unter ihrem Namen nicht gesagt

werden dürfe. Dies verlange sowohl ihr Ordensinteresse als ihre Beziehungen zu den deutschen Fürsten, denen sie verpflichtet seien. Von der viel wichtigeren Beziehung zum päpstlichen Stuhle haben die Herren Zensoren dabei noch völlig geschwiegen.

Das Geschick aller dieser die Regierungszeit Ludwig's behandelnden Werke, welche das eine wie das andre der Oeffentlichkeit vorenthalten, verstümmelt, unter fremdem Namen versteckt wurden, zeigt nun freilich die Stellung des herrschenden Ordens der unbefangenen Geschichtsforschung gegenüber in unzweideutiger Art. Kaum war die Gesellschaft Jesu einem andern Fürstenhause so sehr verpflichtet wie dem wittelsbachischen. Trotzdem entsprach das ganze Verfahren durchweg den bekannt gewordenen geheimen Anweisungen der Obern an die einzelnen schriftstellernden Mitglieder. Der Abstand der Zeit Maximilian's von der Aventin's ist ein gradezu schreckenerregender. In Bezug auf Baiern muß denn auch die Döllinger'sche Biographie Aventin's mit dem bittern Klagewort schließen: „Zu Aventin's Zeiten war Baiern in Geistesthätigkeit andern Ländern ebenbürtig. Nach seinem Tode trieb verstärkter Druck die Männer, die ihm an Bildung und Denkweise glichen, aus dem Lande oder nöthigte sie zum Schweigen. Und seit dem Jahre 1555 hört Baiern für zwei Jahrhunderte auf, an dem geistigen Leben und Streben der deutschen Nation Antheil zu nehmen."

Daß es auch im übrigen katholischen Deutschland um die gleiche Zeit nicht anders aussah, hat uns schon der allgemeine Zustand der Theologie gezeigt. In derselben Zeitwende aber, wo ein Amort seine befruchtende Wirksamkeit auszuüben begann, stoßen wir zugleich allerseits auf die Spuren von einem Wiedererwachen auch des geschichtlichen Sinnes. Ihre ersten Ausgangspunkte führen uns wieder zurück auf den regen Forschungstrieb in der niederländischen Kirche. Es waren die Gedanken van Espen's, die kein Haß der Gegner vernichten konnte, und die durch van Swieten nach Oesterreich und Deutschland herübergebracht wurden. Unter van Espen hat auch noch Hontheim in Löwen studirt.

Der Trierer Weihbischof, nach dessen Schriftstellernamen eine ganze Zeitrichtung den Namen Febronianismus erhielt, ist ein allseitig gebildeter Mann und zugleich ein hervorragender Gelehrter. Seine Studien hatten ihn aus dem heimischen Jesuiteninstitut nicht nur nach dem „jansenistischen" Löwen, sondern auch nach Paris und Rom geführt. Seine Werke zur Trierer Geschichte haben die von dem berühmten Abt Trithemius gegebenen Anregungen dergestalt weitergeführt, daß dadurch vielfach zuerst über die schwierigsten Fragen der ältern deutschen Geschichte das rechte Licht aufgegangen ist. Noch die neuesten Werke über die oberrheinische Geschichte stehen größtentheils in

Hontheim's Fußtapfen. Daß auch seine praktische Wirksamkeit sich durch ihre Rücksicht auf die Wohlfahrt der Diözesanen auszeichnete, beweist allein schon sein Dekret (vom 8. Dezember 1777) gegen die bei der Springprozession in Echternach üblichen Mißbräuche, wodurch das Tanzen, Musiziren und Springen bei Strafe des Interdikts untersagt wurde. Trotzdem sehen wir die Hauptbedeutung seines auf 20jährigen Spezialstudien beruhenden Werkes De statu ecclesiae et legitima potestate Romani pontificis wiederum darin, daß dasselbe ähnlich wie die Flacius und Arnold, Aventin und Baronius die herrschende Zeitrichtung in unübertrefflicher Art abspiegelt. Daß man den Ausbrüchen der päpstlichen Kurialpolitik entgegentreten könne, ohne deshalb einer der protestantischen Konfessionskirchen beitreten zu müssen, war das Ideal, von dem fast das ganze katholische Deutschland in der Zeit des Febronianismus erfüllt ist. Wie sehr Febronius' Ideen der allgemeinen Anschauung entsprachen, tritt schon in der außerordentlichen Verbreitung des strenggelehrten Werkes zu Tage. In erster Auflage im Jahre 1763 (gleichzeitig mit dem durch seine maßvolle Haltung ausgezeichneten und darum in der ganzen katholischen Welt in hohem Grade beachteten Utrechter Provinzialkonzil) erschienen, mußte es bald durch eine bedeutend vermehrte Umarbeitung ersetzt werden und wurde zugleich durch eine kaum übersehbare Menge von Nachdrücken, Uebersetzungen, Auszügen verbreitet.

Von einer irgendwie revolutionär zu nennenden Tendenz ist Febronius vollständig frei. Sein berühmtes Buch geht vielmehr nur darauf aus, die durch den päpstlichen Absolutismus umgestürzte alte kirchliche Verfassung in ihr Recht wieder einzusetzen. Auch die wirklichen Rechte des Papstthums will er durchaus nicht bestreiten. Um so mehr aber unterscheidet er zwischen den ursprünglichen und wesentlichen Rechten desselben, und den später mißbräuchlich gewordenen unwesentlichen. Dieselben werden auch gradezu als göttliche und menschliche Rechte bezeichnet. Febronius stellt damit übrigens keine willkürliche, der historischen Basis entbehrende Unterscheidung auf, er knüpft vielmehr genau an die Bestimmungen der Konzilien von Constanz und Basel an, bei denen auch Melanthon noch längere Zeit stehen geblieben war.

Charakteristisch für den kirchlichen Standpunkt des Verfassers ist die Widmung seiner Schrift an Papst Clemens XIII., den er beschwört, nicht auf die Schmeichler zu hören, sondern den in der Kirche eingerissenen Mißbräuchen Abhülfe zu bringen. Durch diese Mißbräuche ist die Zerreißung der Christenheit entstanden. Die Aufrechterhaltung derselben ist das Haupthinderniß der Wiedervereinigung. Das unberechtigte Eifern der Kurialisten, die Alles aufbieten, um die Einigungsbestrebungen zu Nichte zu machen, kann den Papst nicht rechtfertigen, wenn er die Dinge beim Alten läßt; denn er hat die Pflicht so zu handeln, wie die von den Vätern und den Konzilien aufbewahrte Tradition es fordert. Aehnlich aber steht es mit der Pflicht

des Verfassers, dem die Aufgabe zu Theil geworden ist, nach den Schriften der Väter und den Akten der Konzilien zu reden.

So die eigene Erklärung Hontheim's über die von ihm verfolgte Tendenz. Eben darum will aber auch diese Schrift, so gut wie seine verdienstvollen Forschungen zur Trierer Geschichte, in erster Reihe nicht als eine kirchenpolitische, sondern als eine historische aufgefaßt sein. Als ein Wiedererwachen des geschichtlichen Sinnes im katholischen Deutschland glauben wir ihre geschichtlichen Untersuchungen schon deshalb bezeichnen zu müssen, weil sie im Wesentlichen auf die gleichen Gesichtspunkte hinauskommen, wie seiner Zeit Aventin, bevor der Gegensatz gegen die Reformation das katholische und papale Prinzip zusammenwerfen ließ.

Von den 9 Kapiteln des Buches heben sich vor Allem das zweite und dritte durch die genaue Erörterung über die ursprüngliche Stellung des Primats in der Kirche, über die allmählige Umgestaltung derselben und über deren zufällige und unschädliche sowohl wie schädliche Ursachen heraus. Dieser allgemeinen geschichtlichen Grundlegung schließt dann weiter die Untersuchung der einzelnen Gebiete sich an, mit Bezug auf welche die Kurie seit den pseudoisidorischen Dekretalen ihre neuen Ansprüche erhob: der sogenannten causae maiores, über welche die Päpste sich von da an das Recht der Entscheidung anmaßten, der Appellationen an den päpstlichen Gerichtshof, des Erlasses von Gesetzen, welche die Gesammtkirche betreffen. Gegenüber diesen auf die Fälschung der Dekretalen gestützten revolutionären Usurpationen wird dann die alte Kirchenverfassung in ihrer ursprünglichen Gestalt dargelegt: die Stellung der Bischöfe in den ersten Jahrhunderten sowohl, wie die Aufgabe und Stellung der ökumenischen Konzilien. Endlich folgt der Nachweis, weshalb diese alten Rechte wieder hergestellt werden müssen, und durch welche Mittel dieses Ziel erreicht werden könne.

Als die Grundzüge der Geschichtsanschauung des (viel eher als konservativ, denn als revolutionär zu bezeichnenden) Werkes stellt der neueste Biograph Hontheim's*) die folgenden hin. Die Kirche bedarf eines Oberhauptes, dessen Stellung daher mit dem Namen Primat bezeichnet wird. Dieser Primat besteht aber nur zur Erhaltung der Einheit der Kirche. Die Rechte, welche dem Papste als Primas der Kirche zukommen, hängen deshalb eng mit dieser seiner Verpflichtung zusammen. Er hat den Vorsitz in den Versammlungen der Bischöfe. Seine Pflicht ist es, vor den übrigen Bischöfen darauf zu achten, daß die Einheit im Glauben und in der Disziplin nirgendwo verletzt wird. In dringenden Fällen darf er Gesetze erlassen. Sein Urtheil verdient ein höheres Ansehen als das der übrigen Bischöfe. Außer diesen mit dem Zweck

*) Ph. Woker: Hontheim und die römische Kurie; in Joh. Riek's' Bilder aus der Geschichte der katholischen Reformbewegung, Band I.

des Primates zusammenfallenden Rechten aber hat der Papst vor den andern Bischöfen keine Vorrechte zu beanspruchen. Er ist nicht der Universalbischof, sondern die bischöflichen Rechte stehen ihm nur in seiner eigenen Diözese zu. Da die andern Bischöfe ihre Jurisdiktion nicht von ihm haben, kann er auch nicht in dieselbe eingreifen. Er begeht daher ein Unrecht, wenn er in fremden Diözesen Pfründen vergibt, Annaten fordert, sich die Entscheidung gewisser Rechtsfälle, die Bestrafung gewisser Vergehen vorbehält, wenn er Orden von der bischöflichen Gerichtsbarkeit eximirt. Ebenso unbefugt ist es, den Bischöfen noch Kardinäle überzuordnen.

Die höchste Instanz in der Kirche sind die allgemeinen Konzilien. Ihre dogmatischen Bestimmungen, disziplinarischen Forderungen, gesetzgeberischen Akte sind allein bindender Natur. Der Papst ist den Konzilien unbedingt unterworfen. Er besitzt nicht einmal ein ausschließliches Recht Konzilien zu berufen, und noch viel weniger werden deren Beschlüsse nur durch seine Bestätigung rechtskräftig. Auch ist jederzeit eine Berufung vom Papste an ein allgemeines Konzil zulässig und gesetzmäßig. Die Wiederherstellung der altkatholischen Kirchenverfassung ist daher auch jetzt noch auf dem Wege eines freien Konzils möglich, zu dem deshalb Bischöfe und weltliche Regenten ihre Kräfte vereinigen müssen.

In allen diesen Ausführungen ist es also der gleiche Standpunkt, wie der der Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts, der auch noch in den gravamina der deutschen Stände auf den reformatorischen Reichstagen von Worms und Nürnberg sich kräftig bekundet hatte und erst durch den weitern Verlauf der Reformation zurückgedrängt wurde. Hontheim vertritt aber zugleich diesen Standpunkt nicht etwa als isolirter Anhänger veralteter Anschauungen, sondern von einer mächtigen Zeitströmung getragen. Sein Febronius hat im Wesentlichen nur die Resultate der Forschungen von van Espen, Bossuet, Dupin, Marca in zusammenfassender Form vorgetragen. Das Buch erschien in denselben Tagen, in denen das Pariser Parlament seine einschneidenden Beschlüsse gegen die Jesuiten faßte. In Deutschland hatte schon 1741 bei der Wahl Karl's VII. zum deutschen Kaiser der Trierer Kurfürst von Schönborn beantragt, die Abhülfe der dringendsten Beschwerden der deutschen Kirche in die Wahlkapitulation zu setzen. Und nur deshalb war die Ablehnung dieses Antrages erfolgt, damit den Protestanten kein Aergerniß gegeben werde. Wenige Jahre nach dem Erscheinen des Hontheim'schen Buches (1769) erhoben die deutschen Erzbischöfe abermals gemeinsame Vorstellungen im gleichen Sinne bei dem Kaiser. Noch einmal würden dieselben abschlägig beschieden, jeder Einzelne auf Geltendmachung seiner Beschwerden in Rom hingewiesen. Aber nur wenige Dezennien später werden wir sie entschiedener als vorher zur Erreichung dieses Zieles vorgehen sehen. Auf die Emser Punktationen, durch die dies geschah, können wir allerdings erst später eintreten. Aber der Verband

derselben mit Hontheim's literarischem Auftreten will um so entschiedener betont sein, als er selbst damals bereits hatte nachgeben müssen.

Die Maßregeln gegen das Febronius'sche Buch bilden überhaupt einen der lehrreichsten Abschnitte der Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts. Schon im Februar 1764 wurde dasselbe auf den Index gesetzt. Im Kirchenstaate wurde Jeder, der es zu lesen oder zu verbreiten wage, mit zehnjähriger Galeerenstrafe bedroht. Die deutschen Erzbischöfe und Bischöfe wurden durch ein überaus heftiges Schreiben Clemens' XIII. aufgefordert, die Schrift, welche das Fundament der ganzen Kirche, den Stuhl Petri, untergrabe, sofort zu unterdrücken. Der Nuntius in Wien mußte die dortige Zensurbehörde zu den strengsten Maßregeln auffordern, wurde dabei durch den Erzbischof Migazzi, der die Unterstützung der Kurie zur Erlangung eines neuen Bisthums bedurfte, kräftig unterstützt. In Venedig wurden die gleichen Vorkehrungen getroffen. Nicht weniger als 19 literarische Gegner, darunter 16 Mönche, traten gegen Febronius auf.

Alle diese Maßregeln blieben ohne jeden Erfolg. Sowohl in Oesterreich als in Venedig wies die Regierung die päpstlichen Forderungen energisch zurück. Von allen literarischen Angriffen hat kein einziger irgend welche wissenschaftliche Bedeutung gewonnen. Hontheim selbst konnte die nichts beweisenden Schmähschriften einfach nach ihrem physikalischen Gewichte tariren: „Alle und jede bisher erwähnten Werke sind Bücher in Quarto von mittelmäßiger Schwere; das stärkste aber unter allen, so wider Febroni herausgekommen, wurde in 2 Bänden in Großquarto gedruckt." Dagegen waren nun andere Mittel von um so besserm Erfolg. Wie sehr die herrschende Richtung im katholischen Klerus noch stets der seinigen entgegengesetzt waren, zeigen die fanatischen Schriften Huth's, wie das im Jahre 1777 erschienene Buch von den Verdiensten des Hauses Wittelsbach um die Kirche. Es war also für die kurialistischen Ziele nur das Eine erforderlich, Hontheim in seiner eigenen Diözese des Rückhalts, den er bisher gehabt, zu berauben. Der ebenso beschränkte wie charakterlose Kurfürst Clemens Wenzeslaus von Trier schützte seinen Weihbischof grade so lange, wie die Kurie seinen eigenen weltlichen Bestrebungen nicht willig entgegenkam. Sobald sie ihm das Bisthum Augsburg und die Propstei Ellwangen gewährte (1778), fing er an seinen Untergebenen zu maßregeln. Die Stufenfolge der immer schroffern Drohbriefe des Kurfürsten an Hontheim ist in hohem Grade bezeichnend, mehr aber noch das andere gegen ihn angewandte Mittel, die Mißhandlung seiner zahlreichen im Dienste des Kurfürsten stehenden Verwandten. Nicht genug damit, wurden ihm immer neue und schärfere Formeln des Widerrufs vorgelegt, seine eigenen Konzepte schon in Trier bedeutend verschärft und schließlich von Rom aus eine noch unwürdigere Retraktationsformel gesandt. In dem päpstlichen Breve, mit welchem dem Kurfürsten die letztere übersandt wurde, wurde demselben zugleich

die Anweisung ertheilt: „Es erübrigt jetzt noch, daß dein Suffragan diese Sätze alle so annimmt und in sein Schreiben einverleibt, daß es den Anschein gewinnt, als ob Alles, was in demselben steht, so wie es sich gehört, aus seiner innersten Ueberzeugung stamme, seinem eigenen Urtheile und nicht dem Zureden eines Andern seinen Ursprung verdanke; und dieses Schreiben soll er mit eigener Namensunterschrift in der Form wieder übersenden, als wäre es jetzt von ihm zum ersten Male und aus freien Stücken ausgearbeitet worden." Als der niedergedrückte Mann sich endlich fügte, proklamirte dann Pius VII. die Allokution vom Weihnachtsfest 1778. Hier hieß es: „Ihr konntet euch davon überzeugen, daß Febronius ohne Vorbehalt, mit größter Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit sein reumüthiges Bekenntniß abgelegt hat, und daß er, was vorzüglich bemerkenswerth ist, nicht durch einen irdischen Vortheil bewogen, nicht aus körperlicher oder geistiger Schwäche, nicht unter dem Drucke eines widerwärtigen Zuredens, sondern allein um der Wahrheit die Ehre zu geben, erleuchtet allein durch die göttliche Gnade, seine Irrthümer verwirft. Sicher stand ihm bei und wandelte ihn innerlich um der göttliche Geist, welcher sein Fühlen und Denken so lenkte, daß er seinen Fehltritt erkannte, daß er sein Unglück fühlte und beweinte."

Der Widerruf Hontheim's hat seinen Ruf schwer schädigen können. Von den in seiner Schrift vorgebrachten historischen Beweisen ist in demselben kein einziger widerlegt. Als Fürst Kaunitz in Wien von dem päpstlichen Auditor gefragt wurde, ob er schon wisse, daß Hontheim seinen Febronius widerrufen, erhielt er als Antwort die Gegenfrage: „Und hat er ihn auch widerlegt?" In der offiziellen Zeitung von Florenz wurden ohne jede weitere Bemerkung die beiden Breven, sowohl das an den Kurfürsten von Trier, als das im Konsistorium vorgelesene, neben einander abgedruckt. In Rom entstand ein Sturm des Unwillens über den verwegenen Zeitungsschreiber, welcher es wagte, den Papst vor aller Welt als Lügner hinzustellen. Der Nuntius verlangte Genugthuung, wurde aber mit der Erklärung abgefertigt, das Abdrucken von päpstlichen Breven werde in Florenz als keine strafbare Handlung angesehen.

§. 22.

Der Zusammenbruch der Gesellschaft Jesu.

Als der letzte Jesuitengeneral Ricci nach seiner Verhaftung amtlich verhört wurde, gestand er eine geheime Korrespondenz mit Friedrich dem Großen. Den Zweck derselben suchte er allerdings zu vertuschen. Er war aber nach Friedrich's eigenem Bericht kein geringerer, als daß der König sich öffentlich für den Beschützer des Ordens erklären und so einen Druck auf den Papst ausüben möge. Also eine offenbare Provokation desjenigen protestantischen Monarchen, in welchem die kühnsten Ideen des 18. Jahrhunderts personifizirt

waren, sich in die innersten Angelegenheiten der katholischen Kirche zu mischen! Und dies Seitens des Ordens, der in ganz anderm Sinne wie alle seine mittelalterlichen Vorgänger sich dem Papstthum leibeigen gemacht hatte! Das projektirte Bündniß mußte eben deshalb an seiner innern Unmöglichkeit scheitern. Gab es doch keine unvereinbareren Gegensätze als die zwischen der ganzen Grundlage und Gestaltung einer Gesellschaft, welche im Namen desjenigen, dessen Reich nicht von dieser Welt ist, die Weltherrschaft anstrebte, und zwischen der Entwicklung und Ausbildung der protestantischen Grundprinzipien in dem Staate Friedrich's des Großen. Friedrich begründete eine neue Welt. Der Zusammenbruch des Jesuitenordens warf eine alte Welt in Trümmer.

Es war vergebens, daß der Orden, der den Mittelpunkt der Kontrareformation gebildet hatte, sich auf den fürstlichen Führer der Aufklärung zu stützen suchte. Er hatte geleistet wozu er geschaffen war: die Religionskriege gegen den Protestantismus zu schüren, die innerkatholischen Reformbestrebungen niederzuwerfen. Aber die äußern Siege waren zu innern Niederlagen geworden. Lange vor der offiziellen Aufhebung war die Gesellschaft Jesu moralisch vernichtet.

So wenig aber diese allgemeine Sachlage einem Zweifel unterliegen kann, so verschieden lautet das Urtheil über den Akt der Aufhebung selber.

Seit Pius VII. die Wiederherstellung des Ordens durch die Verwüstungen der Revolution motivirte, sind die Kreise stets an Umfang und Einfluß gewachsen, in welchen mit immer größerer Zuversichtlichkeit die These vertreten wird: Die Aufhebung des Jesuitenordens war der erste Schritt der Revolution. Durch die Zerstörung seiner Organisation wurde dem von allen Seiten vordringenden Unglauben das Feld geräumt. Darum sind auch grade die Höfe, von welchen der Ansturm auf den Orden ausging, das erste Opfer der Revolution geworden.

Daß es die gleichen Höfe gewesen waren, auf welche sich die Kompagnie Jesu zuerst und immer wieder gestützt, wird hier ebenso völlig vergessen, als daß der auflösende und zersetzende Revolutionsgeist, der schließlich den Staat selber umstürzte, sich zuerst dort und damals ausgebildet hatte, wo die Jesuiten die Alleinherrschaft führten. Nicht blos indirekt, sondern ganz direkt haben die innern Zustände der unter dem Einfluß des Ordens völlig versumpften französischen Kirche einen Hauptanlaß der Revolution gebildet. Das wirkliche Verhältniß des Jesuitenordens selbst aber zu den Revolutionslehren als solchen wird schon durch seine Lehre und Praxis vom Tyrannenmord ebenso illustrirt, wie durch die — nur zu deutlichen — Absichten, von welchen die jesuitischen Schriftsteller, die zuerst in der ganzen neuern Literatur die Lehre von der Volkssouveränität aufstellten, ausgingen.

Ganz entgegengesetzt wie die papale Argumentation lautet scheinbar die auf protestantischem Boden so oft vernommene Beschwerde, weshalb man überhaupt

so viel Wesens mache von diesen einfältigen Mönchen, welche die fortschreitende Aufklärung bald ganz zurückdrängen werde. Die Geschichte des 19. Jahrhunderts hat freilich das Gegentheil nur zu sehr erwiesen. Aber wie schon im 18. Jahrhundert die treuen Warner Nicolai, Biester, Gedike sich als Jesuitenriecher dem Spott der fortgeschrittenern und geistreichern Leute ausgesetzt sahen, so hat selbst der Verlauf des vatikanischen Konzils die Gemüthsruhe derer nicht zu stören vermocht, welchen diese kirchlichen Albernheiten langweilig sind.

Daß eine solche Anschauungsweise den verborgenen Operationen des Ordens kaum weniger zu Gute kommt als die Stellung, die das restaurirte Papstthum ihm gab, bedarf nicht erst eines Beweises. Nicht genug aber, daß die Gesellschaft, welcher die Ursachen der Revolution in erster Reihe zur Last fallen, seit dem Ausbruch der letztern als Gegengift gegen den revolutionären Geist hingestellt wird; nicht genug, daß die, die Macht der religiösen Ideen verkennende Strömung der Gegenwart den Jesuiten Handlangerdienst leistet, — es hat auch die Art der Aufhebung des Ordens ihm sogar in gegnerisch gesinnten Kreisen vielfach Mitleid und Sympathie zugewandt.

Die armen herumgehetzten Gelehrten, in den überfüllten Schiffen, von einem Hafen zum andern verwiesen, boten den Stoff zu einem Schauergemälde, hinter dem alle von dem Orden selbst veranlaßten Schlächtereien zurücktraten. Der aufgeklärte Despotismus der Reformminister Pombal, Aranda, Choiseul genügte vollauf, um Anlaß zu geben, die gegen den Orden unternommenen Schritte auf den ungläubigen Haß gegen das Christenthum wie auf die Furcht vor den volksfreundlichen Vätern zurückzuführen. Die Verquickung der Pompadour in die Zeitgeschichte ließ nicht nur die von der Maintenon gespielte Rolle vergessen, sondern den mit jener verfeindeten Orden auch als das Opfer seiner sittlichen Grundsätze erscheinen. Papst Clemens XIV. endlich wurde als willenloses Werkzeug in den Händen der fremden Diplomatie dargestellt, seine Vergiftung als wunderbares göttliches Strafgericht.

Wer sich irgend mit der neuern Literatur über die Aufhebung des Ordens vertraut gemacht, stößt überall wieder auf diese und ähnliche Darstellungen. Gleich sehr haben die verschiedensten Parteitendenzen einer solchen Auffassung vorgearbeitet. Die Angriffe auf den Orden von religionsfeindlicher Seite, die in ihm das Christenthum treffen wollten, sind ihm nicht minder zu Gute gekommen, wie die konfessionell protestantische Beschränktheit, die ihn immer wieder mit dem Katholizismus gleichstellt. Die populären Gegenschriften gegen die Thätigkeit des Ordens boten seinen um Vieles geriebenern Polemikern nur eine bequeme Handhabe zu neuer Reklame. Wie aber sieht es erst gar in der neuern katholisch-theologischen Literatur aus? Schon die (in der deutschen Uebersetzung von Hefele bevorwortete) Henrion'sche „Geschichte der Mönchsorden" weiß nicht blos von der ganzen Thätigkeit des Ordens die erbaulichsten Dinge zu berichten, sondern malt auch seine Aufhebung als den rohesten

Gewaltakt. Bei den kirchengeschichtlichen Handbüchern braucht die Tendenz von Riffel, Hergenröther, Kraus keiner weitern Charakteristik. Aber auch Alzog steht völlig in dem gleichen Geleise. Wie erst gar die bischöflichen Hirtenbriefe der Gegenwart, die populären Broschürenfabriken, die klerikale Kleinpresse aller Länder zu demselben Orden sich stellten, dem das in den Fragen des Glaubens und der Sitte für unfehlbar erklärte Papstthum amtlich ein schlimmeres Zeugniß als die bittersten Gegner ausgestellt hat, kann selbst dem oberflächlichen Beobachter längst nicht mehr zweifelhaft sein.

Daß trotzdem die wirkliche Stellung des Ordens innerhalb der katholischen Kirche neuerdings in ein viel helleres Licht als früher gerückt wurde, ist erst durch das eigene Vorgehen der Jesuiten auf dem vatikanischen Konzil und die dadurch hervorgerufene innerkatholische Gegenbewegung möglich geworden. Den umfassenden wissenschaftlichen Anregungen Döllinger's sind seither eine Reihe der wichtigsten Quellenuntersuchungen gefolgt. Neben Zirngiebl's gründlicher Monographie über die pädagogische Wirksamkeit des Ordens im Allgemeinen, Kelle's aktenmäßigen Mittheilungen über die österreichischen Jesuitengymnasien im Besondern, Buchmann's unermüdlichen Forschungen über die politische und soziale Thätigkeit der Gesellschaft Jesu, hat Johannes Huber uns eine mustergültige Geschichte des Ordens selber gegeben. Zahlreiche jüngere Forscher sind auf dem von diesen Vorgängern gebahnten Wege in eifriger Arbeit begriffen.

Es genügt nicht, eines so wichtigen Zweiges der neuern Literatur bei der Uebersicht der wissenschaftlichen Hülfsmittel zu gedenken.*) Solche Werke bilden selbst einen hervorragenden Abschnitt der Zeitgeschichte. Durch die gründlichen Forschungen der idealkatholischen Schule ist denn auch die protestantische Lesewelt wiederum in den Stand gesetzt worden, den wirklichen Verlauf der Dinge mit annähernd gleicher Richtigkeit zu beurtheilen wie die Zeitgenossen der Aufhebung. Waren doch diese noch nicht durch die seit der Revolution aufgekommenen Trugschlüsse verblendet, und nahmen die Dinge, wie sie in Wirklichkeit waren. Es ist eine merkwürdige Reihe gelehrter und unbefangener Werke, welche speziell in den letzten Dezennien vor der Aufhebung des Ordens — und darum fast wie eine Weissagung derselben anmuthend — sich seiner Geschichte zugewandt haben. Wer Harenberg's pragmatische Geschichte der Jesuiten, Crome's von Walch bevorwortete Bearbeitung der französischen Geschichte der Mönchsorden (deren 9. und 10. Band dem Orden Loyola's gewidmet sind), Le Bret's und J. J. Moser's zahlreiche Quellensammlungen näher verfolgt, erstaunt oft über die hernach so gut wie gar nicht benutzten Baustoffe, die schon damals zusammengestellt sind. Zumal die Dokumente

*) Die einzelnen hier nur angedeuteten Schriften sind im Anhang genauer verzeichnet.

über die mannigfach wechselnden Geschicke des Ordens in Frankreich wurden in späterer Zeit so gut wie vergessen.

Eine wahrhaft pragmatische Geschichtsbetrachtung (wie jene Zeit sie freilich besser verstand als die Romantik des 19. Jahrhunderts) kann überhaupt nicht den Schlußakt der Aufhebung als solchen herausheben, sondern wird vor Allem den ihr vorangegangenen moralischen Zusammenbruch und die Ursachen dieses letztern in den Vordergrund stellen. Steht es doch mit der Aufhebung des Ordens geschichtlich nicht anders als mit der ziemlich gleichzeitigen Auflösung Polen's. Wer nur bei der Theilung dieses Landes unter die Nachbarmächte stehen bleibt, der hat es leicht sich in wohlfeilen Deklamationen über deren Handlungsart zu ergehen. Wer die innern Zustände des Volkes unter der sächsischen Dynastie in's Auge faßt, wird auch hier das Gleichniß Christi, das er auf das damalige jüdische Volkswesen anwandte, bestätigt finden, daß ein Aas mit Naturnothwendigkeit die Adler anziehen muß. Genau das Gleiche aber gilt auch von dem Jesuitenorden des 18. Jahrhunderts. Er war moralisch vernichtet, bevor ihn die physische Vernichtung traf.

Werfen wir einen raschen Blick in die Zeit vor der Aufhebung des Ordens, während dessen Freunde und Gegner einen noch unentschiedenen Kampf führten, so gewinnen wir in der Literatur aller Völker gleich sehr diesen Eindruck. Als ein einzelner Beleg aus vielen sei nur die aus dem Kreise der Encyklopädisten hervorgegangene Vertheidigung des Ordens und die Widerlegung derselben von Haller erwähnt.*) Die Linguet'sche histoire impartiale des Jésuites hatte den Beweis unternommen, daß die Jesuiten keine ärgern Grundsätze gehabt und nicht mehr gesündigt hätten als die andern Mönchsorden. Zumal die Jansenisten, die er mit dem bittersten Hasse erfüllt sieht, sind dem Verfasser viel widerwärtiger als jene. Er vertheidigt sogar die alle Bande der Sittenlehre auflösende Kasuistik und ebenso die jesuitische Methode der Jugenderziehung. Die Erziehung als solche hat, wie er versichert, durch die Verbannung der Jesuiten aus Frankreich bedeutend verloren, so daß bereits die größten Kollegien leer wurden. Auch das Lob der Mission in Paraguay wird außerordentlich hoch getrieben, ohne Rücksicht darauf, wie unähnlich die von den Jesuiten den Indianern gepredigte Religion der Religion Jesu war. Mit einem Wort: wir haben hier eine in dem echten Jargon der aufgeklärten Philosophie geschriebene Vertheidigung des Ordens vor uns, wohl in der gleichen Art, wie die frommen Väter ihre Thätigkeit dem preußischen Könige mundgerecht machten.

Mit der ernstesten sittlichen Entrüstung, die auch ein rasch hingeworfenes Referat beredt macht, hat nun aber Albrecht von Haller dem Verfasser zu

---

*) In Albrecht v. Haller's „Beurtheilungen und Auszüge für die philosophische und schöne Literatur" (zusammen mit seinem Tagebuch 1787 herausgegeben), I. S. 303 ff.

Gemüthe geführt, wie er auch gegen die abgefeimteste Bosheit völlig gleichgültig sei, wie überhaupt seine sogenannte Philosophie sich durch eine eigene Gelindigkeit für Alles, was böse sei, auszeichne. Haller gibt aber zugleich selbst bei dem Anlaß dieser (im Jahre 1769 geschriebenen) Rezension eine Uebersicht über die bisherigen Leistungen des Ordens. Schon bald nach seiner Entstehung hat der Jesuitenorden das abscheuliche Recht, Tyrannen (nämlich irrgläubige und vom Papste verworfene Könige) zu tödten, gelehrt und getrieben. Er hat an den Verschwörungen und Ermordungen wider das Leben des Prinzen von Oranien, der Königin und des Königs von England, des gütigen Heinrich, öftern Antheil genommen. Seine Härte und sein Geist der Verfolgung wider die Protestanten ist allemal der grausamste gewesen; wie noch Thorn, die auf die Galeeren verwiesenen ungarischen Prediger, die von seinen Genossen bewirkte Widerrufung des Nantes'schen Edikts, die Hinrichtung des Patriarchen Cyrillus Lukaris, die harte Vergreifung selbst an den päpstlichen Gesandten Fouron und de la Beaume deutlich beweisen. Kein Orden hat die Rachsucht und die Lust zu herrschen so weit getrieben, keiner sich eigene Monarchien zugelegt, keiner in so kurzer Zeit und mit Unterdrückung anderer Geistlichen, durch unmäßige Vergehungen und durch offenbare Handelschaft solche Reichthümer errungen. Waren schon andere Orden auch ähnlicher Dinge schuldig, so benimmt doch ihre Strafbarkeit dem Greuel der jesuitischen Lehren und Thaten schon deshalb nichts, da sie es in diesen Greueln und zumal in ihren mordbrennerischen Schriften allen andern Orden weit zuvorgethan haben.

Ein solch einschneidendes Urtheil wie das des ernsten Haller über die Jesuiten dürfte schwerlich auf den revolutionären Zeitgeist zurückgeführt werden können. Ebensowenig aber Johann Jakob Moser's „rechtliches Bedenken von Aufhebung des Jesuitenordens" oder Le Bret's gründliche Geschichte des Jesuitenstaates in Paraguay. Wer auch nur die leicht zugängliche „Sammlung der merkwürdigsten Schriften, die Aufhebung des Jesuitenordens betreffend" verfolgt, findet eine Menge ähnlicher Argumentationen von gleichem Standpunkte aus. Nicht der zu der Revolution führende Zeitgeist, für dessen Heranbildung die Jesuiten mehr als alle Aufklärer gethan, sondern der Geist der Zeit im Arndt'schen und Rothe'schen Sinne des Wortes ist es, dem die Gesellschaft Jesu erlag. Dieselbe Rückkehr zum Evangelium Jesu, auf die die Reformation des 16. Jahrhunderts sich gründete, dieselbe Empörung des christlichen Gewissens gegen den Mißbrauch der Religion zu irreligiösen Zwecken kennzeichnet auch die Gegner des Ordens im 18. Jahrhundert, denen er schon vor dem letzten Entscheidungskampf moralisch erlegen war.

Obenan pflegen die jesuitischen Schriftsteller unter ihren unversöhnlichsten Gegnern die Jansenisten zu nennen. Sie haben Recht. Handelte es sich doch in Frankreich um die durch keine Minister-Kardinäle und keine Maitressen auszurottende Nachwirkung Pascal's auf die Literatur, sowie um die

zumal im Richterstande fortlebenden Traditionen der Arnauld'schen Familie. In Deutschland und den Niederlanden aber sehen wir allein in dem einen Jahr 1763 die Febronius'sche Schrift und die Beschlüsse des Utrechter Konzils neben einander. Waren die febronianischen Anschauungen ihrer ganzen Natur nach das grade Gegentheil der Bestrebungen, die Loyola's Stiftung in's Dasein gerufen, so hat die kleine Utrechter Kirche durch ihre Kirchenversammlung noch direkter im antijesuitischen Sinne gewirkt. Die, auf gründliche Auszüge gestützte, Verurtheilung der Werke der Jesuiten Hardouin über die Auslegung des neuen Testaments, und Berruyer über die Geschichte des Volkes Gottes machte auf die, die Elemente der Sittlichkeit auflösenden Tendenzen des Ordens nicht minder aufmerksam, wie die Bestimmungen über den Gehorsam gegen die Obrigkeit auf den Aufruhrgeist der jesuitischen Schriftsteller. Aber die negative Seite dieser Beschlüsse war noch gering gegen die positive Bedeutung, welche die Kirchenversammlung durch ihre ganze altkatholische Haltung gewann. Die an den Papst und an alle Bischöfe gesandten Beschlüsse ließen in allen Ländern die Vertreter eines auch bei den schwersten Verfolgungen unerschütterlichen Kirchenglaubens weit mehr als früher beachten. Allerdings wurden alle Bezeugungen der Sympathie konsequent unterdrückt. Die juristische Fakultät in Paris, die ein Dankschreiben gesandt, wurde streng bestraft. In Rom gelang es dem unter Clemens XIII. noch allmächtigen jesuitischen Einflusse (wenn auch erst nach zwei Jahren), eine päpstliche Nichtigkeitserklärung des schismatischen Konzils zu erwirken. Aber wer die katholische Literatur der folgenden Dezennien genauer untersucht, findet in Portugal und Spanien nicht minder wie in Toskana und Oesterreich zahlreiche Belege für den Eindruck, den das Vorbild der Holländer gemacht. Sogar die Kaiserin Maria Theresia hat sich offiziell für die Abstellung ihrer Beschwerden bei der Kurie verwandt. Daß Clemens XIV. schon den Tag angesetzt hatte, um den Gesandten des Utrechter Erzbischofs, den Grafen Dupac de Bellegarde, zur Ausgleichung der Streitpunkte feierlich zu empfangen, als er starb, ist bekannt.

Neben dem umsonst verketzerten „Jansenismus", der sich seine innerkatholische Position nun einmal nicht rauben ließ, sind die ältern Mönchsorden nicht zu vergessen, die nach wie vor ihre ernsteren Bestrebungen gegen die jesuitische Hegemonie zu vertheidigen bemüht waren. Sind im Laufe des 19. Jahrhunderts, wie dies Schulte unwiderleglich dargethan hat,*) diese ältern Orden einer nach dem andern der jesuitischen Vorherrschaft erlegen, so war dies im 18. noch lange nicht in dem Grade der Fall. Allerdings behauptete das Mönchthum überhaupt nur mit großer Anstrengung seine alten Positionen gegen den antimönchischen Zeitgeist. Um so schärfer aber suchten

---

*) J. F. v. Schulte: Die neueren katholischen Orden und Kongregationen. S. 8 ff.

Benediktiner und Dominikaner, Schottenmönche und Zisterzienser ihre von den jesuitischen verschiedenen Ideale auch nach außen hin von jenen zu sondern.

Zu den innerkatholischen Gegnern gesellte sich der steigende Aufschwung der protestantischen Länder, der den katholischen Staatslenkern immer weniger verborgen bleiben konnte und die ernste Frage nach den Ursachen bei ihnen hervorrufen mußte. Wer unter ihnen in der Lage war, die Zustände hüben und drüben mit unbefangenem Blicke zu vergleichen, suchte unwillkürlich seine katholischen Landsleute der Vortheile der protestantischen Entwicklung theilhaftig zu machen. Zumal die Schöpfungen Friedrich's II. fanden auch bei seinen bittersten Gegnern Bewunderung und Nachahmung. Wie in einer und derselben Familie im Laufe eines Jahrhunderts eine ganz andere Anschauungsweise aufkam, dafür hat der verdiente schweizerische Historiker Daguet in der Geschichte der Familie Forel interessante Belege gegeben. Die ältern Glieder dieser aus dem bigotten Freiburg an den konvertirten sächsischen Hof gezogenen Familie gehören zu den eifrigsten Gönnern der Jesuiten. Ihr letzter diplomatischer Repräsentant schwärmt für die fortschreitende Kultur, hat Alexander von Humboldt den Weg zu seiner Erforschung der zentralamerikanischen Länder geebnet.

Daß dieser Fortschritt in der allgemeinen Bildung den jesuitischen Geist immer mehr zurückdrängen mußte, lag in der Natur der Sache. Die Religion, die sie den Volksmassen einpflanzten, war die des Herz-Jesu-Kultus, den sie eben um die Mitte des Jahrhunderts in weitern Kreisen einzuführen bemüht waren, der Madonnenerscheinungen und Teufelsaustreibungen. Daß der Widerstand, den die Aufklärung diesem Unfug entgegensetzte, ein siegreicher war, mag die moderne protestantische Gläubigkeit auch zu den Fortschritten des Unglaubens rechnen. Der Historiker wird darüber anders urtheilen.

Unter den Idealen, für welche die neue Bildung sich besonders erwärmte, standen die Gedanken der Humanität, der Toleranz, der Gewissensfreiheit oben an. Konnte aber die Verbreitung dieser Grundsätze ihrer ganzen Natur nach anders als in einen Kampf auf Leben und Tod mit dem Orden gerathen, dessen Wesen die Intoleranz, dessen Zweck die Vernichtung der Andersdenkenden, dessen Mittel Inquisition und Religionskrieg, Hexenprozesse und Torturen gewesen waren? Der Abscheu, mit dem der humane Zeitgeist sich von diesen Greueln abwandte, mußte sich gewiß vor Allem gegen diejenige Korporation richten, der die größte Verantwortlichkeit für dieselben zufiel.

Last not least sei nur noch der stetigen Ausbildung und Verbreitung des modernen Staatsbegriffes gedacht. Der Staatsgedanke, wie er sich zuerst in den protestantischen Ländern gestaltet, von dort aber mehr und mehr auch auf die katholischen Völker übertragen hatte, war schlechterdings unverträglich

mit der Tendenz einer Gesellschaft, die ein Staat im Staate selber sein wollte. Mit dem Prinzip der Souveränität des Staates als solchen aber, dem rocher de bronze des großen Kurfürsten, paarte sich in der Anschauung des philosophischen Jahrhunderts zugleich die zunehmende Achtung der Selbständigkeit jedes Staatsbürgers. Welcher Kontrast gegen das jesuitische Staatsideal in Paraguay, mit den rechts- und willenlosen Heerden der von aller Gelegenheit zu selbständiger Entwicklung abgeschnittenen Unmündigen!

So ist es denn, mag man diese oder jene Seite des damaligen Gesammtzustandes sich vergegenwärtigen, in allen Beziehungen nur das selbst heraufbeschworene Gericht, das endlich über den Orden hereinbrach. Nicht genug damit, sollte nun aber auch allen den verhängnißvollen Maximen, wodurch die jesuitische Kasuistik die Grundlagen aller Moral zerstört hatte, jeder an seinem Theil ihr Antheil an diesem Gerichte zufallen. Der erste Anlaß zum Streit mit den pyrenäischen Staaten, in welchen die Gesellschaft Jesu so lange das Gewissen der Könige und Großen gelenkt hatte, war dasselbe Paraguay, welches die Tendenz einer von jeder Staatsaufsicht freien Weltherrschaft unverhüllt darlegte. Als die Jesuiten ihre Indianer gegen die königlichen Truppen in den Krieg führten, hatten sie selbst die Kriegserklärung auf sich genommen. Der in Paraguay entbrannte Kampf beschwor zunächst in Portugal das Verhängniß über den Orden herauf. Die Lehre und Praxis der Jesuiten vom Tyrannenmord war zu unzweideutig gewesen, als daß nicht das auf den König verübte Attentat auf ihr Konto gesetzt werden mußte. Die Ordensgenossen, die im Laufe des Prozesses als Urheber heraustraten, büßten mit ihrem Leben, der ganze Orden mit der Ausweisung. Nachdem der Einfluß der jesuitischen Beichtväter in dieser definitiven Weise gebrochen, konnte dann Pombal ungestört seine umfassenden Reformgedanken zur Hebung aller Klassen des Volkes zur Ausführung bringen.

Unrühmlicher noch als in dem kleinen Nachbarstaate fiel der Orden in seiner eigentlichen Heimath, in Spanien, wo Aranda in Pombal's Fußtapfen trat. Auch in Neapel vollzog sich das Geschick des Ordens unter wahrhaft unsaubern Enthüllungen. Am schmählichsten aber war der Ausgang in Frankreich, wo der infame Bankerott des jesuitischen Handelshauses auf Martinique die Handelsgeschäfte der frommen Väter in ihrer vollen Blöße entlarvt hatte. Sogar diejenigen, die dem Orden bis zuletzt das frühere Wohlwollen bewahrt hatten, mußten ihn preisgeben, nachdem sie über das trügerische Doppelspiel seiner Moral an sich selbst die Erfahrung gemacht hatten. Es ist bekannt, daß Maria Theresia erst dann in die Aufhebung willigte, als ihr aus Rom die Belege erbracht worden waren, daß ihre dem Orden angehörigen Beichtväter ihre Beichtgeheimnisse dorthin mitgetheilt.

Der Verlauf der Ereignisse von Land zu Land während der Regierung Clemens' XIII., des letzten Jesuitengönners auf päpstlichem Throne, ist so häufig geschildert worden, daß es nicht Noth thut, das Allbekannte zu wiederholen. Neben der neuesten Darstellung Huber's verdient zumal Schlosser's meisterhafte Erzählung, der ein großer Theil des dritten Bandes der Geschichte des 18. Jahrhunderts gewidmet ist, auch heute noch im Einzelnen nachgelesen zu werden. Auch die Persönlichkeit Clemens' XIV. ist vor dem strengen Richterstuhle der Schlosser'schen Moral in Motiven und Handlungen ernst geprüft worden. Sie besteht jede Prüfung. Gegenüber den zahlreichen schmutzigen Bildern, die die Geschichte des Jesuitenordens für immer abzuschließen schienen, hebt die Erscheinung des Papstes, den Gott zum Richter über jenen bestellt, um so reiner sich ab. Merkwürdiges Geschick, daß grade Papst Pius IX., durch welchen der erneute Jesuitenorden die ehrgeizigsten Projekte des alten zur Durchführung zu bringen im Stande war, doch zugleich die ideale Frömmigkeit des Papstes, der über die jesuitischen Mittel und Zwecke das entscheidende Urtheil gesprochen, wieder in Erinnerung rufen mußte. Theiner's von Pius veranlaßte Geschichte des Pontifikates Clemens' XIV. hat, auf Grund der übrig gebliebenen Briefe des Vertreters der Aufklärungszeit auf dem päpstlichen Stuhle, ein ähnliches Bild seines innersten Wesens zu enthüllen vermocht, wie Carlyle es mit Cromwell's Briefen gethan. Fehlten auch grade diejenigen Aktenstücke im vatikanischen Archiv, die über die zahlreichen humanen Regierungsmaßregeln Ganganelli's den genauesten Bericht gaben, so kann doch nach dem, was Theiner noch zu retten vermochte, über den hochsinnigen edlen Charakter des Menschen kein Zweifel mehr sein.

Es ist denn auch kaum bloßer Zufall zu nennen, wenn die Bulle Dominus ac redemptor noster, durch welche die Aufhebung des Jesuitenordens ausgesprochen wurde, in ihren Eingangsworten auf das Evangelium des Herrn zurückging, dessen Namen die Jesuiten so oft und so gröblich entweiht hatten. Derselbe Geist der Nachfolge Christi, aus dem die Kirche überhaupt das ganze Recht ihrer Existenz schöpft, und auf den sich die wirklich humanen Leistungen aller einzelnen Kirchen in allen Perioden zurückführen, liegt den gesammten Ausführungen dieser Bulle zu Grunde. Grade mit diesen Grundgedanken des Evangeliums Jesu hat die Gesellschaft Jesu sich in unversöhnlichen Gegensatz gestellt. Dieser Gegensatz bildet darum durchweg den Hintergrund des hochernsten Breve. Auf's Nachdrücklichste haben ihn die besten Katholiken (so berichtet Clemens selber darin) um die Aufhebung der Gesellschaft gebeten als um das einzige wirksame Mittel, um der allgemeinen Kirche Jesu Christi ihren Fortbestand zu sichern. Schon eine ganze Reihe der frühern Päpste (es werden der Reihe nach die Erlasse von Urban VIII., Clemens IX., X., XI., XII., Alexander VII. und VIII., Innocenz X., XI., XII., XIII. und Benedikt XIV. angeführt) haben gegen die schändlichen Tendenzen, die von der Gesellschaft

ausgingen, strenge Mittel in Anwendung gebracht. Aber sie sind nicht ausreichend gewesen. In eingehendem Einzelnachweis erinnert das Breve daran: „daß man beinahe seit dem Ursprunge der Gesellschaft die Keime der Zwietracht und Eifersucht gähren sah, nicht allein unter ihren Mitgliedern selbst, sondern auch mit den übrigen regulirten Orden, der Weltgeistlichkeit, den Akademien, den Universitäten, den öffentlichen Lehranstalten, und sogar mit den Fürsten der Staaten, in welche sie aufgenommen worden waren; — daß sich gegen die Mitglieder der Gesellschaft schwere Klagen erhoben, welche die Ruhe und den Frieden der Christenheit nicht wenig trübten; — daß trotz der dagegen angewandten Maßregeln sich beinahe der ganze Erdkreis immer mehr mit den ärgerlichsten Streitigkeiten erfüllte, aus Anlaß einer von Mehreren als dem rechten Glauben und den guten Sitten entgegengesetzt betrachteten Lehre; — daß auswärtiger und innerlicher Zwiespalt immer mehr überhand nahm und man der Gesellschaft besonders zu große Begierde nach Reichthum zuschrieb; — daß ihre Mitglieder sich der Ausübung und Interpretation von Gesinnungen überließen, welche der apostolische Stuhl aus Gründen für schädlich und als der bessern Ordnung der Sitten offenkundig schadend erklärt hatte; — daß sich so schließlich an mehrern Orten Aufstand, Tumult, Zwiespalt und ärgerliche Auftritte erhoben, welche unter den Gläubigen den Geist der Parteisucht, des Hasses und der Feindschaft auf's Heftigste anfachten, und daß die Gefahr so hoch stieg, daß selbst diejenigen, deren altherkömmliche Ergebenheit für die Gesellschaft überall gleich einem ererbten Rechte anerkannt war, die Könige von Frankreich, von Spanien, von Portugal, von Sizilien sich genöthigt sahen, die Mitglieder der Gesellschaft aus ihren Staaten zu verweisen, weil dies äußerste Mittel nach ihrer Ueberzeugung nicht zu umgehen war, wenn unter den christlichen Völkern nicht dem Kriege und der gegenseitigen Zerfleischung der Kirche Thür und Thor geöffnet sein sollte; — ja daß selbst dies Mittel für nicht geeignet befunden wurde, die Christenheit in ihrer Gesammtheit zu einigen, wenn nicht die Gesellschaft ganz und völlig aufgelöst wurde."

Der gewichtige Inhalt dieses Breve erscheint noch gewichtiger, wenn man das spätere Breve Pius' VII. Sollicitudo omnium ecclesiarum vom 17. August 1814 damit vergleicht. Dem Hinweise Clemens' XIV. auf die Seitens der besten Katholiken an ihn gerichteten Bitten um Aufhebung des Ordens erkühnt sich Pius VII. die von allen Seiten ausgesprochenen Wünsche um seine Wiederherstellung gegenüberzustellen; der Aufzählung der im Orden eingerissenen Mißbräuche die Behauptung von den guten Früchten desselben. Noch bezeichnender ist der Schluß beider Bullen. Diejenige von Clemens erklärt in der feierlichsten und formellsten Weise: „Diese unsere Briefe sollen, welches Vorwandes und welches Vorgebens man auch in Form und Recht sich bedienen möchte, weder untersucht, noch angefochten, weder in ihrer Kraft

geschwächt, noch zurückgenommen, weder in Widerspruch gezogen, noch nach dem gewöhnlichen Rechtsbuchstaben gewendet werden; ihnen entgegen soll nie eine Restitution in den vorigen Stand gültig sein, sondern die gegenwärtige Verordnung soll immer in Kraft und beständiger Wirksamkeit bleiben.“ Es wird „jedwede Gewalt des Generals, der Provinzialen, Visitatoren und aller andern Obern der besagten Gesellschaft sowohl in geistlicher als weltlicher Beziehung für ewig aufgehoben und erloschen erklärt.“ Dem gegenüber proklamirt dann wieder Pius VII., daß sein entgegengesetzter Beschluß zu allen Zeiten unverrückt und unverletzlich sein solle. Jede demselben widersprechende Handlung, sie möge ausgehen von wem sie wolle, wird für null und nichtig und speziell das Breve des eigenen Vorgängers für kraftlos und außer Anwendung und Wirkung erklärt.

Die Ursachen des gewaltigen allgemeinen Umschwungs, der zwischen den Jahren 1773 und 1814 liegt, werden uns demnächst noch näher zu beschäftigen haben. Es wird sich dabei mit aller Evidenz herausstellen, wie sehr das Wort des Nuntius Meglia: „Uns kann nur die Revolution helfen!“ den thatsächlichen Verhältnissen entspricht. Es ist die Revolution, welche der Gesellschaft Jesu wieder die Wege gebahnt hat. Aber auch die Thätigkeit der Ordensgenossen selbst in der Zeit, wo der Orden offiziell nicht bestand, darf nicht gering angeschlagen werden. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Darstellung dieser Thätigkeit bis dahin so gut wie unmöglich war. Das mit dem vollsten Rechte grade auf den Jesuitenorden angewandte Wort: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“ gilt auch nach der Seite, daß die Arbeit, wodurch diese Früchte gezeitigt werden, zum größten Theile eine unterirdische ist, die sich der Beobachtung entzieht. Trotzdem glauben wir mit der heute noch paradox klingenden Behauptung nicht Unrecht zu haben, daß die Thätigkeit des Ordens nie intensiver gewesen ist als in den Jahren, wo er vor der Oeffentlichkeit gar nicht existirte. Nur dem Scheine nach waren die Mitglieder der Gesellschaft verschollen. In Wirklichkeit hat das Band, das sie zusammenhielt, sich kaum gelockert. Ganz offen dauerte der Orden im preußischen Schlesien und in Rußland fort, wo die Jesuiten keinerlei Skrupel darin fanden, sich von einem Friedrich II. und einer Katharina II. gegen das Papstthum beschützen zu lassen. Sodann war aber in einer Art von Voraussicht der unvermeidlichen Katastrophe schon einige Zeit vor der Aufhebung der Jesuitengesellschaft die der Liguorianer oder Redemptoristen begründet worden (1759), die von Anfang an eine bloße Filiale der erstern war. Noch unverhüllter tritt der gleiche Zweck bei den mitten während der Revolutionswirren im Jahre 1792 von der Erzherzogin Maria Anna gestifteten Vätern des Glaubens zu Tage.

Aber nicht blos in andrer Ordenstracht, sondern unter ganz entgegengesetzten Verhüllungen haben die Exjesuiten sich zu verstecken gewußt. Daß sie in

dem Orden der Illuminaten sowie bei den mystischen Geheimbünden, welche den unglücklichen König Friedrich Wilhelm II. von Preußen in ihre Netze zogen, eine bedeutende Rolle gespielt, ist ziemlich allgemein anerkannt. Es genügt aber bei Weitem nicht, die eine oder die andere dieser geheimen Gesellschaften isolirt in's Auge zu fassen. Es will auch die viel umfassendere Erscheinung gebührend berücksichtigt sein, eine wie große Bedeutung grade in dem der Aufhebung der Jesuiten folgenden Dezennium diesem geheimen Genossenschaftswesen überhaupt eignet. Wieder sind es die jesuitischen Darstellungen selber, die dazu auffordern, dieser gewöhnlich so gut wie ignorirten Thatsache genauere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Ist doch unter allen Thesen der jesuitischen Geschichtsdarstellung keine häufiger zu hören als die, welche die dem Orden feindliche Stimmung als das Werk der Freimaurer bezeichnet. Die gesammte moderne Ideenwelt als solche, diese geistige Atmosphäre, welche die Gegenwart einathmet, wird auf die verborgenen Machinationen jener zurückgeführt, Thatsachen, die schlechterdings nichts mit der Maurerei zu thun haben, ihrer Einwirkung zugeschrieben. Allerdings ist es deutlich genug, daß bei dieser Voraussetzung einfach das auf die Gegenpartei übertragen wird, was die jesuitische Methode selbst kennzeichnet. Aber nicht nur läßt sich eine gewisse Parallele aller geheimen Gesellschaften untereinander nicht abweisen, sondern dieselben laufen auch sonst in der merkwürdigsten Art ineinander. Wie erst wenige Jahre nach dem vatikanischen Konzil der Großmeister der englischen Freimaurer, Lord Ripon, sich zum Vatikanismus bekehrt hat, so unterliegt es überhaupt wohl keinem Zweifel, daß unter dem gemeinsamen Namen der Maurerei sehr verschiedene Richtungen nebeneinander hergingen. Daß es darunter auch an solchen nicht fehlte, welche den jesuitischen Zwecken die Hand boten, geht aus der erstaunlich umfangreichen Literatur der siebenziger und achtziger Jahre des 18. Jahrhunderts über die geheimen Gesellschaften in wahrhaft überraschender Weise hervor. Schon in den Verzeichnissen der auf das geheime Genossenschaftswesen bezüglichen Literatur umfassen die in diesen zwei Dezennien erschienenen Schriften fast eine größere Zahl als die aller andern Perioden zusammen.

Weit entfernt, dieses geheime Getriebe, dessen Konsequenzen erst die Klubs der revolutionären Schreckenszeit enthüllten, vollständig durchdringen zu wollen, glauben wir doch die Erscheinung als solche wenigstens signalisiren zu müssen. Denn auch unter scheinbar ganz entgegengesetzter Firma stößt man immer wieder auf allerlei Berührungen mit den Jesuiten. Der Illuminatenorden sollte der Aufklärung dienen, aber das unklare Verhältniß seiner Stifter zu den Exjesuiten wird durch die zahlreichen berufenen und unberufenen Mittheilungen über den Illuminatismus so wenig gelüftet, daß höchstens die Erklärung verschiedener Grade und Abstufungen im Orden selber ausreichend scheint. Daneben steht eine nicht minder reiche Literatur über die Rosenkreuzer, die trotz aller sogenannten Enthüllungen ebensoviel Räthsel aufgibt.

Und auch hier fehlt es nicht an Hinweisen auf allerlei Beziehungen zu dem aufgehobenen Jesuitenorden.

Cagliostro ist allerdings im römischen Gefängniß gestorben, aber die ihm anhängenden Kreise bieten, zumal vor seiner Entlarvung durch Elise von der Recke, außerordentlich viel Verwandtes mit den Anhängern der Kompagnie Jesu. Im höchsten Grade aber sind es die massenhaften Schriften über diejenigen geheimen Verbrüderungen, die speziell als Freimaurer hingestellt werden, welche die Frage nahelegen müssen, ob nicht auch hier allerlei Kreuzungen mit den Jesuiten vorliegen. Allerdings sind auch ehrliche protestantische Mystiker, wie Lavater und manche Anhänger Oetinger's, in diese Kreise verstrickt. Aber daneben ist es deutlich nicht blos eine Reihe von „Schwärmern und Schwindlern", die gleich den Gaßner und Meßmer die Wundersucht ausbeuten, sondern wir werden auch in den Geheimbünden, auf die das Wöllner'sche Ministerium sich stützte, und in den unterirdischen Machinationen des Darmstädter Oberhofpredigers Starck eine Tendenz wiederfinden, die völlig zweifellos dem Jesuitenorden selber auf's Neue den Weg bahnte.

Es ist der erstaunliche Umfang der damaligen Literatur über die Geheimbünde, welcher unwillkürlich zu der Kombination führen muß, daß die Exjesuiten eine große Rolle in den geheimen Verbindungen gespielt haben, auf welche die offene Revolution gutentheils zurückgeführt wird. Aber wir nehmen damit nur die in der Berliner Monatsschrift und der Allgemeinen Deutschen Bibliothek mit Bezug auf den elenden Starck vertretene These neu auf, daß die Exjesuiten sich unter allerlei Gestalt in die geheimen Gesellschaften und namentlich in verschiedene Systeme der Freimaurerei einschlichen. Starck ist damals in einem mehrbändigen Werke der Enthüllung seines Kryptokatholizismus entgegengetreten. Seine spätere Handlungsweise aber hat die ärgsten Vorwürfe seiner alten Gegner noch überboten.

Ohne Parallele ist dabei die damalige Sucht zur Geheimbündelei nicht. Unwillkürlich wird man an die weite Verbreitung der Mysterienkulte in dem Rom der Kaiserherrschaft erinnert. Auch fehlt es nicht an einer weiter fortlaufenden Linie. Die Einweihung in Isis- und Mithrasdienst mit ihren erst erschreckenden und dann erfreuenden Bildern ist schon von mohamedanischen Geheimbünden mannigfach nachgeahmt worden. Vor Allem aber waren es doch Loyola's geistliche Exerzitien, die den Adepten durch die gleiche Stufenfolge hindurchführten. Da ist es nun gewiß doppelt auffällig, wie grade in den Dezennien nach der Aufhebung des Ordens dieses Mystagogenwesen sich überall aufdrängte. Woher diese Erscheinung, wenn nicht die Exjesuiten das was sie unter ihrem eignen Namen nicht mehr thun konnten, in ähnlicher Gestalt zur Durchführung brachten?

Es hat denn auch keineswegs lange gedauert, bis sie sich wieder offener hervorwagten. Das Erste, was schon kurze Zeit nach dem ihn scheinbar für

immer vernichtenden Schlage dem aufgehobenen Orden zu Gute kam, war der Tod Clemens' XIV. Wenn man die jesuitischen Darstellungen desselben liest, so hat der Finger Gottes den Verbrecher getroffen. Die Mittel, wodurch die Genossen Mariana's solche Gottesgerichte zu erzielen wußten, liegen jedoch auch in diesem Falle deutlich genug auf der Hand. Wer die Berichte der bei der Kurie beglaubigten Gesandten kennt und damit die ärztlichen Aussagen vergleicht, der kann über die Ursache des ebenso raschen wie schweren Todes nicht zweifelhaft sein. Aber der Zweck desselben, die Einschüchterung der Gegner der frommen Väter, war erreicht.

Schon bei der Wahl seines ersten Nachfolgers siegte die Partei der Zelanti. Wohl dauerten unter Pius VI. die gegen den Orden getroffenen Maßnahmen noch eine Zeit lang dem Scheine nach fort. Der Prozeß gegen die Exjesuiten wurde weiter geführt, das zu Gunsten des Ordens herausgegebene Memorandum verboten, der letzte General Ricci starb im Gefängniß. Trotzdem lassen sich schon in den ersten Jahren der neuen Regierung die Anfänge eines immer deutlicher hervortretenden Umschwungs verfolgen. Das für die Zustände am damaligen päpstlichen Hofe hoch interessante Intriguenspiel gegen die von der spanischen Kirche gewünschte Kanonisation des Bischofs Palafox, für welche die in solchen Fällen üblichen Belege schon längst eingeschickt waren, gibt einen lehrreichen Einblick in den fortdauernden Einfluß der jesuitischen Partei. Palafox hatte zu den Gegnern der Jesuiten gehört. Seine Kanonisation wurde in der That hintertrieben. Bald gesellten sich in den Staaten, welche die Aufhebung des Ordens veranlaßt, ähnliche Gottesgerichte hinzu, wie Papst Clemens XIV. es an sich selber erfahren. In Portugal starb König Josef I., unter dessen Schutz Pombal seine Reformen durchzuführen vermocht hatte. Ihm folgte seine ebenso bigotte als unwissende Tochter. Sofort wurde der entgegengesetzte Weg eingeschlagen. Nicht blos wurden die dem Volkswohl entsprechenden Reformen Pombal's rückgängig gemacht, sondern es wurde auch Alles aufgeboten, dem verdienten Minister selbst kurzen Prozeß zu machen. Er kam eben noch mit dem Leben davon. Die gleichen Schwankungen begannen fast um dieselbe Zeit am neapolitanischen Hofe. Bald sollte auch die bourbonische Familie in Frankreich in schrecklichster Weise erfahren, welche Strafe sie dadurch verdient, daß sie dem Jesuitenorden ihre Hülfe entzogen. Bei der Anschürung des Revolutionsfeuers, in der sich die entgegengesetztesten Parteien die Hand reichten, lassen die Hände der Jesuiten sich häufig erkennen.

Es gehört zu den wichtigsten Aufgaben einer künftigen Geschichtschreibung, welche durch die erst neuerdings erschlossenen Archive ganz anders wie vordem begünstigt ist, die Geschichte des Jesuitenordens zwischen seiner Aufhebung und seiner Wiederherstellung genauer zu enthüllen. Daß Papst Pius VII. schon während seiner Gefangenschaft in Frankreich das feste Versprechen gegeben hatte, den Orden gleich nach seiner eigenen Restauration offiziell zu restauriren,

steht außer Zweifel. Ja das Wiederherstellungsbreve dieses Papstes bezieht sich sogar ausdrücklich auf Wünsche, die bereits von seiner Thronbesteigung an ihm kundgegeben worden waren. Wie sehr aber schon während der Regierung Pius' VI. der Einfluß der Exjesuiten von Jahr zu Jahr stieg, wie zumal seit dem Beginn des gewaltigen Umsturzes in Frankreich die jesuitische Partei denselben zu ihren Gunsten zu deuten und auszubeuten wußte, dafür hat die Romantik des 19. Jahrhunderts kein Auge gehabt. Leider schließt auch Huber's verdienstvolles Werk noch mit der Aufhebung des Ordens. Die Zeitgenossen haben auch hier schärfer als die Nachwelt gesehen. Nicolai hat trotz allen Spottes nicht aufgehört, vor den Umtrieben der Exjesuiten in Baiern zu warnen. In Wolf's dokumentenreicher Geschichte der katholischen Kirche unter Papst Pius VI. bietet schon die Darstellung seiner ersten zwei Regierungsjahre zahlreiche Belege dafür, wie unmittelbar nach dem Tode Clemens' XIV. die Fäden geknüpft wurden, deren Ergebniß in den Jahren der Restauration in die Oeffentlichkeit trat.

Wie die Vorgeschichte, so dürfte somit auch die Nachgeschichte der Aufhebung die Richtigkeit einer Auffassung begründen, die nicht auf das Faktum der äußern Aufhebung, sondern auf den moralischen Zusammenbruch, auf das entscheidende Gericht, das die Bulle Dominus ac redemptor noster an den Tendenzen des Ordens vollzieht, den Nachdruck gelegt sehen möchte. Wichtiger als alles Parteigerede über den Orden dürfte daher die Verbreitung dieser Bulle bleiben, um welche die holländische „evangelische Gesellschaft" sich besonders verdient gemacht hat.

Wer die Zeit der Aufhebung unter solchen allgemeinern Gesichtspunkten verfolgt, findet zugleich den Niedergang des innerlich faulen und den Aufgang des jugendlich kräftigen Prinzips in merkwürdiger Parallele unmittelbar nebeneinander. Die moralische Kräftigung des deutschen Katholizismus steht im engsten Korrelatverhältniß zu der Zurückdrängung des Ordens. In der Geschichte der Pädagogik gibt es wenig lehrreichere Kapitel als den Kontrast zwischen den alten Jesuitenschulen und dem neuen allseitigen Bildungsstreben, das die Amort und Febronius anbahnten. Die in Zirngiebl's Studien über diesen Umschwung zusammengetragenen Daten geben über das Erwachen des neuzeitlichen Geistes im katholischen Deutschland ein viel klareres Bild als Karl Werner's ideenarme Namensverzeichnisse. Schärfer noch zeigt sich der Gegensatz zwischen den divergirenden Linien, die von der Reformation und der Kontrareformation ausgingen, in dem gleichzeitigen Entstehen des französischen Materialismus und des englischen Methodismus. Am frappantesten aber berührt doch die rasche Aufeinanderfolge der Daten des einen Jahres 1773. Vom 21. Juli datirt, wurde die Bulle Dominus ac redemptor noster am 10. August proklamirt. Am 18. Dezember des gleichen Jahres warf Josef Quincy in Boston die Theeballen in's Meer. Näher konnten der Einsturz einer alten und der Aufgang einer neuen Welt sich in der That nicht berühren.

§. 23.

Der Materialismus in Frankreich und der Methodismus in England.

In dem Deutschland der Aufklärungszeit sahen wir die alten Unterschiede der Kirchen in den Hintergrund treten. Die Aufhebung des Jesuitenordens machte dem Prinzip des Glaubenshasses scheinbar den Garaus. Darum war aber doch der moralische Gegensatz zwischen der Entwicklung der Papstkirche und des Reformationsgeistes, den wir zuletzt in der gallikanischen und pietistischen Aera sowie in den Nachwirkungen beider in's Auge zu fassen hatten, nicht aus der Welt geschafft. Es ist nichts weniger als zufällig, wenn wir in denselben Dezennien in Frankreich den Materialismus, in England den Methodismus im Mittelpunkt der geistigen Bewegung erblicken. Beide sind das Produkt der vorhergehenden Entwicklung.

Es gibt allerdings keine Zeit und kein Volk in der Geschichte, welches nicht Vertreter materialistischer Anschauungen aufwiese. Wie das alte Testament mehr als einmal die materialistische Weltanschauung berücksichtigt, wie die Anhänger Demokrit's in Griechenland und Lukrez' in Rom dieselbe bereits in ein System gebracht haben, so konnte der Geschichtschreiber des Materialismus von Jahrhundert zu Jahrhundert neue Schüler derselben aufweisen. Zumal unter den italienischen Humanisten und in der, die Stuart'sche Restauration wiederspiegelnden, Hobbes'schen Schule hat das materialistische Dogma eifrige Anhänger gehabt. Aber herrschende Zeitrichtung war der Materialismus doch in keiner frühern Periode gewesen. Um dies werden zu können, mußten allgemeinere Ursachen auf die Gesammtentwicklung einwirken. Es genügt hier nicht, mit dem in der Darstellung des Einzelnen so verläßlichen Lange'schen Werke den französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts in erster Reihe als Nachwirkung des englischen aufzufassen. Mochte die Auswanderung der englischen Ideen nach Frankreich auch noch so stark sein, sie brachte doch weniger das in England selbst so gut wie ganz verdrängte Hobbes'sche System als vielmehr die deistischen Ansichten herüber, die ihrer ganzen Natur nach das Gegentheil vom Materialismus waren. Ja die französischen Freidenker selber, die in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts den Ton angaben, waren im Wesentlichen nur Skeptiker, das heißt aber doch Gegner jeder, also auch der materialistischen Dogmatik. Es mußte eine tiefere Ursache hinzu kommen, um den Saltomortale vom Skeptizismus in den Materialismus hervorzurufen.

Schon die Freidenker Frankreich's sind uns vor Allem als die Erben der kirchlichen Hinterlassenschaft Ludwig's XIV. erschienen. Die Materialisten aber haben die Aussaat Ludwig's XV. in ihre Scheunen gesammelt. Mitten unter den scheußlichen Orgien des Hirschparkes dauerte die verfolgungssüchtige Alleinherrschaft der alleinseligmachenden Kirche fort. Die unter Ludwig XIV. gegen die Protestanten ergangenen Gesetze wurden ausdrücklich bestätigt. Eine

ganze Reihe protestantischer Prediger starben den Tod des Verbrechers. Das grausige Calas'sche Drama in Toulouse fällt in die spätere Zeit Ludwig's XV. Die Quälereien der Jansenisten nahmen ebenfalls noch um die Mitte des Jahrhunderts einen neuen Aufschwung. Aber es war nicht genug, daß die Papstkirche im Protestantismus und Jansenismus das Gewissen der Nation ertödtet hatte, daß die Sittenstrenge der Verfolgten zum Gespött geworden war, sondern die innere Fäulniß der Kirche zog in ihren eigenen Zersetzungsprozeß auch das Staatsleben hinein. Die in der Kirche selber vorherrschende Richtung war, wenn sie auch noch hin und wieder die Volksmasse zu blutigen Greuelthaten aufzuhetzen liebte, doch längst nicht mehr der glühende Fanatismus der Periode der Kontrareformation, es war die bewußte Heuchelei der Tartüffe. Statt innerer Religiosität äußerer Schein, statt frommen Lebens Beachtung geistloser Formeln. Ein junger Offizier (Sirven), der über kirchliche Zeremonien gespottet, wurde grausam hingerichtet. Aber über die ersten Vorschriften der Sittlichkeit konnte man sich straflos hinwegsetzen. Der an der Religion Seitens der Kirche geübte Verrath rächte sich in der allgemeinen Entsittlichung. Die zahlreichen Memoiren dieser Zeit geben in der Naivetät ihrer unsittlichen Maximen ein grauenerregendes Abbild von dem Hofleben des allerchristlichsten Königs. Im Volke begannen schon die Utopien Rousseau's mit ihrem Sirenengesange zu berauschen. Aber über die Leiber herrschte nach wie vor die Kirche des Papstes.

Wie die innern Zustände dieser Kirche während ihrer fortdauernden Despotie sich weiter gestalteten, wird uns noch in späterm Zusammenhange beschäftigen müssen. Hier, wo wir es mit der Einwirkung des Kirchenthums auf die allgemeine Bildung zu thun haben, dürfte der Hinweis auf die Versumpfung der Kirche genügen, um die Steigerung der Oppositionsstimmung bis zu einem nicht mehr zu überbietenden Extreme begreiflich zu machen. In solchen Zeiten können grade kräftige Geister von den bestehenden Zuständen überall angeekelt werden, und in der materialistischen Weltanschauung die allein genügende Erklärung des Weltgetriebes zu finden vermeinen. Auch im 19. Jahrhundert hat erst in denselben Zeiten, welche die nationalen und sozialen Ideale zertrümmert sahen, der Materialismus seine reichste Erndte gefunden.

In dem 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts hatten die Franzosen an der Begründung und Entwicklung des Idealismus redlich mitgearbeitet. Die Namen Ramus und Cartesius stehen an der Schwelle der idealistischen Philosophie. Auch noch das Zeitalter, das den ersten Schriften Voltaire's und Montesquieu's zujauchzte, huldigte in ihnen und ihren Genossen nur einem neuen Spiritualismus. Jetzt aber war es so weit gekommen, daß die Empörung des seiner ethischen Grundlage beraubten Spiritualismus in sein eigenes Gegentheil, in die Verzweiflung am Geiste selber, umschlug. Unter jener unheilvollen Mischung von Bigotterie und Frivolität, welche die

Zeit Ludwig's XV. mehr als irgend eine andere verrufen gemacht hat, nahm der esprit der Nation die Richtung auf die Ausbildung eines raffinirten Weltverstandes, der sich je länger, desto mehr von der sittlichen Substanz des Lebens loslöste. Irre geworden am Geiste, suchte man seine Zuflucht in der Vergötterung einer begrifflosen Materie.

Es sind nicht die schlechtesten Männer dieser Zeit, welche den Materialismus mit größerer Konsequenz als alle ihre Vorgänger zu einem allumfassenden System ausgebaut haben. Aber es war doch keine gröblichere Selbsttäuschung möglich, als diejenige, sich mit einem solchen Systeme an die Spitze des freisinnigen, fortschrittlichen Europa schwingen zu können. Gewiß darf der junge Goethe als Vertreter der aufstrebenden Jugend jener Tage, die das système de la nature rasch nach einander seine 18 Auflagen (seit 1770) erleben sahen, angesehen werden. Aber während das lüsterne Greisenalter des königlichen katholischen Frankreich für das Buch schwärmte, schreibt Goethe: „Wir begriffen nicht, wie ein solches Buch gefährlich werden könnte. Es kam uns so grau, so cimmerisch, so todtenhaft vor, daß wir Mühe hatten seine Gegenwart auszuhalten."

Nicht minder schneidig hat der große preußische König, der doch La Mettrie ein Asyl gewährt hatte, die Beschränktheit und Ungerechtigkeit dieses Handbuchs der materialistischen Dogmatik getadelt: „Man könnte dem Verfasser Gemüthlosigkeit des Geistes und vorzüglich Albernheit vorwerfen, — heißt es in dem Examen critique du système de la nature ausdrücklich — schon darum, weil er die christliche Religion verläumdet und ihr Fehler aufbürdet, die sie gar nicht hat. Wie kann er, wenn er die Wahrheit ehrt, sagen, daß diese Religion die Quelle ist aller Uebel, welche die Menschheit leidet? Um seine Gedanken mit Klarheit auszusprechen, hätte er einfach sagen müssen: daß der Ehrgeiz und der Egoismus der Menschen sich des Vorwandes dieser Religion bedienten, um die Welt umzuwälzen und ihre eigenen Leidenschaften zu befriedigen. Was kann man, so man es ehrlich meint, an der Moral der 10 Gebote Mose tadeln? Wenn in dem ganzen Evangelium nur dies Eine Wort stände: „Thue den Andern nicht, was du nicht willst, das man dir thue," so müßte man doch zugeben, daß diese wenigen Worte die ganze Substanz der Sittenlehre in sich schließen. Und die Vergebung der Schulden und die christliche Liebe und das Wohlwollen gegen die Andern, wurden sie nicht von Jesu gepredigt in seiner herrlichen Bergpredigt? Der Verfasser hätte demnach nicht das Gesetz mit dem Mißbrauch des Gesetzes verwechseln müssen, das Vorgeschriebene mit dem, was die Menschen thun, die Wahrheit der christlichen Sittlichkeit mit jener, wie sie die Priester herabgewürdigt haben. Wie kann er denn die christliche Religion, so wie sie ist, mit dem Vorwurf belasten, daß sie die Quelle des sittlichen Verderbens sei? Aber der Verfasser konnte die Priester anklagen, daß sie ihren Glauben hinstellen,

ohne auf die Tugenden der bürgerlichen Gesellschaft einzugehen, die äußerlichen Formen den guten Werken vorziehen, leichte Entsündigungen den ernsten Vorwürfen des Gewissens, den Ablaß, den sie verkaufen, der Nothwendigkeit der Buße. Er konnte ihnen vorwerfen, den Meineid zu beschönigen, die Gesetze zwingen zu wollen und ihnen Gewalt anzuthun. Diese frevelhaften Mißbräuche verdienen, daß man sich gegen die erhebe, welche sie einführen, und die, welche sie genehmigen; aber mit welchem Recht darf der es thun, welcher voraussetzt, daß die Menschen Räderwerke sind? Wie kann er Vorwürfe gegen eine Maschine erheben, welche die Tonsur erhalten hat, welche durch die Nothwendigkeit gezwungen worden ist, zu betrügen, Spitzbübereien zu treiben und auf die insolenteste Weise mit der Leichtgläubigkeit des Volkes zu spielen?"

Die quellenmäßige Darstellung der materialistischen Schriften bei Friedrich Albert Lange setzt heute viel leichter als vordem in Stand, auch alle Lichtseiten, auch alle glänzenden Ausführungen derselben sich vor Augen zu halten. Den einzelnen Verfassern darf man auch sonst Manches zu gute halten. Die Art, wie die Vordersätze englischer Deisten in dem französischen Materialismus weiter durchgeführt wurden, ist für die weitere Entwicklung der Wissenschaft sehr lehrreich geworden. Daß auch ein Mann, wie La Mettrie von den Flecken, die sein Privatleben zu beschmutzen schienen, gereinigt erscheint, muß als eine der gelungensten „Rettungen" unserer Zeit begrüßt werden. Aber der Hauch der Literatur als solcher ist der der Verwesung. Es ist der Leichendunst der Hans Makart'schen „Pest in Florenz".

Hinsichtlich der einzelnen Repräsentanten der Gattung glauben wir einfach auf die „Geschichte des Materialismus" hinweisen und uns auf eine rasche Uebersicht beschränken zu sollen. Das Bindeglied zwischen der frühern Philosophie und dem, was der Materialismus so zu nennen beliebt, stellt Condillac dar. Ihn sieht man noch deutlich, wie an Locke, so an Spinoza anknüpfen. Aber nicht mehr stehen wie bei Locke Sensation und Reflexion nebeneinander, sondern nur die erstere ist die Quelle aller Verrichtungen des Verstandes. Nicht mehr wird wie bei Spinoza zwischen der natura naturans und der natura naturata unterschieden, sondern die Ideen sind einfach transformirte Sinnesempfindungen. Die berühmte Statue Condillac's sollte drastisch nachweisen, wie zuerst ein Sinn erwache, dann mehrere und wie schließlich das entstehe, was man Geist nennt.

Dem theoretischen Sensualismus Condillac's fügt Helvétius den praktischen hinzu, indem er den Egoismus als Moralprinzip statuirt. Die Zurückführung der Psychologie auf die Physiologie wurde durch die der Physiologie auf die Zoologie weiter fortgebildet.

La Mettrie macht dann den Menschen einfach zur Maschine, die Seele zu einem körperlichen Effekt, den Gottes- und Freiheitsbegriff zu thörichten Einbildungen.

Die konsequenteste Zusammenfassung aber bietet doch das système de la nature. In dem Gewande deutscher Gründlichkeit, den Standpunkt strenger Wissenschaftlichkeit mit solcher Konsequenz affektirend, daß selbst die Gefahr der Langweile darob nicht gescheut wurde, hat dieses Produkt des Holbach'schen bureau d'esprit sich völlig in den Dienst der Genußsucht der französischen Gesellschaft gestellt. Es will seine Adepten, die schon vernünftig genug sind, nur das eigene Interesse als Richtschnur des Handelns anzuerkennen, von den unangenehmen, störenden Gedanken an Gott und Vergeltung befreien. Gott, Freiheit, Unsterblichkeit sind Alles bloße Phantome. Die Seele ist einfach eine organische Thätigkeit des Gehirns. Wirklich ist nur die Natur, die Bewegung, die Materie. Mit gutem Grunde ist das système de la nature bis auf unsere Zeit das eigentliche Kompendium des materialistischen Dogmatismus geblieben. Aber ebenso wird Keiner, der die Zeichen der Zeit vor der französischen Revolution studirt, an diesem Evangelium der vornehmen Kreise vorbeigehen können. Einmal in die Massen hineingeworfen, hat es dort den Rousseau'schen Gesellschaftsvertrag in der schrecklichsten Form aufgekündigt.

Schwerlich ist ein schärferer Kontrast denkbar als zwischen der Tendenz des französischen Materialismus, die die Selbstsucht an die Stelle der Religion setzte, und der neuen religiösen Bewegung in England, dem vor Allem der Sorge für die verwahrlosten Klassen des Volks zugewandten Methodismus. Aber die Gleichzeitigkeit beider Erscheinungen ist trotzdem kein bloßer Zufall. Wie der Materialismus in Frankreich, so wurzelt auch der Methodismus in England durchaus in der frühern Entwicklung. Man könnte ihn einfach eine Wiederaufnahme der zweiten englischen Reformation nennen, wenn er nicht gleichfalls mit der ersten auf's Engste zusammenhinge. Zu beiden gesellte sich aber ferner noch die Nachwirkung der deutschen pietistischen Bewegung, in dem Einflusse Herrnhut's.

Der weltüberwindende „Geist der ersten Zeugen", den wir in den über die ganze Welt sich zerstreuenden Sendboten der Brüdergemeinde überall finden, hat sich wohl in keinem Augenblick schöner bethätigt, als in jenem Meeressturm, der sogar die längst erweckten Herzen der Brüder Wesley zittern gemacht hatte, während die auf dem gleichen Schiffe befindlichen mährischen Brüder durch ihre ruhige Todesfreudigkeit ihnen Bewundrung abzwangen. Hatten John und Charles Wesley schon aus dem elterlichen Hause eine ernste Frömmigkeit mit auf die Schule gebracht; hatten sie in Oxford jenen Verein frommer Studirender gegründet, der es viel ernster nahm als Zinzendorf's Ordensspiel; waren sie schon damals im Verein mit dem calvinisch energischen Whitefield von dem Drange erfüllt gewesen, im eigenen Lande Seelen zu retten; hatte die Fahrt nach Georgien sogar gradeswegs den Zweck auch der äußern Mission, — in den einfachen Sendboten Herrnhut's fanden sie ihre Meister und

Lehrer. Nach England zurückgekehrt, hat zumal John Wesley sich zu Böhler's Füßen gesetzt, ja ist persönlich nach Herrnhut gewallfahrtet.

Es ist ein merkwürdiges Ding um diese Jugendfreundschaft zwischen Brüdergemeinde und Methodismus, die doch schon den ersten Frühlingsstürmen erlag. Neben dem heiligen Ernste, der Zinzendorf's Gemeinde nicht ohne Grund den Begründern des Methodismus imponiren ließ, treten die kleinlichen Schwächen, die der großen Aufgabe so oft hinderlich wurden, nirgends mehr hervor als in dem Bruch zwischen beiden. Erst nach der Trennung von den Herrnhutern konnte das eigenthümliche Charisma des Methodismus sich auf seine eigenste Aufgabe besinnen.

Ueber wenig Erscheinungen gehen allerdings die Meinungen besonders der deutschen Theologen auch heute noch so auseinander, wie über die methodistische Bewegung. Die Anfänge der neuen Gläubigkeit unsers Jahrhunderts sahen in ihr gewissermaßen ihr eigenes Vorbild. Unschwer lassen sich z. B. in Tholuck die noch mehr methodistischen als pietistischen Ausgangspunkte nachweisen. Dann, als die verschiedenen englischen und noch mehr die amerikanischen methodistischen Genossenschaften ihre Sendboten über das Meer schickten, wurden Pietismus und Methodismus, wie zumal in Würtemberg, zu feindlichen Brüdern. Von orthodoxer Seite aber hat seither eine wissenschaftliche Kritik der dogmatischen Ketzereien des Methodismus begonnen, die nur zu oft vergißt, daß sein Schwerpunkt überall eher zu suchen ist, als im Dogma.

Umgekehrt steht es mit den Darstellungen zumal der Anfänge des Methodismus, welche die eigene methodistische Geschichtschreibung uns bietet. Jene schon mehrfach gekennzeichnete Unart, die kirchlichen Zustände vor dem Auftreten einer neuen Richtung nur nach ihrer schwarzen Seite zu malen, ist selten so extrem zur Ausführung gebracht wie hier. Nur etwa das Bild, das Merle d'Aubigné von den Moderaten der schottischen Kirche vor dem Schisma der Freikirche entwirft, möchte an Ungeschichtlichkeit über dies methodistische Schauergemälde den Preis davontragen. In Wirklichkeit hat es mit den allgemeinen Kulturzuständen in den britischen Ländern damals eher besser gestanden, als zu irgend einer frühern Zeit. Aber der Ursprung des Methodismus hat auch gar nicht darin den Grund, daß die Menschen damals schlechter gewesen seien. Es waren einfach, seit dem Aufhören der religiösen Verfolgungen und seit der Sicherung der protestantischen Thronfolge, alle jene Revolutionskirchen in den Hintergrund gedrängt worden, welche das religiöse Leben England's und Schottland's im 17. Jahrhundert so heftig pulsiren gemacht hatten. Die Presbyterianer hatten in Schottland ihre gefestigte Staatskirche. Der Independentismus war ein Prinzip geworden und hörte darum mehr und mehr auf, eine Sekte zu sein. Die Baptisten und Quäker hatten sich in ruhige Bürger verwandelt. Die so entstandene Lücke mußte ausgefüllt werden. Sie hatte sich um so empfindlicher fühlbar gemacht, je mehr die vornehmern Klassen dem

Deismus zugefallen waren. Gründe genug, daß der Methodismus die Aufgabe der alten Dissenterparteien wiederum aufnahm.

Auch im Methodismus selbst sind sodann die verschiedenen Perioden wieder wohl von einander zu unterscheiden. In den Anfängen der Bewegung handelte es sich noch so wenig um das Uebergreifen ihrer Erweckung auf den Boden anderer Kirchengemeinschaften, daß sogar der Boden der bischöflichen Kirche nur unter schweren Kämpfen verlassen wurde. Dagegen tritt uns ebenfalls schon in diesen Anfängen eine Neigung zum Schisma innerhalb der Gesammtbewegung selber entgegen, wie sie in ähnlicher Weise die alten Täufer, zumal die Mennoniten, so oft in sich zertheilt hatte. Diese Neigung zum Schisma ist von da an der hervorstechendste Zug der innern Geschichte des Methodismus geblieben. Schon die ersten Begründer Wesley und Whitefield zerfielen über demselben Gegensatze, welcher die reformirte Kirche des 17. Jahrhunderts gespalten hatte. Während jedoch damals der Calvinismus die Herrschaft behauptete und die Arminianer zur verfolgten kleinen Partei wurden, vermochte jetzt der calvinisch gesinnte Whitefield nur eine weit geringere Zahl von Anfängern zu werben. Ja, ohne die reiche Unterstützung der Gräfin Huntingdon hätte der calvinische Methodismus kaum die Person seines Stifters überdauert. Wesley dagegen, der konsequente Arminianer, der mit immer schärferer Konsequenz die calvinische Prädestinationslehre befehdete, wurde zum Stifter einer Kirche, welche unter den amerikanischen Denominationen weitaus die erste werden sollte.

Die außerordentliche Zukunft, die dem Methodismus zu Theil wurde, fordert um so ernstere Beachtung, wo der Trennung von den Herrnhutern und von Whitefield sogar ein Zwiespalt zwischen den Brüdern Wesley selbst folgte. Als John Wesley zur selbständigen Weihe von Predigern überging und damit die bischöfliche Prärogative auf sich selbst übertrug, hat Charles Wesley, der die Organisation der englischen Staatskirche nimmer durchbrechen wollte, dies höchlichst mißbilligt. Später folgten dann die endlosen Kämpfe um die Verfassung, zumal nach dem Tode John's selbst. Die schwächste Seite des Methodismus lag von Anfang an in dem Verhältniß der Gemeinden zu ihren Seelsorgern und Klaßhelfern. Man möchte die Ursache dieser Erscheinung am ehesten darin zu suchen haben, daß gewöhnlich die schwächste mit der stärksten Seite in unlöslichem Zusammenhange steht. Denn es ist doch grade die innere Organisation der methodistischen Gemeinschaften, die ihnen in dem modernen Protestantismus eine so hervorragende Stellung anweist.

Mit ungewöhnlichem Interesse müssen schon die ersten Anfänge, sowie die Stufenfolge dieser Organisation erfüllen. Ursprünglich dachte auch John Wesley an nichts weniger als an Trennung von der bischöflichen Kirche. Er wollte nur in ihr das ausüben, was unser Jahrhundert in französischer Sprache évangélisation, im Kirchendeutsch innere Mission genannt hat. Erst die

Ausschließung aus den Kirchen zwang ihn zu selbständigerm Vorgehen. Nun folgten der Reihe nach als ebensoviel neue Abschnitte des in Angriff genommenen Werkes die Liebesfeste in Fetterlane, die erste Feldpredigt bei den Kohlengräbern in Kingswood, der Bau der ersten Kapelle in Bristol, die Aussendung des ersten Laienpredigers Thomas Maxfield, die Einrichtung von Klaßversammlungen als Abtheilungen der Einzelgemeinden, der Druck von Traktaten, die Gründung von Predigerbibliotheken, der Zusammentritt von Deputirten der Gesammtgenossenschaft zu einer Konferenz. Die erste dieser Konferenzen hat am 25. Juni 1744 stattgefunden. Wir möchten diesen Tag als den der eigentlichen Kirchengründung des Methodismus bezeichnen.

Daß seine außerordentlichen Erfolge nicht möglich gewesen wären ohne außerordentliche Persönlichkeiten, sollten auch billig denkende Gegner nicht in Abrede stellen. Neben den Wesley ragte alsbald John Fletcher als ein gewaltiges „Rüstzeug Gottes" hervor. An Whitefield hatte Howell Harris sich angeschlossen. Die weitere Geschichte des Methodismus nennt eine Reihe von Männern, die über der Rettung anderer Seelen sich selber vergaßen. Wir werden den Ergebnissen ihrer Arbeit bald wieder begegnen.

§. 24.

Die Begründung der amerikanischen Union als ein Kapitel der Kirchengeschichte.

Der denkwürdigen Parallele zwischen den in dem Staate Friedrich's des Großen und in der amerikanischen Union zur Geltung gekommenen Prinzipien ist schon früher gedacht worden. Die Rücksicht auf den in der Zeit zwischen Friedrich's Thronbesteigung und dem Beginn des amerikanischen Freiheitskrieges auch in den übrigen Ländern niemals stille stehenden Entwicklungsprozeß hat uns genöthigt, den Vergleich zwischen diesen beiden größten staatlichen Schöpfungen der Reformationsgedanken einstweilen zurückzustellen. Indem wir uns aber nunmehr zu dem Ausgangspunkte beider Staatenbildungen, ihrer unbedingten religiösen Freiheit zurückwenden, bietet sich zugleich die Gelegenheit, die Ursachen, welche in Amerika das gleiche Ergebniß herbeiführten wie in Preußen, auf ihren eigenen tiefer liegenden Ursprung hin zu verfolgen. Denn es handelt sich hierbei um noch viel weiter rückwärts führende Linien, als selbst bei den Prinzipien Friedrich's des Großen, welche sich auf seine eigenthümliche Verbindung der deutsch-pietistischen, der englisch-deistischen und der französisch-freigeistigen Entwicklung gründeten. Das, was sich in den fernen Kolonien Amerika's langsam herausgebildet hatte, erlangt seine weltgeschichtliche Bedeutung erst mit der Begründung ihrer Unabhängigkeit, aber die ersten Keime wurden schon im Beginne der zweiten englischen Reformationsbewegung gelegt.

Auch auf dem jungfräulichen Boden Amerika's hat es freilich ein schweres Ringen gekostet, bis die Grundsätze der Reformation über die des Mittelalters den Sieg davon trugen. Es hat sogar lange in Frage gestanden, ob das unermeßliche Gebiet, welches heute von den Vereinigten Staaten eingenommen wird, der germanischen oder romanischen Race zufallen werde. Denn nicht nur hatten die Spanier neben den westindischen Inseln und den Goldländern Mexiko und Peru auch einen guten Theil Florida's für sich in Anspruch genommen, sondern viel weiter noch erstreckten sich die französischen Kolonien. Wir finden sie sowohl im Süden der heutigen Union wie im Norden. Dort saßen die Franzosen neben den Spaniern in Florida und hatten sich weiter über Louisiana verbreitet, wo der Name New-Orleans noch jetzt an den französischen Ursprung erinnert. Im Norden gehörte ihnen das weite Gebiet Kanada und Acadia. Wenn man in Bancroft's zweitem Bande die Karte der verschiedenen Kolonien aus dem Jahre 1655 betrachtet, so erstaunt man über den Umfang dieser französischen Besitzungen, gegen die diejenigen aller andern europäischen Staaten zusammen weit zurücktreten. In diesen französischen Kolonien herrschte nun aber die gleiche religiöse Ausschließlichkeit wie in Neu-Spanien. Beiderseits waren mit den Kolonisten Priester und Mönche, besonders Jesuiten herübergekommen, voll Hingebung und Aufopferung, aber auch voller Fanatismus und Unduldsamkeit. Speziell wurden die Zustände des Mutterlandes nach Neu-Frankreich übertragen: das absolute Regiment des Königs so gut wie die Vorrechte des Gutsherrn und die Alleinherrschaft der römischen Kirche. Die ersten Dörfer, die in Kanada mit Namen benannt wurden, hießen St. Marie, St. Louis und St. Ignace. Jede zu der Kirche in Opposition tretende Richtung wurde erstickt, eine allseitige freie Bildung niedergehalten.

Neben den spanischen und französischen Kolonien heben auf der gleichen Karte gerade in dem Mittelpunkte der heutigen Union die holländischen und schwedischen Besitzungen sich ab. Die Ufer des Hudson waren mit holländischen Dörfern übersäet. Sogar die Stadt Albany hat noch lange einen niederländischen Charakter getragen. Südlich von den Holländern aber saßen die Schweden. Der Scheidung nach den Nationen entsprach die zwischen den Konfessionen. Reformirte und Lutheraner hielten sich noch schroff getrennt voneinander.

Selbst in den ältesten englischen Kolonien aber war bei der Begründung derselben, kraft königlicher Freibriefe, nichts weniger als eine Duldung der verschiedenen Kirchen nebeneinander beabsichtigt. Die älteste englische Ansiedelung Virginien, 1585 durch Walther Raleigh zum Besitzthum der englischen Krone erklärt, führt sich in jene spätern Jahre der jungfräulichen Königin zurück, in welchen sie die Suprematie der Krone noch weit mehr pflegte als in ihren Anfängen. Maryland, dem Datum des königlichen Freibriefes nach

die zweite der englischen Kolonien, wurde gar durch Lord Baltimore für die vom Hofe begünstigten, aber in der Bevölkerung mißtrauisch betrachteten Katholiken begründet (1632). Es waren die auf eigene Gefahr der Auswanderer ohne königlichen Schutz begründeten Ansiedelungen, welche die Geburtsstätte der neuen Ideen wurden. Und auch diese erst nach einem längern Gährungsprozeß.

Die ungemeine Bedeutung, welche die Auswanderung der puritanischen Pilgerväter für das Mutterland selbst hatte, ist bereits in früherm Zusammenhange zur Sprache gekommen. Die Genossen John Robinson's, die nach seiner berühmten Abschiedsrede (1620), in dem „Maiblümchen" von Delfshaven absegelten, haben aber nicht blos den Independentismus zuerst zu der innern und äußern Bedeutung erhoben, welche die ganze Verfassung England's und Schottland's von Grund aus umzugestalten vermochte. Durch ihre Kolonisation von New-Plymouth war zugleich dem konsequenten Calvinismus zum ersten Male die Möglichkeit geboten (statt wie in Genf und in Schottland aus vorhandenen mannigfach widerstrebenden Stoffen seine Theokratie aufzurichten, oder gar wie in Frankreich über diesem Versuche selbst Schiffbruch zu leiden) eine schlechthin neue Schöpfung in's Dasein zu rufen. Die ganze politische Kraft der calvinischen Prinzipien trat daher auch erst in den amerikanischen Kolonien zu Tage. Hier konnten die Gläubigen der gratia irresistibilis und der perseverantia sanctorum in der That die rechten Gründer für eine neue Welt werden. Die Schwierigkeiten, die sie zu überwinden hatten, stählten nur ihre Thatkraft. Jede der neuen Staatenbildungen bezeichnete einen weitern Schritt auf dem Wege, der in den Maximen der Unabhängigkeitsakte sein hohes Ziel fand.

Die kleinen Staaten, welche man mit dem gemeinsamen Namen Neu-England bezeichnet und deren Bewohner zuerst allein unter dem Beinamen der Yankee's gemeint waren, sind von Anfang an der Schauplatz eines energischen religiösen Lebens gewesen. Massachusetts vor Allem, wo der thatkräftige John Wintrop den Grund zu der Stadt Boston legte, ebenso aber auch Connecticut und New-Hamshire, Maine und Vermont, haben bis in die Gegenwart die Spuren des Charakters ihrer ersten Gründer bewahrt. Der eifrige religiöse Glaube der Puritaner ließ sie den Angriffen der Indianer ebenso muthig entgegentreten, als er ihre Ansiedelungen zur Pflegstätte der strengsten Sittlichkeit machte. Der religiöse Freiheitssinn, der ihnen jede Fügsamkeit unter die königliche Konformität verbot, wurde der Vater des politischen Unabhängigkeitsdranges. Aber ganz nach Art der antiken Republiken und zugleich in Nachfolge der jüdischen Theokratie, auf die der Calvinismus schon durch seine Gleichstellung des alten und neuen Bundes überhaupt so gern zurückgreift dachten auch die Puritaner Amerika's nur an ihre eigenen Bürgerrechte und

an ihren eigenen Bundesgott. Dabei wurden alle Lebensverhältnisse nach der gleichen abgemessenen und schroffen Weise behandelt wie in Genf und in Schottland.

In der größten der puritanischen Kolonien, in Boston, hat es auch die bittersten Kämpfe gesetzt, bis die um der Freiheit ihres Bekenntnisses willen ausgewanderten Puritaner auch Andern gleiche Berechtigung zugestanden. Für das Recht der eigenen Ueberzeugung hatte man keine Opfer gescheut, über das Recht einer andern sollten erst die Aeltestenkollegien und die Grafschaftsgerichte entscheiden. Daß jedes Individuum gleichen Anspruch auf seine unbedingte religiöse Selbständigkeit habe, dieses A B C unserer heutigen Anschauung, war selbst den Puritanern ein noch unfaßbarer Gedanke. Roger Williams, der eifrige Baptist, zugleich aber der erste Prophet des Grundsatzes, daß der Staat kein Recht habe, die Zugehörigkeit zu einer kirchlichen Genossenschaft von seinen Angehörigen zu fordern, wurde aus Massachusets vertrieben, mußte bei den Indianern Schutz suchen. In der neuen Kolonie Providence ward dann freilich das Prinzip durchgeführt, daß nur in weltlichen Dingen der Staat verbindliche Gesetze geben könne. Und nach Roger Williams' eigenem Ideal wurde Rhode Island begründet, mit der ausdrücklichen Bestimmung, daß der Genuß der bürgerlichen Rechte von jedem Bekenntnisse unabhängig sein sollte (1638). Aber noch Dezennien später hat es in Boston die bittersten Kämpfe gesetzt, bis die neu hinzugekommenen Quäker gleiche Rechte mit den Andern erhielten. Vorher mußten erst schwärmerisch begeisterte Frauen einen förmlichen Kriegszug um die Duldung ihres Glaubens eröffnen. Anna Austin, Marie Fisher, die spätere Frau des größten Quäkertheologen, Robert Barclay, Marie Dyer, die am 1. Juni 1660 ihren Drang nach dem Martyrium am Galgen in Boston büßte, gehören zu den wichtigsten Namen der Kirchengeschichte. Denn ihrem Glaubenseifer verdankten nicht nur ihre engern Glaubensgenossen ihre Rettung, sondern die ganze neue Welt ihr schönstes Ideal.

Merkwürdige Ironie des Geschicks, daß es die Restauration Karl's II. sein sollte, die für die amerikanischen Kolonien den wichtigsten Fortschritt brachte, nachdem die Nachfolger der Pilgerväter selbst zu Verfolgern der Andersdenkenden geworden waren. Weitern Prozessen gegen die „Freunde" machte sein Edikt von 1661 ein Ende, wonach die Angeklagten nach England geschickt werden sollten, um von den dortigen Gerichten verurtheilt oder — freigesprochen zu werden. Zwei Jahre später folgte der Erlaß der Charter für Rhode Island, wodurch die bei der Begründung dieser Kolonie aufgestellten Grundsätze die königliche Sanktion erhielten. Bald wurde auch in Massachusets das gleiche Prinzip durchgeführt, daß in Zukunft Niemand mehr wegen irgend einer Differenz in Religionssachen belästigt, bestraft oder zur Untersuchung gezogen werden sollte. In England selbst kam dann freilich in der Restaurationsregierung der alte Stuart'sche Sauerteig nur zu bald und zu

sehr wieder in Gährung. Speziell in Bezug auf die Quäker wurde 1670 die Konventikel-Akte erlassen. Aber nachdem William Penn 1681 für den Verzicht auf das Kapital, das die Krone seinem Vater schuldete, mit der seinen Namen tragenden Kolonie Pennsylvanien belehnt worden war, brachte sofort das nächste Jahr die Verfassung von Philadelphia. Hier blieb es nicht blos bei der Zusicherung voller Freiheit und Ruhe, sondern es wurde auch die Konsequenz nicht gescheut, daß Niemand für irgend einen andern Kultus Abgaben zahlen sollte, als für den, zu welchem er sich selber bekenne.

In der Zwischenzeit zwischen der religiösen Verfolgung in Boston und der Begründung von Philadelphia waren aber zugleich weitere Fortschritte, sowohl in der äußern Machtstellung wie in der innern Entwicklung der Kolonien, gemacht worden. Neu-Amsterdam mußte 1664 sich den englischen Waffen ergeben und wurde New-York. Damit kam das kernige, energische niederländische Element in die engste Verbindung mit dem angelsächsischen. Mit vielem Humor hat Washington Irving's Geschichte von New-York die alten holländischen Statthalter, zumal Pieter Stuyvesant, und ihr Leben und Treiben geschildert. Getreuer aber sind Cooper's Gemälde. Wer die alten Holländer kennt und dann das Familienbuch der Littlepage liebt, muß den geschichtlichen Scharfblick des Romanschriftstellers bewundern.

Noch ein Jahr vorher aber war von keinem Geringern als von John Locke die neue Verfassung von Süd-Karolina entworfen worden. Der berühmte Philosoph, dessen allseitige Einwirkung auf die Folgezeit uns auch hier wieder entgegentritt, forderte schon in dieser Jugendarbeit ausdrücklich allgemeine Toleranz, Selbstbestimmung der Gemeinde, Trennung von Kirche und Staat. Locke und Penn stehen nebeneinander als die ersten Begründer der Ideenwelt, durch welche die Religion von den Banden der bürgerlichen Institutionen befreit wurde.

Vergessen wir aber auch die andern Zuzüge nicht, die das Wort des amerikanischen Historikers nur zu sehr wahr machen: „Tyrannei und Ungerechtigkeit bevölkerte Amerika mit Menschen, welche durch die Schule des Leidens und des Unglücks gegangen waren." Die flüchtigen Hugenotten begegneten sich hier mit den, ihre schöne Heimath aus dem gleichen Grunde wie jene verlassenden Pfälzern; böhmische und mährische Brüder siedelten in Neu-Schottland sich an.

Mit dem letzten Drittel des 17. Jahrhunderts beginnen dann auf amerikanischem Boden die immer wieder erneuten Kämpfe zwischen den englischen und den französischen Waffen. In Amerika galt es speziell den Kampf um die Zukunft des Gesammtkontinentes. Gar oft sind die Franzosen auch hier siegreich gewesen. Und die Greuel, welche die mit beiden Parteien verbündeten Indianer auch gegen die friedlichen Kolonisten verübten, lebten noch lange in der Erinnerung fort. Der Ryswycker Friede mochte den King William's

Krieg, der Aachener Friede den King George's Krieg beendigen — die Kämpfe des siebenjährigen Krieges waren darum nur um so erbitterter. Erst die Eroberung von Montreal entschied den Sieg der germanischen Race, und dasselbe Jahr 1763, welches die europäische Machtstellung Preußens begründete, wurde für die Herrschaft über Amerika nicht minder entscheidend.

Ueber dem zukunftsreichen Ergebniß sei dann allerdings auch der dunkle Fleck nicht übersehen, den die gewaltsame Verpflanzung der Acadier auf das helle Bild der englischen Siege geworfen hat. Es ist die echte Parallele zu der gleichzeitigen Behandlung der irischen Katholiken. Aber wie noch jede Sünde gegen die Natur und gegen die Menschenrechte sich selber gestraft hat, so ist in Longfellow's Evangeline das Gericht über diese Greuel ergangen. Wir möchten aus dem gleichen Grunde sogar auch die auffällige Vorliebe des amerikanischen Lieblingsdichters für den Katholizismus erklären.

In der Periode vor dem Unabhängigkeitskriege spielt das römisch-katholische Element in den jetzigen Freistaaten eine ebenso untergeordnete Rolle, als es sich heute (wenigstens was den Umfang der weltlichen Güter der Kirchen betrifft) zu einer der ersten Stellen erhoben hat. Dagegen hängt bereits die Jugendperiode des Methodismus — von der ersten Reise der Brüder Wesley nach Westindien bis zu der grade um der amerikanischen Verhältnisse willen von John Wesley vorgenommenen Ordination selbständiger Bischöfe — auf's Engste mit den Kolonien zusammen. Und grade für Amerika war der Methodismus ganz dazu angelegt, die erste aller protestantischen Denominationen zu werden. Wer sich durch die dem Europäer ungewohnten Aeußerlichkeiten zu dem wegwerfenden Urtheile bestimmen läßt, das ein Büchner und Konsorten über die amerikanische, allerdings wesentlich methodistisch gefärbte Religiösität abgegeben, der versteht wenig von den treibenden Kräften des Volkslebens. Selbst die für unsern Geschmack besonders anstößigen Campmeetings und Straßenpredigten hängen eng mit den Aufgaben der neuen Weltschöpfung zusammen, um die es sich in den Waldwüsten handelte. Wichtiger aber als alle diese Aeußerlichkeiten war grade hier der innere Ausgangspunkt der ganzen methodistischen Bewegung: der Wunsch, den Armen, den Elenden, den Verlassenen das Evangelium zu bringen. Allerdings ist das Verhalten des Methodismus zur Sklaverei nicht so konsequent wie das der Quäker, die von Anfang an dem fluchbeladenen Menschenhandel entgegengetreten und darin stetig weitergegangen sind. Aber was ihn vor allen ältern protestantischen Kirchen auszeichnet, ist eben doch seine Sorge für die niedern gesellschaftlichen Schichten, sein im besten Sinne des Worts demokratischer Zug.

Fast noch bemerkenswerther ist es übrigens, daß auch diese ältern Kirchen auf amerikanischem Boden ein ganz andres Gewand angezogen haben als in der Heimath. Wo für eine Staatskirche kein Platz war, mußten selbst die loyalen Lutheraner eine Volkskirche anstreben. Es ist in der gleichen Zeit

mit der Begründung des Methodismus, daß unter den ausgewanderten Lutheranern sich diese folgenreiche Umwandlung vollzieht. Unter seinem Patriarchen Mühlenberg hat das dieser Art modifizirte Lutherthum sich zumal in der Landbevölkerung Pennsylvaniens gefestigt.

Sogar die englisch-bischöfliche Kirche aber hat sich in Amerika bedeutsam republikanisirt. Ebenso konnte der gegen Ende des 18. Jahrhunderts sich zu einer neuen Gemeinschaftsbildung gestaltende Unitarismus erst dort eine neue welthistorische Stellung gewinnen. Alle diese kirchlichen Faktoren wollen durchaus nicht gering geschätzt sein. Trotzdem aber erscheint unter den Vorbereitungen des Unabhängigkeitskrieges ein andrer Umstand noch um Vieles wichtiger. Denn was schon von Anbeginn an an Unabhängigkeitssinn auf diesem Boden vorhanden war, es hatte sich während des letzten Krieges mit den Franzosen an dem Genius eines französischen Schriftstellers schweizerischer Abstammung zur hellen Flamme entzündet. Rousseau's Lehren von Freiheit und Natur und von angeborenen Menschenrechten konnten nirgendwo in einen günstigeren Boden fallen. Nur durch die Thatkraft seiner Kolonien hatte England den Sieg über den französischen Rivalen erfochten. Jene verlangten dafür volle Selbständigkeit, wollten vor Allem hinsichtlich ihrer Besteuerung ein Wort mitzureden haben. Es ist bekannt, wie aus diesem Streben die berühmte Szene im Hafen von Boston, am 18. Dezember 1773, hervorging.

Schon dieser kurze Rückblick auf die Vorgeschichte des Unabhängigkeitskampfes zeigt somit das religiöse Interesse als das in der Bevölkerung obenanstehende, aber nicht als ein ausschließlich religiöses, sondern als ein solches, das auf allen sittlichen Lebensgebieten gestaltend einwirkte und eben deshalb mit dem politischen und sozialen Freiheitsdrang sich zu einer einheitlichen übermächtigen Bewegung verschmelzen konnte. In noch höherm Grade wiederholt sich jedoch der gleiche Eindruck, wenn man den Freiheitskampf selber in's Auge faßt, der ebenso an die Großthaten der Schweizer im 15., der Niederländer im 16. Jahrhundert erinnert, wie er im Unterschiede von ihnen einen viel moderneren Charakter trägt. Schon die Unabhängigkeitserklärung selbst verbindet in denkwürdigster Weise bereits in ihren ersten Worten religiöse und philosophische Prämissen, um aus der Vereinigung beider die politischen Schlußfolgerungen zu ziehen. Wenn sie den Grundsatz als durch sich selbst erwiesen hinstellt, daß alle Menschen gleich geboren, daß sie mit unveräußerlichen Rechten von dem Schöpfer versehen sind, so erscheint darin einfach das Rousseau'sche Reis in den puritanischen Stamm eingepfropft. Blickt man aber erst gar etwas weiter sich um in dem Kreise der hervorragenden Persönlichkeiten, die sich für die gemeinsame Aufgabe gegenseitig in der merkwürdigsten Weise ergänzten, so tritt diese Verbindung des alten und des neuen Evangeliums fast bei jedem Einzelnen gleich lebendig hervor.

George Washington, der ebenso kühne, wie besonnene Feldherr, der ebenso thatkräftige, wie friedfertige Präsident, hat der Erinnerung der Nachwelt doch in erster Linie einen durch kein Ungemach und keine Schwierigkeit zu überwindenden Gottesglauben vererbt. Ob wir den jungen Feldmesser, den Sohn der armen Wittwe, unter Noth und Entbehrungen, unter Arbeit und Mühe jeglicher Art die Wälder durchziehen sehen, dabei stetig bemüht, die mangelhafte Bildung, die ihm Andere zu geben vermochten, durch eigenes Studium zu ergänzen; — ob wir im King George's Kriege seinen winterlichen Zug über den Alleghany oder im siebenjährigen Kriege seine Bezwingung Pittburg's verfolgen, die Lord Howe's Niederlage bei Tikonderoga wett machte; — ob wir dem Oberbefehlshaber des sogenannten Rebellenheeres nachgehen, dem seine Heeresabtheilungen unter den Händen zerfließen, dem es oft an dem nöthigsten Unterhalte fehlt, dessen Unteranführer nur zu oft die besten Pläne durchkreuzen; — ob wir endlich in seiner zweimaligen Präsidentschaft den fast unmöglich erscheinenden Ausgleich des föderalistischen und des zentralistischen Staatsgedankens, oder die zahlreichen sozialen Schöpfungen, oder die unbedingte Selbstlosigkeit anstaunen; — ein Grundzug geht durch alle seine Lebensperioden hindurch und macht das Gesammtbild zu einem so unbedingt einheitlichen: das demüthige Kindesvertrauen auf die göttliche Leitung. Sogar Gervinus erkennt Washington's Frömmigkeit als seinen vornehmsten Charakterzug. In warmen Worten weist er hin auf die „religiöse Zusammenfassung und Demuth" des werkthätigen Mannes; auf sein tiefes, heiliges ernstes Streben, dem Stifter der christlichen Religion in Gerechtigkeit, Milde, Bruderliebe, Gleichmuth und Seelenfrieden nachzueifern; auf sein Selbstzeugniß, daß es seine größte Glückseligkeit sei, in einer viel verschlungenen Laufbahn seine Barke mit reinem Gewissen gesteuert zu haben. Eben deshalb hat Washington's Gestalt den nachfolgenden Geschlechtern so oft zur Ermuthigung gedient, und konnte der tiefsinnigste der holländischen Dichter*) in dem gefährlichsten Zeitraume, den die Vereinigten Staaten in unserm Jahrhundert durchlebten, ebenso zuversichtlich wie enthusiastisch den segnenden Schatten von Mount Vernon beschwören. Grade der Niederländer mußte ja in Washington's Zügen dieselben Grundlinien wiedererkennen wie in dem Bilde Wilhelm's von Oranien. Wie der niederländische war auch der amerikanische Befreier schweigsam, besonnen, alle genialen Wagnisse scheuend, ebenso aber auch von gleich zutreffender Intuition, der schönsten Gabe ausharrenden Glaubens.

Dem europäischen Gesichtskreise war trotzdem ein Anderer noch näher gerückt als der erste amerikanische Präsident selber. Es gibt wenig Szenen, die in der Tradition der Folgezeit in so plastischen Zügen fortleben, als

*) E. J. Potgieter: Mount Vernon (Poëzy I. S. 126 ff.).

Benjamin Franklin in dem aufgeregten englischen Geheimrath; — in der französischen Akademie, von Diderot mit dem berühmten Spruche begrüßt: wie den Tyrannen das Szepter, so habe er dem Himmel seine Blitze entrissen, — am Hofe Ludwig's XVI. und seiner prachtliebenden Gemahlin; er, der Quäker im unmodischen Kleide und mit lang herabwallendem weißen Haare. Sucht man aber die tiefsten Ursachen des Zaubers, den seine Persönlichkeit ausübte, so muß man Voltaire's Scharfsinn bewundern, als er, der skeptische Philosoph, den Enkel Franklin's mit dem Doppelworte segnete: „Gott und die Freiheit“! Franklin's Jugendgeschichte erinnert an die Friedrich Nicolai's in den schweren Entbehrungen wie in der unerschütterlichen Beharrlichkeit. Seine Rathschläge des armen Richard rufen zahlreiche Parallelen aus der gleichzeitigen deutschen Aufklärungsliteratur in Erinnerung. Der, auf die Quäker von den alten Mennoniten übergegangene, praktische Geschäftsblick hat nicht blos die damaligen, sondern auch die spätern Diplomaten immer wieder in seine Schule geführt. Unter den schönsten Blüthen edlen Humors ist seine Feststellung der Rechte Preußen's auf England berühmt, auf Grund jener Einwanderung der Angelsachsen, in welcher er die Parallele der englischen Kolonisation Nord-Amerika's nachwies. Aber wer dürfte daneben verkennen, daß die gewaltige religiös-sittliche Bedeutung, welche die ersten Quäkermärtyrer für die Staaten Neu-England's hatten, in dem milden, leidenschaftslosen, fremde und eigene Interessen mit gleicher Fürsorge umfassenden Franklin neu aufgelebt war!

Stellen wir dem Quäker den Philosophen zur Seite, der sich mit Vorliebe in Rousseau's und Montesquieu's Schriften vertiefte, und selbst in praktischer Ausführung von Zimmermann's Theorien über die Einsamkeit den philosophischen Problemen nachzusinnen liebte! John Adams, dem Vernunft und Naturrecht hoch über allen menschlichen Satzungen stehen, ist das Kind einer echten Puritanerfamilie aus Massachusets. In seinen (an die kräftigsten der altrömischen Volkstribunen erinnernden) Reden und Schriften ist der philosophische mit dem religiösen Ausgangspunkte wieder so völlig verschmolzen, daß man sie gar nicht zu trennen vermag. „Ihr habt Rechte, die älter sind, als jede irdische Regierung, Rechte, die durch menschliche Gesetze weder aufgehoben noch beschränkt werden können, Rechte, die euch der große Gesetzgeber des Weltalls gegeben hat.“ „Ich betrachte die Kolonisirung Amerika's stets mit Ehrfurcht und Bewundrung als den Anfang eines neuen großen Werkes der Vorsehung, zur Erleuchtung des Unwissenden und zur Freimachung des noch in Sklaverei schmachtenden Theiles der Menschheit auf der gesammten Erde.“

Nicht anders war es bei Thomas Jefferson, der ebenfalls Politik und Religion in Eins zusammengefaßt hat, wenn er darüber klagte, daß beide am Aberglauben der Vergangenheit leiden, daß das Licht der Vernunft die

Menschheit von den traditionellen Fesseln befreien müsse, durch welche die eine wie die andere gehemmt sei. In den feurigen Reden von Samuel Adams und James Otis kehrt der gleiche Charakterzug wieder. Wir erinnern nur daran, wie der letztere, der schon ein Dutzend Jahre vor dem Unabhängigkeitskriege in echt Rousseau'schem Geiste erklärt hatte, die Konstitution von Neu-England stehe höher als eine Parlaments-Akte, den Sieg im Kriege selbst rein als ein göttliches Gnadengeschenk hinstellt.

In van Coortlandt ist der altniederländische Charakter, wie er sich in den eigenen Freiheitskriegen gestählt hatte, in John Jay das alte Hugenottenblut regsam. Die Namen der Hancock, Henry, Lee erinnern an die energischen Genossen Cromwell's. Ein episkopalistischer Geistlicher hat den Gottesdienst, mit dem die erste Delegirtenversammlung in Philadelphia begann, mit der Verlesung des 35. Psalmes eröffnet. Ein puritanischer Prediger führte den Ausgang Rehabeam's warnend vor Augen, während die sogenannten Bauernbriefe Dickinson's den Sturz aller Sklaverei in der Bibel geweissagt erblickten. Andere Flugschriften erhoben sich gradezu zu begeisterten Visionen: „Muth, Amerikaner! Freiheit, Religion und Wissenschaft schweben auf unsere Küsten zu. Der Finger Gottes zeigt euren Söhnen ein mächtiges Reich. Die Barbaren der Wildnisse sind nicht ausgetrieben worden, um Platz zu machen für Götzendiener und Sklaven. Ehe sieben Jahre über euern Häuptern dahingehen, wird der Grundstein zu einem mächtigen Reiche gelegt werden, welches die Vorsehung unsern Vorfahren als Erbtheil verlieh." Den gleichen Charakter in noch energischerer Form athmen die Volkslieder. Es hatte nicht an warnenden Stimmen gefehlt, die den Rath gaben: „Stoßt mit eurem Boote nicht eher ab, als bis ihr wißt, wo ihr landen wollt!" Aber unter allgemeiner Zustimmung war die Antwort gegeben: „Wir müssen unser Boot abstoßen, auch wenn wir nicht wissen, wo wir landen werden; Gott wird uns schon in einen sichern Hafen führen!"

Die verschiedenen Phasen des Unabhängigkeitskrieges selbst müssen hier außer Betracht bleiben. Ohnedem dürfen die entscheidenden Ereignisse wohl als allgemein bekannt vorausgesetzt werden. Ist doch z. B. die erste Versammlung der einfachen und armen, aber charakterfesten und verständigen Vertreter des jungen Kongresses ebenso wie Washington's (dem Eisgang trotzender) Uebergang über den Delaware schon durch Meisterwerke der bildenden Kunst jedem gebildeten Auge bekannt. Wir gedenken darum nur in größter Kürze der zur Uebersicht des Gesammtverlaufes unentbehrlichen Daten. Am 1. Juni 1774 war der Hafen von Boston gesperrt und die Verfassung von Massachusets grade in ihren Hauptpunkten suspendirt worden. Absichtlich hatte die englische Politik nur die eine Kolonie abgestraft, um die Sonderinteressen der andern auf die eigene Seite zu ziehen. Am gleichen

Tage aber wurde in allen Kolonien der gemeinsame Buß- und Bettag gefeiert, den die Verfassung der freigewordenen Republik unverrückt festgehalten hat.

Den schärfern Maßregeln des englischen Ministeriums im folgenden Jahre anworteten die ersten Gefechte von Lexington und Bunkerhill. Der in der Zwischenzeit zwischen beiden zusammengetretene zweite Kongreß erhob die erste Anleihe (zum Zweck bewaffneter Vertheidigung) und ernannte Washington zum Oberbefehlshaber. Die Anleihe betrug freilich ganze 6000 Pfund Sterling. Auch in Zukunft mangelte es immer wieder an den nöthigsten Geldmitteln, während England für die Subsidien seiner Bundesgenossen Geld im Ueberflusse hatte. Ebenso fehlte dem Feldherrn jede sichere, geschlossene Armee. Die an sich schon so schwierige Lage wurde durch das unklare Verhältniß der Einzelstaaten zum Bunde, das fast noch lähmender wirkte wie einst in dem niederländischen Freiheitskriege, unendlich vermehrt. Manche so gut wie gewiß erscheinende Hoffnungen schlugen völlig fehl: so die wiederholten Versuche, Kanada mit in den Aufstand hineinzuziehen. Die eifrig katholische Bevölkerung des eben erst den Franzosen entrissenen Landes blieb den Vereinigten Staaten auch dann noch feindlich gesinnt, als in Frankreich selbst die herrschende philosophische Richtung das Bündniß mit den puritanischen Kolonien durchgesetzt hatte.

Diese Stellung Frankreich's ist freilich nicht verständlich ohne einen Blick auf die Stellung auch der andern europäischen Mächte (dies Wort sowohl in seiner realen, wie in seiner idealen Bedeutung gefaßt) zu dem über dem Ozean entbrennenden Kampfe. Und grade diese Verhältnisse sind für die religionsgeschichtliche Bedeutung des ganzen Kampfes von besonderm Interesse.

Daß es ein in seinen Anlässen wie in seinen Zielen gerechter Krieg war, in den die Kolonien eintraten, wird heute selbst in dem englischen Mutterlande kaum mehr bestritten. Aber schon damals, und nicht blos während des Krieges, sondern schon in den Vorspielen desselben hat dies Bewußtsein in England gewichtige Wortführer gefunden. Es trat das schon nach dem ersten (zwei Jahre nach dem Frieden von 1763 geplanten) Versuch der Stempelakte hervor. Kein Geringerer als der große William Pitt erhob seine Stimme gegen diese Stempeltaxe, weil Amerika in dem Parlament, das sie verfügt, nicht selber vertreten sei. In seinen Fußtapfen finden wir später Edmund Burke so gut wie John Fox. Die Wünsche der City von London mochten, weil durch den alten Demagogen Wilkes als Lord Mayor vertreten, ungehört bleiben. Dafür fanden aber die „Juniusbriefe“ mit ihrem wahrhaft alttestamentlichen Prophetentone ein um so volleres Echo, als sie den Kontrast zwischen den alten nationalen Ordnungen und den Mißbräuchen der Gegenwart geißelten. Wer aber stand auf der entgegengesetzten Seite mit dem Grundsatze, England habe den Kolonien solche Beschlüsse aufzuzwingen als

Kennzeichen der Obergewalt und des Regierungsrechts? Georg III., fromm im kirchlichen Sinn, in der Politik den gleichen absolutistischen Ideen huldigend wie Ludwig XV., hatte für die die Zeit bewegenden Ideen schlechterdings kein Verständniß. War der König dabei persönlich ehrenwerth, so hielten seine Rathgeber zur Durchsetzung der von ihm gebilligten Ziele auch die übelsten Mittel für zulässig. Die Mißbräuche bei den Parlamentswahlen stiegen auf einen um so höhern Grad, je hartnäckiger man sich darauf versteifte, durch dieses Parlament auch Amerika zu beherrschen. Die Namen der Minister North, Grenville und Bute sind wohl die letzten, welche die Geschichte Englands ehrenvoll nennt.

Der König von Großbritannien war zugleich oder eigentlich zuerst Kurfürst von Hannover. Als solcher ging er den andern deutschen Fürsten mit dem Beispiele voran, die eigenen Landeskinder an das englische Ministerium zu verkaufen, das durch diese Söldlinge die Freiheitskämpfer niederzuwerfen glaubte. Nur zu viele Fürsten unterlagen der Lockung der reichen Subsidien. Die politische Geschichte Deutschlands in denselben siebenziger und achtziger Jahren, wo Dichtung und Wissenschaft sich zu einer noch nie erreichten Höhe emporschwangen, trägt durch diesen Soldatenhandel einen unauslöschlichen Schandfleck. Der Kurfürst von Hessen-Kassel, jener Konvertit, der die Kirche der Encyklopädisten für die vornehmste erachtet hatte, hat damals förmliche Menschenjagden anstellen lassen, und dadurch denn auch jenen reichen Thronschatz gesammelt, aus dessen kluger Verwahrung und Verwerthung das Rothschild'sche Vermögen erwuchs. Der Vetter von Hanau folgte dem Kasseler Vorbilde. Das Gleiche galt von Braunschweig, von Ansbach, von Zerbst. Bei dem Abschluß der Kontrakte über die Lieferungen ist es sogar vorgekommen, daß ausdrücklich ausbedungen wurde, die gelieferten Leute dürften später nicht wieder in ihre Heimath zurückkehren. Das Loos mancher der Heimgekehrten hatte eben zu abschreckend gewirkt. Dennoch wurden die Werbungen im Waldeck'schen sogar von den Kanzeln herab empfohlen. Im Uebrigen schwieg die Kirche in Deutschland, wie man das bei ähnlichen Greueln schon lange von ihr gewohnt war. Die elegischen Klagen der Dichter verhallten. Das von den nach dem Kaplande auf die nach Amerika verkauften Leute übergegangene Lied: „Auf, auf, ihr Brüder und seid stark! Der Abschiedstag ist da" blieb ein stummes Zeugniß des Schmerzes. Ist doch sogar einer der edelsten und gebildetsten deutschen Dichter selber, Seume (so gut wie der Großvater des Theologen Heppe), mit nach Amerika verkauft worden. Nur die ungewöhnliche Energie des spätern Fußgängers nach Syrakus ließ ihn mit wenigen Genossen zurückkehren.

Dennoch stand auch in Deutschland, und mehr noch wie in England, der beste Theil des Volkes und seiner Fürsten mit seiner Sympathie bei den Amerikanern. Der geschichtliche Mythus, der sich an die Geschichte aller

großen Persönlichkeiten ansetzt, weiß von Friedrich dem Großen zu berichten, er habe von den durchpassirenden Truppen Viehzoll erheben lassen, weil sie ja doch wie das Vieh verkauft seien. Aber Thatsache ist, daß der klarblickende König von Anbeginn an für die Amerikaner eintrat. Er begnügte sich nicht mit guten Wünschen und Rathschlägen. Er hat auch thatkräftig geholfen. Es hat guten Grund, wenn der Name Friedrich's in der amerikanischen Republik nicht minder hoch gehalten wird, wie in Deutschland; wenn die ersten amerikanischen Historiker selbst das Carlyle'sche Lebensbild Friedrich's nicht allseitig genug finden. Auch das ist von Bancroft nicht unbemerkt geblieben, daß neben dem großen preußischen König zugleich der Herzog Ernst von Gotha, sowie Karl August von Weimar, der Freund Goethe's, und dieser selbst stehen. Ueberhaupt ist unter den Dichtern der klassischen Zeit kaum ein einziger, der dem Ringen des jugendkräftigen Volkes über dem großen Wasser nicht mit Begeisterung gefolgt wäre. Und konnten sie nur mit ihrem Wort für die Sache der Völkerfreiheit eintreten, so sind dafür die tüchtigsten von Washington's Generälen, die Kalb und Steuben, ihm ebenfalls aus Deutschland zu Hülfe gekommen.

Bedeutsamer noch war freilich die Hülfe, welche von Frankreich ausging. War es doch die Zeit Choiseul's und Turgot's, wo zum ersten und einzigen Male wahre Reformen auch der heimischen Mißstände versucht wurden, die, wären die Nachfolger auf dem gleichen Wege geblieben, den ärgsten Greueln der Revolution vorgebeugt haben dürften. Die Ideen der Encyklopädisten beherrschten die vornehmen Kreise. Man ergötzte sich daran, dem Rousseau'schen Naturrecht gegen das droit divin den Vorzug zu geben, ohne zu ahnen, was man sich selbst damit für eine Grube gegraben. Der Dichter Beaumarchais machte den diplomatischen Vermittler. Der feurige Lafayette brachte Truppen und Geld, und, was noch mehr war, sich selber. Aus der längere Zeit abgeleugneten Unterstützung durch das Ministerium wurde schließlich eine offene Allianz. Für Amerika von hohem Werth, hat sie allerdings für Frankreich wenig Vortheile gebracht.

Sogar das Spanien Karl's III. trat dem Bunde mit den Kolonien gegen Großbritannien bei. Auch hier blieben die üblen Folgen der von der Eifersucht diktirten Politik nicht aus. Gibraltar erwies sich sogar gegen die schwimmenden Batterien als eine uneinnehmbare Feste. Die spanischen Kolonien in Amerika aber lernten dem Beispiele der englischen folgen.

Es gab eine Zeit, wo England fast ganz Europa gegen sich in Waffen gesehen hätte. Waren doch sogar Aufstandsversuche in Irland und Schottland geplant. Gefährlicher aber noch hatte der rohe Egoismus gewirkt, den die britische Seepolitik in der Behandlung der fremden Schiffe bekundete. Die französisch-spanische Kriegserklärung wurde deshalb von den übrigen Mächten zu einem Neutralitätsbunde benutzt, der die neutralen Schiffe ebenso

behandelt wissen wollte, wie das Privateigenthum friedlicher Bürger im Landkriege. Rußland und Preußen hatten mit den skandinavischen Staaten bereits sich über die Präliminarien verständigt. Auch Holland's Beitritt stand ernstlich in Frage.

Dieser Höhepunkt der Gefahren war dann freilich auch für England der Beginn des Umschwungs. Ein rascher Krieg gegen das in seinen innern Parteikämpfen morsch gewordene Holland brachte nicht nur unermeßliche Beute, sondern zugleich neue Kolonien an Stelle der alten. Ja England fand sogar in den gleichen Jahren die Kraft, sich zu der bedeutendsten Ausdehnung seines indischen Reiches zu rüsten. Die bourbonische Flotte theilte das Geschick der Armada Philipp's II.

So konnte es kommen, daß auch das Mutterland nicht gedemüthigt, sondern gekräftigt aus den europäischen Kriegen hervorging, die der amerikanischen Freiheitsbewegung sekundirt hatten. Aber diese selber zog ebenfalls aus jeder neuen Gefahr immer neue Kraft. Und das anderweitig siegreiche England durfte an dem ursprünglichen Ausgangspunkt der Wirren nun um so leichter nachgiebig sein.

Unter den mannigfachen Wechselfällen der in Amerika ausgefochtenen Kämpfe hat es für unsern Gesichtspunkt wieder ein besonderes Interesse, die Art der Verfassungsänderungen des Jahres 1776 in's Auge zu fassen. Virginien war mit seiner Verfassung vorhergegangen, deren Einleitung die allgemeinen Menschenrechte feierlich proklamirte. Am 4. Juli 1776 folgte dann die Unabhängigkeitserklärung sämmtlicher Staaten, in der wir den religiösen und philosophischen Zug in so merkwürdiger Verschmelzung erblickten. Eben darum ist der Kontrast so groß zwischen diesem Kongresse, der Mäßigung mit Energie paarte und jede leidenschaftliche Aufwallung fern zu halten bemüht war, und dem spätern Konvente der französischen Revolution. In allen wichtigen Beschlüssen der Amerikaner begegnet uns derselbe gesunde Menschenverstand, bei dem die diesen Titel tragende Broschüre von Thomas Payne die Rettung für das Land gesucht hatte. Die erste nachhaltige Entscheidung fiel allerdings erst, nachdem Washington (bald nach der Forcirung des Delaware) die militärische Diktatur zugesprochen war. Das in ihn gesetzte Vertrauen bewährten seine Siege von Trenton und Princeton. Erst jetzt konnte auch Franklin in Frankreich den Abschluß des offenen Bündnisses erlangen.

Auch nach diesen Errungenschaften blieben freilich schwierige Nothlagen nicht aus. Aber die Eroberung Philadelphia's durch die deutschen Hülfstruppen der Engländer wurde schon im nächsten Monat über der Kapitulation von Saratoga verschmerzt. Den zahlreichen Verlegenheiten, die noch in den folgenden Jahren immer wieder durch den bleibenden Geldmangel und die Ohnmacht des Kongresses entstanden, machte endlich die noch entscheidendere Kapitulation von Yorktown ein Ende. Bei dem ersten Gottesdienst in

Philadelphia, in dem der Dank für diesen Sieg der Freiheitskämpfer sich aussprach, war man des Endergebnisses so gut als gewiß. Der Friede von Versailles (20. Januar 1783) brachte dem jungen amerikanischen Freistaat die Anerkennung des alten Europa. Es hat nicht lange gedauert, daß dieses die Rückwirkung der drüben siegreich durchgedrungenen Prinzipien selber verspüren sollte. Nur suche man diese Rückwirkung nicht in den Greueln der Schreckensherrschaft, sondern habe daneben ein Auge für die religiösen Ideen, die grade während der Zeit der französischen Revolutionskriege gleich sehr in Amerika wie in England sich einen neuen Leib schufen.

§. 25.

Der aufgeklärte Despotismus im Norden und Osten Europa's.

Es ist ein ausgeprägt kosmopolitischer Grundzug, der die gesammten Bestrebungen der Aufklärungszeit kennzeichnet. In allen Ländern sind es die gleichen Ideale, denen die aufstrebenden Geister sich zuwenden. Was in dem einen Lande an humanen Errungenschaften gewonnen ist, überträgt sich in kurzer Frist auf die andern. Wie die fridericianische Aera in Preußen für ganz Europa vorbildlich wurde, wie von der kleinen Schweiz aus Haller und Rousseau gleichzeitig ihren Einfluß auf das ganze germanisch-romanische Sprachgebiet ausübten, wie das Programm der jungen amerikanischen Union die Begeisterung für die Menschenrechte auch jenseits des Ozeans entzündete, so mußten erst gar die Bewegungen spezifisch religiöser Art, die Hinwendung zu den moralischen Ausgangspunkten der Lehre Jesu, die Aufhebung der Jesuitengesellschaft, die beginnende Befreiung der Juden auf die weitesten Kreise einwirken.

Aus der Literatur aller Völker schallt uns in den siebenziger und achtziger Jahren das eine Wort Aufklärung entgegen. In ihm gipfeln alle die Pläne zur Menschenbeglückung, an denen die Dezennien vor der Revolution so überaus reich sind. Kaum jemals ist ein hehres Streben ganzer Generationen so mit Schmutz beworfen, wie dieses Streben nach Aufklärung Seitens des restaurirten theologischen Dogmatismus. Die wirklich maßlose Wuth, mit der seine verhätschelten Wortführer über den Aufkläricht herfielen, hat es dennoch nicht zu verhindern vermocht, daß Lecky's panegyrische Geschichte der Aufklärung überall die sympathischeste Aufnahme fand. Aber bei der grundverschiedenen Art, in welcher dasselbe Wort hernach gebraucht und mißbraucht worden ist, dürfte es vor allem weitern Eingehen auf den Gang der Aufklärung am Platze sein, Kant's klassische Definition des Begriffs sich wieder zu vergegenwärtigen: Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Habe den Muth, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen, ist der Wahlspruch der Aufklärung.

Von dem, was die Aufklärung anstrebte, war die Aufklärungszeit allerdings nur Einzelnes wirklich durchzuführen im Stande. Dieselbe Generation, die in Deutschland dem Morgenroth der klassischen Dichterperiode zujauchzte, ging noch tief gebückt unter den Fesseln der hunderte von geistlichen und weltlichen Souveränitäten des heiligen römischen Reiches. In den andern Ländern stand es nicht anders. Es sind diese innerlich unhaltbar gewordenen, trotzdem aber mit den Mitteln äußerer Gewalt aufrecht erhaltenen politisch-sozialen Zustände, durch welche der kühne Flug der Aufklärungsideen in derselben Weise gelähmt wurde, wie die religiöse Reformation des 16. Jahrhunderts seit der Niederwerfung der gleichzeitigen sozialen Reformgedanken. Nicht die Aufklärung ist es, welche die spätere Revolution zeitigte, sondern der Widerstand, welchem ihre Reformbestrebungen begegneten. Was half den Staaten der pyrenäischen und apenninischen Halbinseln die Aufhebung der Jesuitengesellschaft, wenn die Partei der Exjesuiten die eben erst in's Werk gesetzten volksbefreienden Maßnahmen alsbald durchkreuzte? Die merkwürdigste Parallele aber zu der bald nach ihrem Beginn wieder in's Stocken gerathenen Reformtendenz im südlichen Europa bildet die gleichzeitige Aera eines ähnlichen aufgeklärten Despotismus im Norden. Fürsten und Minister, von den gleichen Idealen getragen wie Pombal und seine Nachahmer, unternahmen es auch hier das Volksleben auf eine höhere Stufe zu heben. Ihren humanen Schöpfungen klebt mit geringen Ausnahmen die gleiche Gewaltthätigkeit an, die bei dem Vorgehen ihrer südlicheren Genossen gegen die Jesuiten sogar diesem verhaßten Orden vielfache Sympathien zugewandt hatte. Auch darin jedoch vollzieht sich das gleiche Geschick, daß diese Reformer entweder mit ihrem Werke selbst untergingen, oder daß die aufklärenden Ideen, für welche sie eintraten, durch die ärgste Mischung mit ganz entgegengesetzten Faktoren von vornherein in ihrer segnenden Heilkraft geschwächt wurden. Das Erste ist der Fall in den skandinavischen Staaten, das Zweite in Rußland.

Die Geschichte der Struensee'schen Reformen in Dänemark, der Regeneration des Königthums unter Gustav III. in Schweden, der schauerlich großartigen Regierung Katharina's in Rußland kann für unsern Zweck allerdings nur insoweit in Betracht kommen, als die religiös-kirchlichen Zustände auf den Gang der Dinge einwirkten oder durch ihn modifizirt wurden. Dagegen will aus dem gleichen Grunde auch die frühere Entwicklung aller dieser Länder so weit herangezogen sein, daß die Rolle, welche die kirchlichen Fragen in den kritischen Wendepunkten selbst spielten, in ihren Ursachen wie in ihren Folgen deutlich heraustritt. Eine erfreuliche Aufgabe ist dem Kirchenhistoriker hier nicht gestellt. In allen diesen Umwälzungen hat die Kirche, und zwar die aller Konfessionen gleich sehr, fast immer als Mittel zu politischen Zwecken gedient und dadurch das Vertrauen der Völker in dem gleichen Maße verloren, in welchem die Ideen der volksbefreienden Philosophie Boden gewonnen. Was an wirklich

bleibenden Reformen aus der Gährungsperiode für die Zukunft gerettet wurde (und es ist dessen im Norden Europa's wenigstens viel mehr als im Süden), ist in der That das Werk der philosophischen Aufklärer, das sie in beständigem Kampfe mit dem Klerus geschaffen.

Es gilt dies schon von der Entwicklung der skandinavischen Länder, die, von dem Schauplatze der großen Politik zurückgedrängt, doch dem Einflusse der fortschreitenden Zeitideen nicht minder unterstanden wie die neuen Großmächte. Die Kirchengeschichte Dänemark's, Schweden's, Norwegen's pflegt einfach als ein Theil der allgemeinen Geschichte des Lutherthums betrachtet zu werden. Zäher noch fast als in dem deutschen Heimathlande war hier die spezifisch-lutherische Kirchengestaltung zur Durchführung gekommen. In gleich enger Verbindung mit dem deutschen Mittelpunkte machte die pietistische Bewegung auch in den Nordstaaten ihren Rundgang. Besonders eng war die Verbindung zwischen Halle und Kopenhagen. Die dänische Mission in Trankebar war der erste Versuch auf einem Felde, das der nachmalige Pietismus mit Vorliebe angebaut hat. Derselbe Rückschlag jedoch, den die pietistische Engherzigkeit und Ausschließlichkeit in Deutschland hervorrief, blieb auch in Dänemark nicht aus.

Es ist die Regierung Christian's VI. (1730—1746), die in dieser Beziehung eine allgemeinere Bedeutung verdient, als ihr gemeinhin zu Theil wird. Die dänischen Geschichtsforscher haben eine Menge von Daten gesammelt, die anderwärts noch viel zu wenig benutzt sind. Mittelpunkt der an dem Hofe Christian's tonangebenden pietistischen „Clique" war die einem kleinen deutschen Fürstenhause entsproßene Königin. Ihr und durch sie auch ihres Gatten Gewissen lenkte der Hofprediger Blume. Das Fürstenpaar, dem es mit seiner eigenen Frömmigkeit Ernst war, suchte eine gleiche Frömmigkeit auch im Lande zu wecken. In Hof- und Beamtenkreisen wurde kirchliche Gesinnung gepflegt und bevorzugt. Es wurde eine Sabbatordnung erlassen, die den zweimaligen Besuch des Gottesdienstes gebot. Auf der Versäumniß desselben stand in den Städten Geldbuße, auf dem Lande das Halseisen. Mit der Sorge für die Kirchenzucht wurde ein eigenes „General-Kirchen-Inspektions-Kollegium" beauftragt. Dem Konsistorium stand eine umfassende Zensur zu. Der verdiente Geschichtsforscher Langebek mußte wegen seiner Geschichtskritik vor dieser Behörde Abbitte thun. Das Theater, das durch Holberg's klassische Schöpfungen eine hohe Blüthe erlangt hatte, wurde vernachlässigt. Dafür wurde dann vom Hofe aus die geistliche Lyrik gepflegt. Das Schooßkind der frommen Hofleute war die grönländische Mission.

Es braucht keiner psychologischen Erklärung, wenn der dänische Historiker Allen, und die andern nach ihm ein düsteres Bild von der Heuchelei und Scheinheiligkeit aufrollen, die sich während dieser Regierung verbreitete. Die

Kopfhängerei in jenem buchstäblichen Sinne, wie die waisenhäuslerische Mode sie sprüchwörtlich gemacht, war für jede höhere Karrière das geeignetste Mittel. Umgekehrt kamen zahlreiche Fälle von schwermüthiger Gewissensangst vor, die auch damals sich förmlich epidemisch verbreitete. Das für den Hof und für den höfischen Beichtvater bezeichnendste Symptom liegt jedoch nicht in solchen indirekten Nachwirkungen ihrer Maßnahmen, sondern in demjenigen, was von ihnen direkt Positives geschah und unterblieb. Vor allem dem nämlich, was von den ungläubigen Philosophen angestrebt wurde, vor den Werken thätiger Philanthropie und Gemeinnützigkeit zumal, empfand diese Frömmigkeit einen frommen Abscheu. Statt dessen wurden alle Vorrechte und Prärogative der herrschenden Kasten so sorgsam wie in dem vorrevolutionären Frankreich gepflegt. Kaum irgendwo hatte der Bauernstand ein härteres Geschick zu erdulden.

Daß die folgende Regierung, die Friedrich's V. (1746—1766), entgegengesetzte Bahnen einschlug, entsprach nur einem allgemeinen geschichtlichen Gesetze. Ohnedem war es dieselbe Zeit, die im Norden wie im Süden die Schöpfungen des großen Friedrich nachzuahmen begann. In Dänemark haben damals Staatsmänner wie Bernstorff und Moltke an allen Reformbestrebungen des Zeitalters regen Antheil genommen. Nicht nur die Mittel des Volkswohlstandes, Handel und Industrie, wurden gepflegt, sondern es wurde auch die persönliche Freiheit wie das persönliche Eigenthum jedes Bürgers geschützt, eine annähernde Gleichheit wenigstens angebahnt. Leider wurden die zur Hebung des Bauernstandes gemachten Versuche durch die großen Ausgaben, welche das goldene Zeitalter der Künste und Wissenschaften erforderte, wieder geschädigt. Dagegen fiel der Pädagogik besondere Aufmerksamkeit zu. Und die deutsche Literaturgeschichte nennt diesen dänischen Fürsten als denjenigen, der Klopstock die Muße zur Dichtung des „Messias“ gewährte.

Das unter Friedrich V. begonnene Werk wurde unter dem folgenden Fürsten Christian VII., obgleich dieser selber schwachsinnig war, in noch größerm Umfange fortgesetzt. Die ersten fünf Jahre seiner Regierung sind die Zeit Struensee's. Wenige Episoden der Aufklärungszeit sind so allgemein bekannt, wie die Struensee'schen Reformen und das blutige Drama, mit dem sie abschlossen (1772). Der hochgestiegene Arzt, in seiner allseitigen Tüchtigkeit an van Swieten erinnernd, dessen Besonnenheit ihm freilich zu seinem eigenen Unglücke abging, ist in der That ein echter Typus der guten wie der schwachen Seiten der Aufklärung. Er hat für bessere Beamte gesorgt, den Gerichtsgang vereinfacht, Monopole und Zünfte aufgehoben, den Frohndienst durch gesetzliche Maßregeln vermindert. Eine ganze Reihe der werthvollsten Errungenschaften des dänischen Volkslebens führen sich auf den ungläubigen Minister zurück, in dessen sogenannter Bekehrung vor der Hinrichtung eine herzverhärtende Gläubigkeit einen wohlfeilen Triumph feierte.

Wo aber haben wir die Ursachen seines tragischen Sturzes zu suchen? Die persönlichen Fehlgriffe und Unvorsichtigkeiten Struensee's dürften nur zum kleinsten Theile in Betracht kommen. Die von den Verschwörern benutzte Mißstimmung traf zunächst den Ausländer, der das Nationalgefühl mannigfach gekränkt, zugleich aber die Verschuldungen seiner Vorgänger büßte. Schon unter Christian VI. hatten die armen Verwandten der Königin in Dänemark ihr Eldorado gefunden. Eine große Schaar dürftiger Edelleute war ihnen gefolgt. Der Widerwille, den die Ausbeutung durch die Fremden in dem auf seine Selbständigkeit stolzen kleinen Volksstamm erweckte, wurde unter Friedrich V. durchaus nicht gemindert. Seine Begünstigung der gebildeten Fremden, die er für seine Akademie und ähnliche Schöpfungen brauchte, war schließlich von Struensee noch überboten. Trotzdem hätte der (von der ränkesüchtigen Stiefmutter des Königs geschürte) Nationalhaß für sich allein den berüchtigten Justizmord schwerlich gewagt, wenn ihm der Haß des Klerus gegen Struensee's Unglauben nicht sekundirt hätte. Struensee hatte die dritten Feiertage aufgehoben, die staatlichen Wirkungen der Kirchenzucht gemildert, mehrere engherzige Kirchengesetze modifizirt. Grund genug für die Vertreter der göttlichen Rechte des Priesterthums, um in dem alle Rechtsformen verhöhnenden Prozeß den Finger Gottes zu zeigen. Der neue Minister Guldberg, den die Verschwörung an's Ruder brachte, trägt persönlich sogar das Beiwort eines frömmelnden Schleichers. Durch ihn wurde die gute alte Zeit wiederhergestellt. Erst 12 Jahre nach Struensee's Sturz nahm ein neues Bernstorff'sches Ministerium seine Reformthätigkeit wieder auf.

In demselben Jahre mit Struensee's Sturz unternahm in Schweden Gustav III. seinen Staatsstreich gegen den adligen Reichstag. Wie in Dänemark, so war es auch hier in oberster Reihe eine Reaktion des Nationalgefühls gegen den ausländischen Einfluß, die das Gelingen der Verschwörung ermöglichte. Diese Einwirkung des Auslandes hatte in Schweden jedoch einen noch viel gehässigern Charakter getragen, so daß dem jugendkräftigen Regenten, der die Traditionen Gustav Wasa's, Gustav Adolf's, Karl's XII. wieder aufzunehmen schien, eine wahre Volksbegeisterung entgegenkam. Die Adelspartei, deren Herrschaft das Land nach dem tragischen Ausgang Karl's XII. verfallen war, hatte in den einander bitter befehdenden Parteien der „Hüte" und „Mützen" mehr die französischen oder russischen Geschenke als das Wohl des Volkes im Auge gehabt. Die Folge der französischen Bestechungen war der unglückliche Krieg gegen Rußland im Jahre 1741 gewesen. Mit Rußland zusammen war Schweden im siebenjährigen Kriege unter den Gegnern Friedrich's II. gestanden, hatte auch hier keine Lorbeern davongetragen. Um so mehr schien es dem jungen thatendurstigen Herrscher, der die dem Königthum

entrissenen Rechte wiederherstellte, beschieden, den alten Glanz des schwedischen Namens wieder erstehen zu lassen.

Für unsern Gesichtspunkt ist es jedoch noch wichtiger, daß in Schweden wie in Dänemark die Geistlichkeit bei der Ausführung des Staatsstreiches hülfreiche Hand bot. Schon bei der Krönungsfeier hatte Bischof Filenius durch die Wahl seines Textes ein energisches Vorgehen des Königs ermuthigt. Dem Akt der Beschwörung der neuen Verfassung, die nach der Ueberwältigung des Reichstages von ihm oktroyirt wurde, folgte die Absingung eines von dem Könige selbst angestimmten geistlichen Liedes. Doch hat sich diese kirchliche Haltung in dem schwedischen Monarchen mit allen Reformtendenzen der Aufklärung merkwürdig gepaart. Zahlreiche soziale Mißstände wurden durch ihn gemildert. Zu der Abschaffung der Folter gesellten sich positiv humane Schöpfungen wie Waisenhäuser, Hospitäler. Nur zu bald machte jedoch auch die Schattenseite des aufgeklärten Despotismus, in mancherlei Willkürhandlungen des absoluten Herrschers, sich geltend. Die Verschwendung des Hofes, der unbesonnene und unglückliche Krieg gegen Rußland ließen die frühere Begeisterung für den königlichen Helden bald in's Gegentheil umschlagen. Nicht ohne Einwirkung der französischen Revolutionsideen kam es bis zur Ermordung Gustav's III. (1792). Sein Sohn Gustav IV. wurde umsomehr zum exzentrischen Feinde der französischen Revolution, und hat durch seine hitzköpfige Romantik schließlich die Entthronung seiner Dynastie zu Wege gebracht. Unter der steigenden Verbitterung des entthronten Hofes gegen die modernen Ideen hat der letzte Sprößling der Wasa (Königin Karola von Sachsen) sogar den Weg nach Rom eingeschlagen. Das schwedische Volk dagegen hielt unter allen Umwälzungen an seiner lutherischen Tradition fest. Die Arbeiten der theologischen Wissenschaft haben sich nach wie vor an den Vorgang Deutschlands gehalten. Kaum irgendwo aber haben so viele Theologen und Theologensöhne auf den andern Gebieten der Wissenschaft eine so hervorragende Stellung gewonnen, wie in der Heimath Linné's und Swedenborg's.

Nicht nur der nahen Nachbarschaft wegen wollen ferner die Bewegungen und Kämpfe der Aufklärungszeit in Rußland denen in den skandinavischen Ländern zur Seite gestellt sein, sondern grade in religiös-kirchlicher Beziehung ist trotz des konfessionellen Gegensatzes ein durchgängig paralleler Verlauf unverkennbar. Wie der immer neu aufgenommene Kampf zwischen der nativistischen Partei und den Einflüssen des Auslandes den eigentlichen Nerv der russischen Entwicklung seit Peter dem Großen ausmacht, so spielt auch der kirchliche Faktor in diesen Kämpfen eine ebenso einflußreiche wie wenig beneidenswerthe Rolle. Die umfassenden Reformen Peter's hatten sich vor Allem auf die Errungenschaften der protestantischen Länder, also derselben Reformation gestützt, die von den offiziellen Repräsentanten der orthodoxen Kirche als ketzerisch abgewiesen

worden war. Unter seinen Nachfolgern hatte zumal der deutsche protestantische Adel der baltischen Provinzen im russischen Staate eine Macht gewonnen, die die Eifersucht der Eingebornen auf's Aeußerste reizte. Schon während des nordischen Krieges von Schweden an Rußland übergegangen, aber durch feierliche Verträge ihrer Landesrechte und ihrer religiösen Freiheit versichert, hatten Livland und Esthland sich auch unter der neuen Oberherrschaft als feste Marken des Deutschthums und des Protestantismus bewährt, zugleich aber dem neu aufblühenden Staate seine kräftigsten Heerführer und Staatsmänner gestellt. Auch das benachbarte Kurland, obgleich noch als selbständiges Herzogthum geltend und daneben vielfach in die Wirren des frühern Lehensreiches Polen hineingezogen, begann seinen Schwerpunkt in Rußland zu finden. Ihrerseits fühlten alle diejenigen russischen Monarchen, welche die Traditionen Peter's fortführten, die Unentbehrlichkeit des deutschen Elementes zu sehr, um nicht immer wieder auf dasselbe zurückzugreifen. Aber es lag in der Natur der Sache, daß, wenn schon die skandinavischen Völker gegen die fremdländischen Einflüsse sich sträubten, die Opposition gegen dieselben in Rußland noch viel stärker sein mußte. Zu dem Selbstgefühl des seiner großen Ausdehnung bewußten Volksstammes gesellte sich der Gegensatz der Race und der Konfession.

Wenn die Zeit der zweiten Katharina in der Erinnerung der Nachwelt fast unmittelbar mit dem Wirken Peter's des Großen verbunden erscheint, so liegt der Grund darin, daß die ganze Zwischenzeit eher Rückschritte als Fortschritte brachte. Immer neue Thronstreitigkeiten und Fürstenmorde lösten, mit den einander verdrängenden Günstlingen, sich ab. Bitter strafte sich die Uebertragung mancher westeuropäischen Einrichtungen auf einen dafür nicht vorbereiteten Boden. Französische Hof- und Tanzmeister galten nur zu oft als Muster feiner Erziehung, erwarben sich oft tonangebende Geltung. Der äußere Firniß gesellschaftlicher Tournüre sollte überhaupt den Mangel tieferer Bildung ersetzen. Die in den germanischen und romanischen Staaten der Geburtsaristokratie noch allerseits eignende Macht wurde in Rußland einem Adel zu Theil, dem die Grundbegriffe der Pietät und der Fidelität abgingen, welche die Lichtseiten der Feudalzeit gebildet hatten. Nur um so glühender aber war dabei der Groll gegen die fremden Eindringlinge. Kaum hatte einer der kaiserlichen Günstlinge eine umfassendere Stellung gewonnen, so brach eine Palastrevolution aus, und die noch kurz vorher allmächtigen Minister verfielen dem grausamen Geschick sibirischer Verbannter. So fehlte der Staatsmaschine der innere Zusammenhang, den Regierungsprinzipien die Kontinuität. Die zwei Jahre, während welcher Peter's Wittwe Katharina I. unter Menschikoff's Leitung, die drei Jahre, in denen der unmündige Peter II. unter der gewaltsam errungenen Führung der Dolgorucky auf dem Throne saß, die Schattenregierung Iwan's III., dessen Vormünderin Anna sich auf die Münnich und Ostermann stützte, die Zeit der Kaiserin Anna und des Herzogs Biron von

Kurland — sie bieten, bei allem raschen Wechsel der Namen, in der Art der Ereignisse doch alle ein ähnliches Bild. Viel übler noch aber wurden die Zustände unter der zwanzigjährigen Regierung Elisabeths (1741—1761), die dem Fremdenhaß ihre Krone verdankte. Die Reaktion des Asiatismus gegen den europäischen Einfluß trat am grellsten in den religiösen Dingen hervor. Mit Ostentation wurde die Frömmelei gepflegt. Der Grad der Verehrung der heiligen Bilder galt als Gradmesser des religiösen Lebens. Die scheußlichsten Unsitten, die durch diese Devotion nur oberflächlich versteckt waren, gingen von den Höflingen in viele Volkskreise über. Die volksbeglückenden Ideen Peter's des Großen wurden vergessen.

Je mehr die russischen Zustände unter der Regierung dieser leidenschaftlichen Feindin Friedrich's des Großen den Idealen der Aufklärungszeit widersprachen, um so radikaler und um so unvermittelter war der Rückschlag, als dieselben nun endlich auch in Rußland freien Zugang erhielten. Mehr noch wie Struensee war Peter III. ein begeisterter Schwärmer für die neue Methode der Volksbeglückung. Mit noch höherer Verehrung für den großen Preußenkönig als Josef II., suchte er in einer noch viel überstürzteren Weise, als späterhin dieser, die fridericianischen Regierungsprinzipien in seinem Reiche nachzuahmen. Trotz der kurzen Spanne Zeit, die ihm vergönnt war, hat Peter viel wirklich Edles zu schaffen begonnen. In seinen humanen Plänen zeigte sich der Genius der Zeit in seiner reinsten selbstlosesten Form. Auch ihm aber haben diese Reformversuche, ebenso wie — den einen Friedrich ausgenommen — fast allen andern Repräsentanten des aufgeklärten Despotismus, sein tragisches Ende bereitet. Der plötzliche Uebertritt von dem österreichischen in's preußische Lager verstimmte die Politiker, die peinliche Nachahmung der preußischen Armeedisziplin die Generäle, die volkswirthschaftlichen Pläne den auf dem Besitz der Leibeigenen fußenden Adel. Am verhängnißvollsten war jedoch auch für ihn die Erbitterung des Klerus. Um mit der Befreiung der Leibeigenen einen Anfang zu machen, wurde die Herrschaft über dieselben zunächst der Kirche, auf deren Gütern über eine Million dieser Unglücklichen saßen, entzogen. Mit der Verwaltung der Kirchengüter wurde ein weltliches Oekonomie-Kollegium betraut. Zu der Verminderung der Vorrechte und Einkünfte der Prälaten trat die Vernachlässigung solcher Kirchengebräuche, deren Einwirkung auf die Sittlichkeit dem Kaiser weniger nützlich als schädlich vorkommen mußte. Das Erste ließ ihn als Feind der Kirche, das Zweite gar als Verächter der Religion erscheinen. Der Erzbischof von Nowgorod schürte mit allen Mitteln den Haß der rechtgläubigen Kreise gegen einen so ungläubigen Monarchen.

Bei der Entthronung und Ermordung Peter's III. drängt sich dieser kirchliche Faktor in wahrhaft entsetzlicher Weise in den Vordergrund. Die von den Verschwörern bestochenen Soldaten schwuren auf das Kruzifix Treue, als Katharina sie gegen den eigenen Gatten aufhetzte. Die Proklamation

derselben nannte die Errettung des wahren Glaubens und der orthodoxen Kirche als heiligsten Zweck. Bei der Huldigung vor dem Winterpalais stellte die in großen Schaaren herbeigeeilte Geistlichkeit sich an die Spitze. Zum Zeichen ihrer Frömmigkeit küßte Katharina die angesehensten Prälaten auf die Stirne. Die schreckliche Ermordung ihres Gatten wurde über der kirchlichen Devotion der neuen Regentin vergessen, die alle Fasten und Zeremonien beobachtete, vor allen Heiligenbildern niederkniete. Dann folgte das Manifest an das Volk, worin der Beihülfe der Erwählten Gottes in ehrendster Weise gedacht war, die Aufhebung der von Peter über die Kirchengüter gegebenen Verordnung und die feierliche Krönung in Moskau. Und all dies Seitens einer Frau, die mit den fortgeschrittensten Aufklärern, den Voltaire, Diderot und ihren materialistischen Ausläufern, im vertraulichsten Briefwechsel stand.

Bei der religionsgeschichtlichen Würdigung wäre es gradezu Frevel, über der äußerlich glänzenden Regierung Katharina's das ernste Wort des Herrn von den übertünchten Gräbern der Gleißnerei zu vergessen. Je höher eine Persönlichkeit in der Geschichte dasteht, um so verhängnißvoller werden ihre schlimmen Charakterzüge für Mit- und Nachwelt. Auch edlere Vorkämpfer ernster und hoher Bestrebungen haben die von ihnen vertretene Sache oft mehr als alle Feinde geschädigt, weil ihre eigenen Schwächen und Menschlichkeiten dieser Sache zur Last fielen. Wie viel mehr mußte sich die alte Wahrheit von dem Fluch der bösen That, die fortzeugend Böses muß gebären, in einer Stellung von so außerordentlichem Einfluß bewähren, wie derjenigen, die Katharina einnahm. Je bedeutender ihre Begabung, ihre Thatkraft, ihre Eroberungen waren, um so verhängnißvoller ist auch die Immoralität der nordischen Semiramis für die Zukunft ihres Volkes geworden. Auch dem, was sie Gutes und Gemeinnütziges geschaffen, wurde dadurch gewissermaßen ein übler Beigeschmack zu Theil. Wenn die Periode des aufgeklärten Despotismus nachmals förmlich verrufen ward, so daß sogar ihre besten Errungenschaften ob den schlimmen Zuthaten vielfach gänzlich vergessen wurden, so tragen die Sünden Katharina's nicht den kleinsten Theil der Schuld an dieser Verkennung.

Wir durften diese allgemeine Betrachtung hier nicht unterdrücken, soll es uns anders gelingen, das, was die Aufklärungszeit an idealen Gütern der Nachwelt vererbt hat, in die richtige Beleuchtung zu stellen. Denn daß grade Katharina's Schöpfungen andrerseits zu den wichtigsten und bedeutsamsten dieser Zeit zählen, kann ebensowenig in Zweifel gestellt werden. Ihr Briefwechsel mit der hochidealen Elise von der Recke zeigt auch die Kaiserin für alle Bestrebungen der Volksbeglückung begeistert. Trotz des Verbrechens, das sie auf den Thron ihres Gatten erhob, und trotz der beim Antritt ihrer

Regierung laut proklamirten Opposition gegen dessen Tendenzen, finden wir sie nichts destoweniger nicht lange hernach auf dem gleichen Wege, den Peter III. betreten hatte. Wie sie die im ersten Momente gegen Friedrich II. eingenommene feindliche Stellung bald mit wirklicher Neutralität vertauschte, so lenkte sie je länger je mehr in die Bahnen der Aufklärung zurück. Daß die Begünstigung des orthodoxen Klerus nur Mittel zum Zweck gewesen war, zeigte sich in drastischer Weise, als eine Bauernbittschrift benutzt wurde, um das Kirchenvermögen wieder unter die Leitung und Aufsicht der Regierung zu stellen. Freilich waren vorher die einflußreichsten Kirchenhäupter durch allerlei persönliche Vortheile für diese Maßregel gewonnen, die widerspenstigen beseitigt. Aber grade in der Wahl ihrer Werkzeuge bestand überhaupt das wirksamste Mittel ihrer Staatskunst. Indem sie sich den Schein gab, das national-russische Wesen zu pflegen, und geborne Russen an die Spitze aller Behörden stellte, wußte sie der westeuropäischen Kultur in viel höherm Maße Zugang zu verschaffen, als das blinde Dreinfahren Peter's III. es jemals möglich gemacht hätte. Das gleiche Verdienst, das ihr in Rechtspflege und Verwaltung, in Volkswirthschaft und Volksbildung eignet, muß ihr dabei auch auf dem Gebiete der Schule und Kirche zugesprochen werden. In wirklich pädagogischer Weise hat sie die Kirchen- und Schulverhältnisse allmählig und stufenweise zu heben gesucht. Eine größere Anzahl russischer Theologen wurde auf deutsche und englische Hochschulen gesandt. Auswärtige Gelehrte wurden nach Rußland berufen, neue Erziehungsanstalten durch sie begründet, deutsche Einwanderungen auch sonst auf alle Weise begünstigt. Besonders die Herrnhuter Kolonien an der Wolga sollten dem russischen Volke zur Nachahmung dienen. Allerdings beweist die Geschichte Sarepta's, daß dies Ziel nur in geringem Maße erreicht wurde. Aber an den Menschlichkeiten, die auch in der Herrnhuter Gemeinde nicht ausblieben, trägt die Kaiserin, die sie berief, keine Schuld.

Unter den zahlreichen Anstalten zur Hebung der Volksbildung und Volkswohlfahrt ist allerdings Vieles mehr Schein als Wirklichkeit gewesen. Die berüchtigte Reise in die Krim, auf welcher die auf Potemkin's Geheiß über Nacht entstandenen Dörfer die Kaiserin über die wirklichen Zustände täuschten, wird sogar gemeinhin als typisch für die gesammte Regierungsmaschinerie Katharina's angesehen. In der That drang die bessere Erziehung, die den obern Klassen der Gesellschaft zu Theil wurde, gar nicht in's Volk, und auch in den höhern Schichten verhüllte nur zu oft der glänzende Firniß französischer Phraseologie die üppig fortwuchernde Rohheit. Zumal die Bestechlichkeit der Beamten war schon damals ein nicht auszurottender Krebsschaden. Aber wenn trotz der schlimmen Anfänge ihrer Regierung die spätere Erinnerung des Volkes sie mit einer Art nationalen Legendenschimmers umgeben hat, so dürfte in dieser vox populi immerhin mehr Wahrheit liegen, als in den

Darstellungen solcher Ausländer, die nur für die schlechten Seiten des russischen Volksthums ein Auge haben.

In den Maßnahmen der großen Politik, die Katharina's Regierung kennzeichnen, handelt es sich fast mehr um eine Art unerbittlicher Naturnothwendigkeit, als um etwas, das von dem Rennen und Laufen einzelner Menschen abhängig gewesen wäre. Der innere Zersetzungsprozeß des polnischen Staatswesens hätte sich auch bei der uneigennützigsten Politik der Nachbarstaaten kaum aufhalten, geschweige verhindern lassen. Der Drang des russischen Volksstammes nach Befreiung der christlichen Bruderstämme in der Türkei mochte noch so oft unterwegs gehemmt werden, das endliche Resultat kann darum keinem wirklichen Kenner von Land und Leuten zweifelhaft bleiben. Die unbefangene Würdigung der religiösen und moralischen Faktoren dürfte hier schwerlich zu einem andern Fazit gelangen, als die naturwissenschaftliche Logik der darwinistischen Berechnungen Hellwald's. Zumal in dem Kampf um die Weltherrschaft, den das römische Papstthum gleichfalls mit einer Art von Naturtrieb als Erbe des alten Cäsarenthums führt, muß es im Orient stets wieder auf das griechisch-russische Kreuz stoßen. Diese kirchengeschichtliche Signatur der orientalischen Frage aber führt sich neben Peter dem Großen vor Allem auf Katharina II. zurück. Ihre Türkenkriege und ihr Hinweis auf die Befreiung der Griechen haben, so gut wie die Zertrümmerung Polen's, die bedeutendsten Nachwirkungen auf die Stellung der Konfessionen zu einander gehabt. In allen diesen Beziehungen steht die Freundin der französischen Aufklärer in schärfstem Gegensatze zu dem römischen Stuhle. Durch den Frieden von Kutschuk Kainardje hat Rußland das Anrecht der griechischen Kirche auf die heiligen Stätten Jerusalem's gesichert und den Schutz seiner Glaubensgenossen auch für die Zukunft auf seine Fahne geschrieben. Die bei der ersten Theilung Polen's unter russische Herrschaft gelangten unirten Griechen wurden für eine neue Trennung von Rom vorbereitet. Auch die römischen Katholiken konnten nur nach einem strengen Placet die an sie gerichteten päpstlichen Erlasse erhalten. Bei der Organisation ihrer Kirchenverhältnisse unterstützten sogar die Exjesuiten die Tendenz der Loslösung von Rom, um sich für die Aufhebung ihres Ordens zu rächen.

So zukunftsreich diese kirchlichen Schöpfungen jedoch auch schienen, so sehr mußten die Mittel, wodurch sie zu Stande gebracht wurden, mit der Zeit ebenfalls andere Folgen hervorrufen. Daß speziell die russischen Triumphe über den polnischen Katholizismus einen nicht zu ertödtenden Wurm in sich trugen, wird in späterm Zusammenhange noch deutlicher heraustreten. Auch die Gewaltthätigkeit, womit Katharina im Widerspruch mit den Verträgen den Livländern die sogenannte Statthalterschaftsverfassung oktroyirte, trug ebensowenig gute Früchte, als die Verschwörung mit einem Theile des kurischen

Adels, wodurch der Selbständigkeit dieses Herzogthums ein Ende gemacht wurde. Am wenigsten erfreuliche Bilder jedoch sind es, welche die Anfachung der konfessionellen Gegensätze in den damaligen Kämpfen gewährt. Der religiöse Fanatismus hat in ihnen überall gleich entsetzliche Greuel in Szene gesetzt. Den durch die Fahne des Propheten begeisterten Muselmännern, und den für das Prinzip der Intoleranz in den Kampf ziehenden Polen gaben die gegen Katharina's Reformen erbitterten Raskolniken, und die für sie kämpfenden Gläubigen der Staatskirche nichts nach. Welch gräßliche Szene in Moskau, als während der Pest, die den vierten Theil der Einwohner wegraffte, der Erzbischof das Heiligenbild wegnehmen ließ, zu dem die Massen sich drängten und dadurch die Ansteckung auf's Aeußerste vermehrten. Die Ermordung des menschenfreundlichen Prälaten durch die wüthende Volksmenge steht ganz auf gleicher Linie mit der Ermordung des Erzbischofs von Konstantinopel durch die Türken, und mit den Ausbrüchen des römisch-katholischen Zelotismus in Polen. Daher ist wohl nichts leichter verständlich, als daß (wo in allen Konfessionen gleich sehr die traurigen Früchte des Glaubenshasses heraustraten) die Freigeisterei, die von dem Glauben selber nichts wissen wollte, darin stets neue Belege für das alleinige Recht ihres Standpunktes fand. Doch hat auch ein Hippel, wie grade der Abschluß seiner „Lebensläufe" beweist, für die Reformen der Kaiserin sich ähnlich zu begeistern vermocht wie Klopstock für die Toleranz Josef's II.

§. 26.

Immanuel Kant.

Seit der Reformation des 16. Jahrhunderts ist keine geistige Bewegung von ähnlichem allseitigen Einflusse auf die Nachwelt gewesen, wie die Kantische Philosophie. Schon Schiller hat in einem berühmten Briefe an Goethe geweissagt (1794), die Form der Kantischen Philosophie möge wechseln, seine Methode werde dauern, so lange wie die Vernunft selbst. Der große amerikanische Historiker, der sich selber mit immer neuer Liebe in Kant vertiefte, hat sein Werk und das Luther's in die engste Beziehung zu einander gestellt.*) Kant reformirte nach Bancroft die Philosophie, ebenso wie Luther die Kirche, von dem Prinzip der Selbstthätigkeit des Individuums aus. Wie Luther weder Papst noch Prälaten für etwas mehr als Schulmeister gelten ließ, so erkannte Kant weder Leibniz noch Hume für seinen Herrn an, sondern bahnte zwischen Dogmatismus und Skeptizismus hindurch den Weg für die Schule des Rationalismus. Bei dem Kritizismus, mit dem er begann, blieb er so wenig stehen, wie der Reisende, der am Morgen seine Mittel überzählt, bevor er

---

*) Bancroft: History of the united states. X. S. 87 ff.

seinen Tagesmarsch antritt, oder wie der General, der seine Truppen mustert, bevor er den Schlachtplan macht. Die Analyse der Akte des Denkens lehrt nach ihm den Glauben an die Vernunft selbst, als die Auslegerin der Philosophie.

Für die technisch philosophische Bedeutung Kant's hat Baur einen andern Doppelvergleich gebraucht. Zunächst den mit seinem Landsmann Kopernikus, mit dessen Werk schon Kant selber das seinige verglichen. Durch Beide wird der Schwerpunkt der ganzen Weltanschauung auf die entgegengesetzte Seite gelegt. Durch Kopernikus wird die Erde aus dem Mittelpunkt des Ganzen zu einem verschwindenden Punkt des Sonnensystems; durch Kant wird die Vernunft, früher der Schwerpunkt des Ganzen, sich ihrer Nichtigkeit bewußt dem Ansichsein der Dinge gegenüber. Diese beiderseitige Demüthigung schließt aber zu gleicher Zeit die größte Erhebung ein. Von der Erde, dem verschwindenden Punkt aus, begreift und konstruirt doch der menschliche Geist das ganze Weltsystem, und das von dem Ansichsein sich unterscheidende Bewußtsein stellt sich, durch diese Unterscheidung selbst, über diesen Unterschied und macht sich klar, daß alle Realität nur in diesem Unterscheiden besteht. Daneben der Vergleich mit der französischen Revolution: die alte absolute Monarchie und die alte dogmatistische Metaphysik sind beides transzendente Systeme abstrakter traditioneller und dogmatistischer Begriffe, sie fallen in sich zusammen, sobald man nach dem Grunde frägt, auf dem sie beruhen, d. h. sobald dort das nationale Bewußtsein sich in sich selbst erfaßt, hier der denkende Geist in sein eignes Bewußtsein zurückgeht. Der letztere Vergleich dürfte freilich besser als für die französische für die amerikanische Revolution passen. Denn nicht blos hat Kant persönlich vom ersten Beginn an eine wahrhaft enthusiastische Theilnahme für den großen Freiheitskampf jenseits des Ozeans bewährt, sondern es läßt sich auch zwischen den verschiedenen Stadien desselben und den Hauptmomenten seiner literarischen Thätigkeit eine so überraschende Parallele durchführen, daß Bancroft gradezu die Begründung der Union und die Kantische Philosophie als die beiden Grundpfeiler der modernen Kulturgeschichte bezeichnen konnte. In der französischen Revolution dagegen wird uns nicht nur nicht eine den Idealen Kant's verwandte, sondern vielmehr eine gradeswegs entgegengesetzte Tendenz begegnen.

Die Baur'sche Auffassung Kant's ist überhaupt unwillkürlich davon beeinflußt, daß auch ihm Kant im Grunde nur ein Durchgangspunkt zu dem abschließenden Hegel'schen System ist. Weichen wir in dieser Hinsicht von ihm ab, so können wir es jedoch ebensowenig für angezeigt erachten, in den Schlachtruf der Rückkehr zu Kant einzustimmen, mit dem ein die moderne Weltanschauung vornehm ablehnender theologischer Dogmatismus für sich Propaganda zu machen sucht. Die Grundthese Kant's, daß das Erkennen

nur insofern einen real-objektiven Inhalt habe, als es sich auf die in den Formen von Raum und Zeit gegebenen Objekte bezieht, daß es aber, sobald es über diese Sphäre hinausgeht, transzendent, inhaltleer werde, hat nicht blos die zu seiner Zeit geltenden kirchlichen Vorstellungen in Mißkredit gebracht, sondern trifft jede zukünftige Scholastik ebenso sehr. Um so bestimmter aber will es betont sein, wie keine andere Philosophie jemals so direkt aus der christlichen Entwicklung hervorgegangen ist, noch auf die Weiterentwicklung des christlichen Lebens einen solchen Einfluß geübt hat wie diejenige Kant's. Die strenge und innerliche Moral, die, das radikal Böse im Menschen in seiner ganzen Tiefe erfassend, doch das höchste Tugendideal durch den kategorischen Imperativ des Gewissens zu erreichen strebt; der Grundgedanke der Religionsphilosophie, daß die Religion vom statutarischen Kirchenglauben zum reinen Vernunftglauben fortschreite; die einzigartige Stellung des Stifters des Christenthums, der nicht nur das richtige Prinzip des moralischen, den Menschen heiligenden Glaubens aufstellt, sondern auch in seiner Person das Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit gibt — es sind Alles eminent christliche Ideen, die auf außerchristlichem Boden nicht hätten entstehen können. Aber zugleich wird durch die Philosophie, die sich selbst die kritische nennt, an die überlieferte Form des Christenthums die stärkste Kritik angelegt. Wie das Judenthum für Kant eigentlich gar keine Religion, sondern nur ein Inbegriff statutarischer Gesetze ist, so hat sich auch das Christenthum in seiner geschichtlichen Entwicklung nicht alsbald als die reine Vernunftreligion dargestellt, und es müssen deshalb die alten Hüllen, welche die reinen Ideen verdecken, von der moralischen Interpretation abgestreift werden.

Mit einer allgemeinen Charakteristik der von Kant innerhalb der kirchlichen Entwicklung eingenommenen Stellung ist jedoch seine Bedeutung in der christlichen Kulturgeschichte noch lange nicht erschöpfend gewürdigt. Es muß zu dem Ende das gesammte Verhältniß Kant's zu den verschiedenen Seiten der bisherigen Entwicklung der Reformation in's Auge gefaßt sein. Sind doch in Kant nicht nur jene beiden großen Linien in der Philosophie, die von Baco bis auf Hume, von Cartesius bis auf Wolff nebeneinander hergelaufen waren, zu einer höhern Einigung von Empirismus und Idealismus gekommen; sondern wir finden auch die Doppelentwicklung des Protestantismus in der deutschen und angelsächsischen Form in dem (durch seine Mutter eng mit Schottland verwachsenen) Königsberger Denker mit einander verschmolzen. In der Behandlung der eigentlichen Grundfrage, welche die tiefsten Denker immer wieder bewegt hat, des Gegensatzes von Geist und Materie, bildet Kant einen so bedeutsamen Abschnitt, daß Friedrich Albert Lange die Geschichte des Materialismus einfach in die Periode vor und nach Kant zerlegt. Aber nicht genug damit. Gegenüber dem scheinbaren Bündniß von Philosophie und

Naturwissenschaft, wie der verbitterte und alternde Strauß es gefaßt, ist Kant, der Schüler Newton's, in erster Reihe der Naturforscher, welcher von den gesicherten Ergebnissen der Naturforschung aus die Philosophie neu befruchtete. Gegenüber der wirthschaftlichen Unfähigkeit des doktrinären Liberalismus ist wiederum Kant der Gesinnungsgenosse von Adam Smith, und als solcher einer der Pfadfinder für die Lösung der sozialen Probleme. Gegenüber dem schnöden Mißbrauch der Rousseau'schen Traumwelt zu den Greueln der Schreckensherrschaft ist endlich Kant der wahre Fortbildner Rousseau's, der Rousseau's Ideen vom Boden der Reformation aus abgeklärt und damit von ihrer revolutionären Verwendung befreit hat.

Es ist somit in oberster Reihe das Grundprinzip der Reformation selbst, das in Kant wie in Keinem vor ihm und nach ihm seine Inkarnation fand. Die Gesammtentwicklung des protestantischen Geistes, sowohl in der deutschen wie in der britischen Form, hat sich in ihm zur Einheit verschmolzen. Durch und durch als Deutscher sich fühlend, und mit den großen Dichtern der Begründer des deutschen Nationalbewußtseins, ist er sowohl von der religiösen wie von der sittlichen Seite der deutschen Reformation auf's Tiefste ergriffen. Wie die von Spener und Zinzendorf ausgehende Linie in ihm mündet, hat sogar Bruno Bauer wieder aufzudecken verstanden. Um nichts weniger aber wurzelt er in dem Staate und in dem Zeitalter Friedrich's des Großen, so daß er gradezu der philosophische Repräsentant des Fridericianismus genannt werden konnte. Auch der Einfluß, den Lessing und Winkelmann auf seine werdende Philosophie ausübten, kann kaum hoch genug angeschlagen werden. Dennoch hätte das deutsche Erbe für sich allein Kant noch nicht zu dem ersten weltgeschichtlichen Denker der Neuzeit gemacht, wenn sich nicht das Erbe der englisch-schottischen Reformation damit gepaart hätte. Selbst wenn wir von den großen englischen Gelehrten noch absehen, die ihm die naturwissenschaftlichen, die philosophischen, die nationalökonomischen Grundsteine seines Systems zuführten, so war doch allein schon die Entwicklung der englischen und schottischen Kirchenbildung von der mächtigsten Anregung auf ihn. Mit den Helden der Cromwell'schen Aera fühlte er sich innig verwachsen. Ueber keine religiöse Erscheinung hat er sich mit gleicher Begeisterung ausgesprochen wie über die Quäker. Auch Semler hatte sich an der apologetischen wie an der deistischen Literatur der Briten geschult, aber wie hoch wir auch seine Gelehrsamkeit stellen mögen, — zu einer ähnlich selbständigen Neugestaltung, wie der einsame Denker am äußersten Nordostende Deutschlands, war der hallische Polyhistor nicht von Ferne der Mann. Wie Vieles bleibt bei ihm unverdautes Exzerpt, während für Kant die ganze britisch-reformatorische mit der deutsch-reformatorischen Entwicklung sich zu einem einzigen mächtigen Strome verbunden hatte, auf dem er selber sich einschiffte. Dadurch aber war die ganze

Innerlichkeit des Reformationsprinzips, die religiös-sittliche Kraft, die dieses selber aus dem Evangelium ererbt hatte, in einer Weise wie nie zuvor zur Geltung gebracht.

Die reformatorische Aufgabe, die sich ihm von dieser Basis aus stellte, konnte nun aber nicht wie im 16. Jahrhundert eine kirchliche Form tragen. Das Jahrhundert, das sich für den englischen Deismus und für den französischen Encyklopädismus erwärmt hatte und doch auf die Länge von keinem von beiden befriedigt worden war, bedurfte in erster Reihe einer wirklichen Neubildung der Philosophie. Wenn nun grade Kant sich hiezu berufen fand, so hing er doch andrerseits grade in dieser technischen Seite seiner Lebensarbeit viel enger mit seinen Vorläufern und zwar sowohl den deutschen wie den englischen zusammen, als es nach den gewöhnlichen Darstellungen erscheint.

Wie man Lessing, den Freund Nicolai's und Mendelssohn's, zum Gegner der Aufklärung gemacht hat, die man sich nur in der verzerrten Gestalt zu denken vermochte, welche ihr leidenschaftliche Gegner gegeben, so pflegt bei der Kant'schen Philosophie der Hauptnachdruck auf seinen Gegensatz gegen die oberflächlichen Popularphilosophen gelegt zu werden. Es ist das eine durch und durch unwahre Vorstellung. Nur von dem weitverbreiteten eudämonistischen Zuge, den aber nicht sowohl (wenn wir von Wieland absehen) die deutsche als die französische Literatur in die Mode gebracht hatte, wurde sein streng moralisches Gefühl abgestoßen. Aber er hat nicht blos selber zu den Mitarbeitern der Berliner Monatsschrift gehört, sondern sich auch ausdrücklich zu den Aufklärern gestellt. Bei aller Bestimmtheit seines Unterschiedes von Verstand und Vernunft, sind die wirklichen Leistungen des viel verspotteten gesunden Menschenverstandes von ihm niemals verkannt worden. Als Mendelssohn (1783) sein „Jerusalem" schrieb, fand Kant die Ankündigung einer großen Reform darin, die langsam aber unwiderstehlich erfolge und nicht nur die Juden, sondern alle Religionen betreffe.

Aehnlich positiv weiter bildend wie seine Stellung zur Popularphilosophie ist aber auch Kant's Verhältniß zu Hume. Auch hier ist es Mode geworden, die ganz außerordentliche Bedeutung dieses letzten Fortbildners der Baco-Locke'schen Philosophie zu bekritteln. Aber ohne Hume kein Kant. Wenn für Hume die objektive Gültigkeit des Kausalbegriffes zweifelhaft geworden war, so hat Kant eben hier angeknüpft, indem er nur die Skepsis zur Kritik machte und den Grundsatz aufstellte, daß die einzelnen geistigen Vermögen der Reihe nach kritisch untersucht werden müßten. So der Weg, auf welchem er zu jener Verbindung des Empirismus und Idealismus gelangt ist, die das reale Erkennen von dem Zusammenwirken eines aprioristischen und eines aposterioristischen Faktors abhängig fand. Die Welt der Phänomena und Noumena ist darum schlechtweg auseinander zu halten. Die Existenz der letztern bleibt

der theoretischen Vernunft problematisch, begründet sich auf der Gesetzgebung der praktischen Vernunft. Dieses blos theoretische Erkennen muß als ein beschränktes erkannt werden, aber dafür ergibt sich der tiefste Grund unseres Wesens als dessen sittlicher Charakter. So stieg Kant — in den Fußtapfen des Cartesius, aber um Vieles klarer als er, weil zugleich von Baco's Geiste geschult und ein echter Sohn der wahrheitsmuthigen Reformation — in die Tiefen des Gemüthes herab, um den sittlichen Gehalt der menschlichen Natur zu erproben. Und wie unendlich zukunftsreich ist nicht das letzte Ergebniß, wie in der künstlerischen und in der religiösen Funktion des menschlichen Gemüthslebens die gegenseitige Durchdringung der Welt der Phänomena und Noumena ahnend vorweg genommen wird, während die volle Verbindung beider dem höhern Leben vorbehalten bleibt, das seit dem Herrn selbst kein Menschensohn mit gleicher Bestimmtheit als das Urbild des Gottesreiches auf der Erde erkannt hat. Es ist eine schwere Verantwortlichkeit, die jene Theologie trägt, welche über Kant's ungenügende Unsterblichkeitslehre so lange gespottet, bis sie ihren Zeitgenossen den Glauben an das ewige Leben selber zum Ekel gemacht. Aber nicht minder groß ist der Fehler derjenigen, die auf Kant's Sätzen einen neuen Dogmatismus begründen, statt sich von ihm schulen zu lassen.

Es hat guten Grund, wenn unter allen Schriften Kant's diejenige des Jahres 1781 immer wieder in den Vordergrund gestellt wird. In der „Kritik der reinen Vernunft" laufen nicht nur die verschiedenen Linien der bisherigen Philosophie in einem gemeinsamen Höhepunkte zusammen, sondern auch alle nachmalige Philosophie hat hier ihren Ausgangspunkt. Statt mit Hume im Skeptizismus abschließen oder gar mit den französischen Materialisten im Selbstmord untergehen zu müssen, gewann das philosophische Denken einen höhern Aufschwung als jemals zuvor. Unverkennbar zeigt sich sein Urheber auch selber von dem Bewußtsein getragen, ein für alle Mal den Nachweis geliefert zu haben, daß ein und derselbe gesetzmäßige Naturzusammenhang die geistigen und die materiellen Erscheinungen umspannt. Recht und Sitte, Kunst und Religion führen sich insgesammt auf die innere Triebfeder der menschlichen Natur und deren gesetzmäßige Wirksamkeit zurück. Damit ist jede Spur jenes willkürlichen Regiments abgeschnitten, wie es ein denkfauler Mirakelglaube dem lieben Gott unterschiebt, aber zugleich dem nicht minder leichtgläubigen Materialismus die Axt an die Wurzel gelegt.

Allerdings, Kant hätte nicht mit der Geistesklarheit eines Columbus die unbekannte Welt des Geistes zu finden gewußt, in dem Materialismus den Erbfeind der Menschheit erkennen gelehrt, hätte er nicht gleich jenem zur Fahrt über den Ozean den Kompaß bereits vorgefunden. Diesen Kompaß hatte schon Newton hinterlassen, aber erst die Zeit Kant's hat sich desselben zu bedienen gewußt. Wie Kopernikus, so hatte auch Newton seine

naturwissenschaftlichen Hypothesen nicht den theologischen Dogmen gegenübergestellt, sondern im Gegentheil letztere durch jene stützen zu können geglaubt. Erst mußte die Dampfmaschine erfunden und die Geographie des Himmels erforscht sein, bevor die Vordersätze Newton's ihre Konsequenzen finden konnten. Wie wäre ohne Watt und Herschel, ohne Maupertuis und d'Alembert jene totale Reorganisation der gesammten Naturkenntniß möglich gewesen, die uns in denselben Jahren entgegentritt, in denen Kant's Kritik der reinen Vernunft erwuchs?

In dem letzten Aufsatze des unvergeßlichen Diestel über Theologie und Naturwissenschaft ist grade dieser Zeitpunkt als der der allgemeinen Verbreitung der modernen Weltanschauung bezeichnet. Was Kant selbst dabei für eine Rolle gespielt, mußte in den kurzen Sätzen des Diestel'schen Testaments unberücksichtigt bleiben. Aber was der Theolog unausgesprochen ließ, hat der berufenste Naturforscher um so klarer erwiesen. Kant's Metaphysik beruht nach Helmholtz durchaus auf der Physik, ebenso wie seine Moral auf der Psychologie. Naturwissenschaftliche Studien sind es gewesen, mit denen seine allseitigen Forschungen begannen, und sie sind für den Fortschritt der Wissenschaft kaum weniger epochemachend geworden als seine philosophische Spekulation. Die im Jahre seiner Habilitation (1755) erschienene allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels hat zuerst die Formel gefunden, auf der Laplace seine Theorie vom Ursprung und Bestand des Planetensystems aufbaute; die Laplace'sche These aber hat wieder Darwin's gewaltigem Bau zum Grundstein gedient. Diese naturwissenschaftliche Schulung Kant's gibt überhaupt erst den Schlüssel dazu, weshalb er so unendlich viel mehr geben konnte als ein blos zunftphilosophisches System; warum speziell die über Hegel's willkürlichen Formalismus ergrimmte Naturwissenschaft immer wieder bei Kant in die Schule geht. Bereits hat auch die allgemeine Literatur- und Kulturgeschichte in Haym, Hettner, Lewes die Bedeutung von Kant's naturwissenschaftlichen Studien für seine ganze Welt- und Lebensanschauung betont. Die Spezialarbeit Dieterich's über Kant und Newton*) endlich hat es außer allen Zweifel gestellt, daß jener den eigentlichen Geist seiner wissenschaftlichen Forschungen und die treibenden Ideen zu eigener Arbeit — noch bevor er sich dem Studium Hume's und Rousseau's zuwandte — aus Newton geschöpft hat. Während seiner Universitätsjahre hat er ihn genau studirt. Newton blieb ihm aber auch später die Personifikation wissenschaftlicher Forschung überhaupt. Wohl hat Friedrich Albert Lange mit Recht nachgewiesen, daß Kant nachmals manche seiner eigenen philosophischen Ideen in Newton hineintrug, den Geist der Newton'schen Wissenschaft oft an die Stelle von dessen persönlichen Anschauungen setzte. Aber eben darin lag der

*) K. Dieterich: Kant und Newton.

Fortschritt über Newton hinaus, welcher den Geist und die Methode von dessen Forschungen erst wirklich fruchtbringend machte.

Neben dem schottischen Philosophen und dem englischen Naturforscher stand Kant jedoch ebenfalls noch zu einem dritten großen Briten in enger Beziehung, zu dem Begründer der Nationalökonomie. An dem Verhältniß zwischen Adam Smith und Kant dürfen wir um so weniger vorbeigehen, da es erst neuerdings gewissermaßen neu entdeckt worden ist und abermals darthut, wie Kant etwas ganz andres ist als der Begründer neuer schulphilosophischer Dogmen, in die sich theologische Schößlinge einpfropfen lassen. Die Schrift August Oncken's über Smith und Kant verfolgt allerdings in erster Reihe den Zweck, das gröblich übertünchte Bild von Adam Smith durch die Parallele zwischen seinen und den Kant'schen Anschauungen in seinen ursprünglichen Zügen wiederherzustellen. Aber dieser Gesichtspunkt hat den Verfasser Kant von einer Seite aus würdigen lassen, die in der deutschen Auffassung des Begründers der kritischen Schule noch sehr wenig zu ihrem Rechte gekommen ist.*)

In Lecky's berühmtem Werk über die Geschichte der Aufklärung mag das sechste Kapitel über das Wechselverhältniß zwischen der Industrie und der Aufklärung den abstrakten deutschen Leser gar eigen berühren. Der englische Historiker seinerseits hat in der That auch hier wieder zu ausschließlich die Verstandessphäre als die Grundlage aller menschlichen Fortschritte behandelt. Aber daß die Volkswohlfahrt als solche von dem Volkswohlstande abhängig ist, dürfte darum doch ebenso zweifellos sein, als daß grade auf diesem Gebiete die großen Vorzüge, welche die protestantische Entwicklung den von ihr getragenen Völkern in die Hand gab, am unzweideutigsten zu Tage getreten sind. So gut wie Baco, Locke, Hume ist denn auch der Verfasser des „Nationalreichthums" (the wealth of nations) aus dieser protestantischen Entwicklung hervorgegangen und selber zu einem bedeutenden Faktor derselben geworden. Daß aber grade Kant, den man gewöhnlich nur als den abstrakten Kritiker auffaßt, mit Adam Smith in allen wesentlichen Punkten zusammentrifft, daß er nicht nur über die gleichen Fragen wie jener nachgedacht, sondern sie sogar in ganz ähnlicher Weise wie jener beantwortet hat, ist durch die Oncken'sche Parallele Beider unzweideutig erwiesen. Mit Recht bezeichnet er Kant als denjenigen deutschen Denker, der unter Allen am tiefsten und würdigsten auch über das Verhältniß von Recht und Pflicht im Staate gedacht hat. Folgt er damit doch nur Kant's eigener Charakteristik: „Ich habe aus der Kritik der reinen Vernunft gelernt, daß Philosophie nicht etwa eine Wissenschaft der Vorstellungen, Begriffe und Ideen, oder eine Wissenschaft aller Wissenschaften oder sonst etwas Aehnliches sei, sondern eine Wissenschaft des Menschen, seines Vorstellens, Denkens und

---

*) A. Oncken: Kant und Adam Smith.

Handelns; sie soll den Menschen nach allen seinen Bestandtheilen darstellen, wie er ist und wie er sein soll d. h. sowohl nach seinen Naturbestimmungen als auch nach seinem Moralitäts- und Freiheitsverhältniß."

Diesem höchsten Zweck seines Philosophirens entsprechend, hat sich Kant in der That bereits die gleichen Aufgaben gestellt, welche die heutige Nationalökonomie zu einer eigenen wissenschaftlichen Disziplin erhob. Schon in der Metaphysik und Ethik stoßen wir auf die überraschendsten Parallelen mit Smith, noch mehr aber in den Schlußfolgerungen daraus für die praktische Politik. Hinsichtlich der theoretischen Ausgangspunkte ergibt sich das Resultat, daß der schottische wie der deutsche Denker als einzige Belohnung der Tugend in dieser Welt die Selbstbefriedigung, das Bewußtsein der guten That, die Ruhe des Gemüthes setzen. Zu dieser innern Ruhe gesellt sich aber wiederum nach Beiden der Glaube an einen zukünftigen Zustand, in welchem das Verdienst nach dem Willen Gottes seine schließliche Belohnung empfängt. Speziell über den zweiten Punkt sprechen Beide sich fast gleichmäßig aus. Dieselbe Aehnlichkeit findet sich jedoch nicht minder auch in der allgemeinen Staatslehre, hinsichtlich der Staatszwecke so gut wie hinsichtlich der Staatsmittel. Für uns haben besonders die Ausführungen in ersterer Beziehung über Kultus-, Unterrichts- und Wirthschaftspflege Bedeutung. Kaum gibt es einen größeren Irrthum, als Smith und Kant unter den Hebeln der anarchischen Bestrebungen der spätern Revolutionszeit ihren Platz anzuweisen. Ihre Stellung zur Religion ist ebenso positiv wie die zur Kirche oppositionell. Beide lasen Kollegien über natürliche Religion; beide legten den Sitz der religiösen Bethätigung in die subjektive Sphäre des Individuums, ließen die gemeinsame Religionsübung auf freiwilliger Antheilnahme beruhen, wandten sich mit gleicher Entschiedenheit gegen einen selbständigen, mit Zwangsmaßregeln ausgerüsteten kirchlichen Organismus. Zur Verdeutlichung der ihnen vorschwebenden Ideen brauchten sie beide sogar die nämlichen Beispiele. Smith deutet darauf hin, daß der von ihm entwickelte Plan eines „geistlichen oder besser nichtgeistlichen Regiments" zuerst von den sogenannten Independenten aufgestellt sei, aus deren Antrieb der nachmalige Quäkerstaat Pennsylvanien entstanden sei. Kant läßt sich in gleichem Sinn über diese quäkerischen Separatisten dahin vernehmen: „Mit einem Worte, diese Leute würden wahre Kantianer sein, wenn sie Philosophen wären."

Derselbe Kant, der in den Fußtapfen Hume's und Newton's stand und mit Adam Smith auf gleichem Wege zusammentraf, ist jedoch nicht minder auch durch Rousseau's Schule gegangen. Unzweideutig hat er dies selber bekundet, und das Jahr 1760, seit welchem er sich speziell dem Studium Rousseau's zuwandte, als ein für ihn hoch entscheidendes erkennen lassen. Noch im Jahr 1755 hatte er die Anschauung verfochten, daß der Fortschritt sich nur auf den Höhen der Menschheit vollziehe, von der intellektuellen Entwicklung

abhängig sei. Sogar der 1759 herausgegebene „Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus“ vertrat noch ganz die Leibniz'sche Theorie von der bestmöglichen Welt. Aber das Jahr 1760 brachte einen solchen Umschwung seiner Anschauungen zu Wege, daß er die Abhandlung des vorhergehenden später nicht in die gesammelten Werke aufnehmen lassen wollte. Ueber die Ursache seiner veränderten Weltanschauung erklärt er ausdrücklich: „Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntniß und die begierige Unruhe darin weiter zu kommen oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritte. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses Alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der nichts weiß. Rousseau hat mich zurechtgebracht.“ Dieses Zurechtbringen ist nach dem weitern Zusammenhang so zu verstehen, daß er durch ihn den Menschen als solchen achten gelernt habe. In der That läßt sich das eigentliche Ideal Rousseau's nicht klarer bezeichnen, als Kant es thut: „Rousseau entdeckte zu allererst unter der Mannigfaltigkeit der menschlichen angenommenen Gestalten die tief verborgene Natur des Menschen und das versteckte Gesetz, nach welchem die Vorsehung durch seine Beobachtungen gerechtfertigt wird.“ Was Kant selbst von ihm lernte, kommt denn auch einfach darauf hinaus, daß das eigentlich Menschheitliche, was den Menschen vor der Thierwelt auszeichnet, nicht in der Verstandesbildung einzelner Klassen, sondern in der Welt des Herzens und Gemüthes, die bei dem Höchsten wie bei dem Geringsten die gleiche ist, gesucht werden müsse. Man könnte, wenn das Wort nicht dem Parteimißbrauch ausgesetzt wäre, von einem demokratischen Zug reden, den Kant von Rousseau übernommen. Besser aber bezeichnet sich diese Erkenntniß als der Rückgang von der Ausschließlichkeit der Zunftphilosophie zu dem Evangelium der Menschheit. Von dem gewaltigen Einflusse, den Rousseau grade in dieser Hinsicht auf Kant ausübte, zeugen besonders die mit der wärmsten Begeisterung geschriebenen „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ von 1764. Die mannigfachen Erörterungen über die Entwicklung des ästhetischen und moralischen Gefühls bei den verschiedenen Temperamenten, Geschlechtern und Nationen geben selbst heute noch die reichste Anregung. Zugleich aber hat Dieterich durchaus Recht, wenn er sie daneben als einen lebendigen Ausdruck der ganzen Stimmung bezeichnet, welche die glühende Beredsamkeit des Apostels der allgemeinen Menschenrechte in ihm erzeugte.*)

So reiche Anregung aber auch Kant von Rousseau empfing, so wenig war er dazu angethan sich ihr blind hinzugeben. Sein Nachweis der Trugschlüsse Rousseau's ist in der That so treffend, daß die spätere Kritik wenig hinzuzufügen im Stande war. Der Gegensatz, in dem er sich zu Rousseau fand, traf dessen Urtheil über die Menschheit im Allgemeinen nicht minder, als seine

---

*) K. Dieterich: Kant und Rousseau.

Voraussetzung mit Bezug auf den einzelnen Menschen. Hinsichtlich des ersteren Punktes erklärt Kant ausdrücklich, Rousseau verfahre synthetisch und fange beim Naturmenschen an, er verfahre analytisch und fange beim gesitteten Menschen an. Nicht die rohen Naturvölker also, sondern die klassischen Kulturvölker haben für ihn das reine Bild der Menschheit in ihrem Leben dargestellt. In seiner nachmaligen Anthropologie aber bekämpft Kant nicht blos den aus Rousseau's Schriften gezogenen und mehr als alle eigene Thesen desselben der Anarchie der Revolutionszeit vorarbeitenden Schluß, daß der Mensch wieder in den Naturzustand zurückkehren müsse, sondern er erweist auch dessen eigene anthropologische Basis als eine irrthümliche. Rousseau nahm an, sagt Kant in dieser Beziehung, der Mensch sei von Natur gut und nur in Gefahr, von bösen und ungeschickten Führern und Beispielen angesteckt und verdorben zu werden. Um jedoch jene natürliche Güte im Menschen zur Entwicklung zu bringen, wären zunächst durchaus gute Menschen als Führer erforderlich. Diese aber müßten wieder dazu erst selber erzogen werden. Nun gibt es aber keinen, der nicht angeborne oder zugezogene Verdorbenheit in sich hätte, und so bleibt das Problem der moralischen Erziehung für unsere Gattung unaufgelöst, weil ein ihr angeborner böser Hang wohl durch die allgemeine Menschenvernunft getadelt, allenfalls auch gebändigt, dadurch aber nicht getilgt wird.

Die genauere Untersuchung des Verhältnisses beider Männer hat denn auch zu dem Ergebnisse geführt, daß dasselbe nicht blos als ein freundschaftliches, sondern mehr noch als ein gegnerisches aufgefaßt werden müsse. Rousseau hat den klaren deutschen Denker zwar angezogen, aber nur, um ihn dann destomehr abzustoßen. Grade durch die Auseinandersetzungen mit jenem hat dieser sich selber gefunden und ist der Begründer einer reformatorischen Ethik geworden, die der deutschen Staatsentwicklung einen neuen Halt gab. In dem freudigen und zukunftssichern Tone, der den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen einen so außerordentlichen Reiz gibt, klingt zugleich der Nachhall der politischen Errungenschaften Friedrich's des Großen heraus. Sind sie doch im Jahre nach dem Hubertsburger Frieden geschrieben. Auch Dieterich hat, wie vor ihm schon Biedermann, auf die enge Beziehung der Kant'schen Gedankenwelt zu den staatlichen Schöpfungen hingewiesen, die (in der gleichen Zeit, wo in Frankreich das Staatsgebäude seines moralischen Halts völlig beraubt wurde) in Deutschland das Gefühl weckten, daß eine neue Kulturperiode bevorstehe. Um vieles klarer noch tritt dies in der Kant'schen Anthropologie von 1798 hervor, die, wie sie einerseits die Zeit der französischen Schreckensherrschaft schon hinter sich hatte, so andrerseits auf Lessing's Erziehung des Menschengeschlechtes positiv weiter zu bauen vermochte.

Es ist nur ein einzelner Punkt aus der durchweg lohnenden Parallele zwischen Rousseau und Kant, den wir hier berücksichtigt. Dieterich hat es

im Einzelnen durchgeführt, wie die Anthropologie, die Geschichtsphilosophie und die Moral Kant's von Rousseau die reichsten Anregungen erhielten. Auf allen Gebieten tritt es dann aber gleichzeitig heraus, wie von dem Boden der reformatorischen Entwicklung aus, die von Luther bis zu Lessing für Kant eine einheitliche Linie bildete, die Rousseau'schen Ideen durch ihn jener Auswüchse entkleidet wurden, die dessen persönliche Zerfahrenheit und der Zerfall mit allen bestehenden Zuständen seiner Heimath seinen Idealen beigemischt hatte. Erst die Untersuchung der Ursachen der französischen Revolution, sowie umgekehrt derjenigen Stellung, die die von Kant geführten deutschen Denker ihr gegenüber einnahmen, kann es völlig in's Licht treten lassen, was die weitere deutsche Entwicklung der (auf den Errungenschaften der Reformation fußenden) Korrektur Rousseau's durch Kant verdankt. Wenigstens mit Bezug auf die allgemeine Bedeutung der auf solcher Korrektur Rousseau's begründeten Kant'schen Moral mag jedoch Dieterich's Urtheil auch unser Ergebniß zum Ausdruck bringen. In dem Charakter der spätern Kant'schen Moral spiegelt sich nach ihm sehr deutlich die ganze christliche Kulturentwicklung, noch deutlicher die Entwicklung des Protestantismus und ganz unverkennbar die Entwicklung des protestantischen preußischen Staates. In rauher und strenger Pflichterfüllung, in harter und saurer Arbeit für das Ganze mußte der Angehörige der Monarchie Friedrich's, der sich selbst als obersten Diener des Staates betrachtete, das Ziel seines Lebens, die Quelle seiner innern Zufriedenheit sehen. Die Resignation des Einzelnen gegenüber dem Ganzen, dieser Verzicht auf eigenen Lebensgenuß, dieses Sichzufriedengeben mit dem Bewußtsein der erfüllten Pflicht und dieses Sichbeglücktfühlen in dem Gedanken an die Zukunft seines Volkes fand Kant nicht blos als eine leidige Thatsache begründet in der Organisation der Menschheit, sondern er erkannte darin einen hohen Vorzug, eine ehrenvolle Auszeichnung unseres Geschlechts. Was der Staat des großen Königs zugleich mit diesem lebendig erfahren, was der große Königsberger Philosoph als ein getreuer Typus dieses Staates in seinem ganzen Leben erprobt hatte, das sehen wir in der Lehre vom kategorischen Imperativ zu einem allgemeinen Ideal erhoben, zu dem Ideal eines Menschenthums, das seinen Werth nicht in passivem Genießen, sondern in aktivem Handeln sucht und im Bewußtsein der erfüllten Pflicht unmittelbar den Lohn derselben empfindet.

Die Strenge der Kantischen Moral ist einem genußsüchtigern Geschlecht oft pedantisch erschienen. Es ist aber nur derselbe Vorwurf, der auch die des Evangeliums trifft. Die Konsequenz seines Moralprinzipes führte ihn alsbald auf das enge Band zwischen Sittlichkeit und Frömmigkeit hin. Wohl wird gleich in den ersten Sätzen der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" die Unabhängigkeit der Moral mit aller Schärfe

betont: „Die Moral, sofern sie auf den Begriff des Menschen als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten.“ Aber wenige Seiten später folgt die ergänzende These, daß sie denn doch eine nothwendige Beziehung auf einen Zweck außer ihr haben könne, zwar nicht als auf den Grund, aber als auf die nothwendige Folge ihrer Maximen. Und daraus folgt weiter die Nutzanwendung: „Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll.“

Das gleiche Vorwort, dem wir diese grundlegenden Ausführungen über die Art und Weise, wie die Moral zur Religion führen müsse, entnehmen, enthält auch die (durch ihr Erscheinen in der Zeit des Wöllner'schen Religionsediktes doppelt beachtenswerthen) Ausführungen über die Nothwendigkeit der Verbindung der biblischen und der philosophischen Theologie. Unter dem ausdrücklichen Hinweis auf den Galilei'schen Fall wird davor gewarnt, daß der biblische Theologe, um den Stolz der Wissenschaften zu demüthigen oder sich selbst die Bemühungen um dieselben zu ersparen, wohl gar in die Astronomie oder in die andern Wissenschaften z. B. in die alte Erdgeschichte Einbrüche wage und alle Versuche des menschlichen Verstandes in Beschlag nehme. Sollte es bei der Theologie darauf abgesehen sein mit der Vernunft in religiösen Dingen wo möglich gar nichts zu schaffen zu haben, so könne man leicht voraussehen, auf wessen Seite der Verlust sein würde, denn eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündige, werde es auf die Dauer nicht auszuhalten vermögen. Daneben hat die Vorrede zur zweiten Auflage, indem sie einen kirchlichen Angriff auf die erste Ausgabe (in welchem erklärt worden war, dieser Versuch gehe diejenigen Nichts an, die Kant's System nicht kennen und verstehen und auch nicht zu kennen verlangen) zurückwies, in treffendster Weise die (selbst auf einer unverständlichen Philosophie beruhende) herkömmliche Dogmatik dahin charakterisirt: „Wenn man diese Verständlichkeit nur von den zur Religionslehre gezählten Geheimnissen von der göttlichen Natur rühmen könnte, die, als ob sie ganz populär wären, in die Katechismen gebracht werden, späterhin aber allererst in moralische Begriffe verwandelt werden müssen, wenn sie für jedermann verständlich werden sollen!“

An scharfer Kritik dessen, was sich als offizielles Christenthum gibt, hat Kant es in der ganzen Schrift nirgends fehlen lassen. Seine Definitionen über die mannigfachen Entartungen des religiösen Lebens sind im höchsten Grade lehrreich. Wenn er (im dritten Stück) in der Stiftung eines Reiches

Gottes auf Erden den Sieg des guten Prinzipes über das böse aufweist, so hat er andrerseits (im vierten Stück) Religion und Pfaffenthum als sich ausschließende Gegensätze einander gegenübergestellt.

Heute noch ist die Lektüre der kleinen Schrift einem kräftigenden Stahlbade zu vergleichen, das der (seither noch ganz anders entkräfteten und über ihrem Groll gegen die Vernunft in einen noch ärgern Dogmatismus als vordem verstrickten) Theologie frisches Blut zuzuführen vermag. Allerdings — es ist der eigentliche Rationalismus, der durch Kant in die Theologie eingeführt wurde, während die bisherige Aufklärungstheologie sich im Wesentlichen von der Popularphilosophie genährt hatte. Aber nicht blos vermochten die Führer des Supranaturalismus, die Tieftrunk, Stäudlin, Reinhard, Ammon, sich ebensowenig seinem Einflusse zu entziehen, sondern die Gesammtgestaltung der deutschen Theologie unter den Kant'schen Auspizien war selbst nur ein Bruchstück der von ihm ausgegangenen Kräftigung des deutschen Nationalgeistes. Ernste Selbstzucht, männliches Unabhängigkeitsgefühl sind es, die den Neubau des Staatsrechts, die Anfänge der Geschichtsforschung kennzeichnen. Dort die beiden Moser und Justus Möser, hier ein Pütter und Schlözer erscheinen der zurückschauenden Nachwelt dem Königsberger Eremiten unwillkürlich nahe gerückt. Die Reform der Medizin durch einen Hufeland, der Kant's kleine Schrift über die Macht des Willens, der krankhaften Gefühle Herr zu werden, in den weitesten Kreisen populär machte, darf so wenig außer Acht bleiben, wie die Heilung von seiner jugendlichen Ueberspanntheit, die Schiller dankbar auf Kant's Lektüre zurückgeführt hat. Am allerwenigsten aber kann die theologische Literatur der nachkantischen Zeit von diesem allgemeinen nationalen Hintergrunde losgelöst werden. Wohl hat nachmals die kirchliche Neugläubigkeit über Kant's Religion das gleiche Urtheil gefällt wie die Pharisäer über die Jesu. Die große Mehrzahl der jungen Theologen hat an alles Andre eher zu denken gelernt, als einen so ungläubigen Schriftsteller in die Hände zu nehmen. Um so mehr jedoch hat die gesammte ethische Spekulation der Folgezeit in Kant ihre Basis gefunden. Die verschiedenen Linien, die in der Philosophie selber von ihm ausgingen, die Fichte'sche und Herbart'sche Lebensschule sowohl, wie die Schelling-Hegel'sche Schule des Begriffs, haben auch auf die religiöse Ideenwelt den bedeutsamsten Einfluß geübt. Aber über alle diese abgeleiteten Systeme ist die Religionsphilosophie immer wieder zu Kant's eigenem Ausgangspunkte zurückgekehrt. Noch Pfleiderer's anregendes religions-philosophisches System hat dies um nichts weniger erhärtet als Hartmann's Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins. Der Verfasser der „Selbstzersetzung des Christenthums" mag dabei auch in dieser Schrift noch den Unterschied zwischen Christenthum und Evangelium zu gering veranschlagen, — Kant selber hat die spezifisch christliche Idee der Religion um so bestimmter vertreten. Wer wahrhaft Mensch sein

will, kann nach Kant nicht ohne Religion sein. Er erklärt wörtlich: „Religion zu haben ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst." Der hehre biblische Begriff der Gnade Gottes kommt zu seinem vollen Rechte, indem sie in der von Gott uns geschenkten Naturanlage erkannt wird. Das Gleiche gilt von der menschheitlichen Bedeutung der Person Christi. Die Bibel weist nach Kant nicht auf übernatürliche Erfahrungen und schwärmerische Gefühle hin, sondern auf den Geist Christi, um ihn, so wie er ihn in Lehre und Beispiel bewies, zu dem unsrigen zu machen, oder vielmehr, da er mit der ursprünglichen moralischen Anlage schon in uns liegt, ihm nur Raum zu verschaffen.

Es ist einer der anregendsten Abschnitte der Dieterich'schen Parallele zwischen Rousseau und Kant, worin er die auf der Moral aufgebaute Religion des Letztern charakterisirt. „Nicht als Feind der Kirche, sondern als ihr ehrlicher Freund hat Kant die Formeln der kirchlichen Lehre gegeißelt, welche das Bewußtsein persönlicher Verantwortlichkeit einschläfern, statt es zu verschärfen, die Gestalten des Gottesdienstes und der Verfassung, welche die Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit untergraben und dadurch die Lebensluft nicht allein des gesunden religiösen Gemüthslebens, sondern des gesammten Staats- und Volkslebens vergiften. Die herbe Kritik der bestehenden kirchlichen Verhältnisse, mit welcher Kant's philosophische Religionslehre schließt, ist das Reformprogramm, dessen Verwirklichung die Vertreter der sittlichen Prinzipien des Christenthums von jeher von der Kirche gefordert haben und immer wieder von ihr fordern werden. Es sind noch spezieller die sittlichen Ideen des Protestantismus, wie sie seine Moral zum ersten Male auf einen wissenschaftlichen Ausdruck gebracht hat, die er der Kirche mit unerbittlicher Schärfe als Spiegel vorhält und sie dadurch an ihre hohe sittliche Aufgabe gegenüber der Nation erinnert. Nur um so heller leuchtet dieses Verdienst, indem es sich abhebt von dem dunkeln Grunde bitterer Kränkung, die Kant nach dem Hingang des großen Königs erfuhr."

§. 27.

Die humanistische Erziehungsmethode.

In der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie und Naturwissenschaft, wie schon früher der Poesie und der Tonkunst haben wir gewichtige Kulturmächte erkannt, deren Einwirkung sich keine kirchliche Organisation zu entziehen vermochte. Um so ernster mußte es beklagt werden, wie wenig die offizielle Kirchengeschichte noch allen diesen mit dem religiösen Leben auf's Engste verwachsenen Kulturmächten gerecht zu werden versteht. Mit der Geschichte der Pädagogik verhält es sich nicht viel anders. Die kirchliche Reaktion des 19. Jahrhunderts hat auch die Grundelemente menschenwürdiger Erziehung für ein Produkt des Unglaubens erklärt. Die moderne Lehrerweisheit ihrerseits hat darob

hin nicht nur der Kirche den Rücken gekehrt, sondern einen neuen Klerus an die Stelle des alten zu setzen versucht. Was Pestalozzi wie seine Vorgänger und Nachfolger anstrebten, wird hüben wie drüben gleich sehr verkannt.

Ganz anders haben der geistesmächtige Begründer der geographischen Wissenschaft und der ehrwürdige Nestor der schweizerischen Historiker das geschichtliche Bild Pestalozzi's nach eigener Kenntniß gezeichnet. Vulliemin führt seine Vorliebe für die geschichtliche Forschung ebenso auf den großen Pädagogen zurück, wie Karl Ritter seine schöpferischen Untersuchungen zur Erdkunde. Das eine und das andere Element wurzelt gleich sehr in der tief religiösen Ader des Mannes, der wie wenig andere das Vorbild Jesu mit der That zu befolgen versuchte. Auf dieselbe Ursache weist nicht minder aber auch der außerordentliche Einfluß der modernen Pädagogik in Theologie und Kirche zurück.

Die gewaltige Einwirkung der reformirten Erziehungsmethode auf die Folgezeit gehört freilich erst in einen spätern Zusammenhang. Ja schon Pestalozzi's persönliche Wirksamkeit fällt nur ihren Anfängen nach in die Aufklärungszeit. Nichtsdestoweniger ist unter den mannigfachen Faktoren der Aufklärung, die ihr allen spätern Angriffen zum Trotz die entscheidendste Nachwirkung auf die ganze spätere Entwicklung sicherten, keiner von weitreichenderem Einfluß gewesen, als die Umgestaltung der Pädagogik. Lag es doch in der Natur der Sache, daß, während klassische Dichtungen und philosophische Untersuchungen sich zuerst nur in den höchstgebildeten Kreisen verbreiteten, die in der gleichen Zeit an die Hand genommene Volkserziehung die weitesten Schichten in ihren Bereich zog. Dabei darf es ferner nicht unberücksichtigt bleiben, daß, wie Kant die ganze bisherige Gestaltung der Philosophie in sich zusammenfassen mußte, um sie den großen Schritt weiter zu führen, so auch die Reform der Pädagogik durch die verschiedenen Stadien der frühern Entwicklung gleich sehr bedingt war.

Schon unter den ersten Folgen der Reformation hatte die verbesserte Jugenderziehung, und nicht blos mit Bezug auf den Religionsunterricht, obenangestellt werden können. Luther's Katechismen trafen Herz und Sprache des Kindes, Melanthon's frommer Humanismus machte ihn zum praeceptor Germaniae, Zwingli zog bereits die Naturwissenschaft in den allgemeinen Unterrichtsplan. Von dem Vorbilde der protestantischen Kirchen lernte auch die katholische, wenigstens da, wo sie ihrem Gegner Seite an Seite gegenüberstand, eine bessere Katechismusmethode. Die Pädagogik der Jesuiten diente freilich nur als Mittel zu ganz andern Zwecken und strebte alles Andere eher an, als eine selbständige Entfaltung der im Kinde vorhandenen Anlagen. Aber manche ihrer Einzelleistungen haben trotzdem eine allgemeinere Bedeutung gewonnen. Mehr als alle großen Kirchen hat jedoch ein von Land zu Land umhergeworfener Vorkämpfer einer bitter verfolgten Sekte für die selbständige

Ausbildung der Pädagogik gethan. Der Name des Amos Comenius gehört nicht nur der kleinen mährischen Brüdergemeinde, sondern der Menschheit. Sein orbis pictus ist die Grundlage aller auf das Reale gerichteten Unterrichtsmethoden geblieben. Der weitreichende Einfluß seiner selbstlosen Begeisterung auf die Zeitgenossen ist noch durch die jüngste Darstellung seines Freundesverhältnisses zu Milton nach einer bisher wenig bekannten Seite zu Tage getreten.*)

Was die Tage der großen Republik für England auch hinsichtlich der Fortschritte der Pädagogik bedeuten; was der ihr Erbe aufnehmende Locke auf einem, dem glänzenden Zeitalter Ludwig's XIV. so geringfügig erscheinenden Gebiete wie dem der allgemeinen Volksbildung geleistet, ist ein Lieblingsthema britischer Forschung. Von ungleich nachhaltigerm Erfolg aber erwiesen sich die Ideale des deutschen Pietismus in derselben Beziehung. Schon ein Herzog Ernst von Gotha hatte die Lebenserziehung, statt der Gelehrtenschulung, als eine der schönsten Regentenaufgaben erkannt. Die Begründung des Francke-schen Waisenhauses wurde eines der glänzendsten Kapitel in der Geschichte der Pädagogik. Wie sehr freilich die zweite Generation auch hier das Salz dumm werden ließ, läßt sich aus Semler's und Nicolai's Jugenderinnerungen mehr als zur Genüge erkennen. Dafür aber wandte ein Bibelkenner wie Bengel die religiösen Gesichtspunkte auch auf das Schulwesen an. Lebensfrische Originalnaturen wie der Würtemberger Flattig und der Elsässer Oberlin bahnten der menschenwürdigen Erziehung auch der verwahrlosesten Naturen den Weg. Immerhin konnte jedoch eine jede kirchlich gefesselte Schule den von der Kirche sich abwendenden Zeitgeist nur zum kleinsten Theile in ihren Kreis bannen. Es war daher eine um Vieles konsequentere Rückkehr über alle kirchlichen Satzungen hinaus zu den Grundgedanken des Evangeliums nöthig, um die Schule in den Vordergrund der humanen Interessen zu stellen. Diesen epochemachenden Schritt that Rousseau's „Emil".

Bereits bei unserer allgemeinen Würdigung Rousseau's ist der enge Zusammenhang seiner pädagogischen Reformideen mit seiner allgemeinen Kulturauffassung zur Sprache gekommen. Wie hier, so verband er auch dort die berechtigtesten Ideale mit unpraktischer Schwärmerei. Seine auf die Natur selbst zurückgehende Erziehungsmethode war vollauf im Recht gegenüber den übertriebenen Zuchtmitteln, durch die sogar ein Luther in seiner Jugend gequält wurde; gegenüber der zur Heuchelei führenden pietistischen Dressur; gegenüber dem rohen Pedantismus der als Lehrer thätigen Unteroffiziere und Handwerker. Auch hier aber neben den schönen herrlichen Zügen der Grundirrthum, daß im Kinde nur Gutes sein sollte, daß (in erklärlichem Rückschlag

---

*) Alfred Stern: Milton und seine Zeit, II. S. 275—283.

zu der Pädagogik der Erbsündentheorie) die verkehrte sündliche Anlage für nichts geachtet wurde. Von dieser Erbsünde des Rousseau'schen Erziehungsprinzips sind alle seine Erben mitberührt worden. Dieselben Ursachen, die sein eignes Leben so unglücklich gemacht, kehren mit überraschender Aehnlichkeit bei den Basedow, Bahrdt, Pestalozzi wieder. Ebenso dann aber auch die ihn selber kennzeichnende selbstlose Begeisterung.

Wie bei allen seinen sozialen Reformplänen, so hat Rousseau auch in der Umgestaltung der Pädagogik nicht persönlich mit Hand angelegt. Sein Talent bestand nun einmal nicht im eigenen Handeln, sondern in der begeisternden Anregung Andrer. Dies tritt kaum irgendwo klarer hervor, als in dem zündenden Einflusse seines „Emil". Sogar der Brief Friedrich's des Großen über die Erziehung (1770), der den Hauptnachdruck auf das Selbstdenken legt, ist von Rousseau's Geiste nicht unberührt. Allerdings hatte der preußische Monarch schon von Anfang seiner Regierung an dem Schulwesen besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Der noch von Friedrich Wilhelm I. nach Berlin gezogene Konsistorialrath Hecker begründete schon 1748 unter der Begünstigung des Königs die erste Realschule, mit der sich später das erste Lehrerseminar verband. Aber erst nach Beendigung des siebenjährigen Krieges konnte eine solche Friedensaufgabe wie die Reorganisation des Unterrichtswesens systematisch angefaßt werden, und in der Art, wie sie durchgeführt wurde, wird man bei aller Selbständigkeit im Einzelnen mannigfach an Rousseau'sche Gedanken erinnert. Zunächst wurde jetzt sofort der erste Versuch mit der Einführung des obligatorischen Schulbesuchs gemacht. An die Stelle des mechanischen Auswendiglernens trat der lebendige Anschauungsunterricht. Der Minister Zedlitz, der unerbittliche Feind alles Aberglaubens, wandte der Volksbildung seine volle Energie zu. Die berliner Aufklärer zeigten in den pädagogischen Dingen eine ebenso unverhohlene Sympathie mit Rousseau's Idealen, wie das besonnene Maßhalten des gesunden Menschenverstandes gegenüber seiner Traumwelt. Keiner hat schärfer wie Nicolai alle philanthropinistischen Thorheiten gegeißelt, keiner aber ist, den einen Kant ausgenommen, wärmer für die Idee des Philanthropins eingetreten. Durch Gedicke wurde das Gymnasialwesen fruchtbringend umgestaltet. Jerusalem und Spalding haben in der Geschichte der Pädagogik noch einen höhern Platz zu beanspruchen als in der der Theologie. Haehn hat bei mancher Bizarrerie doch die weittragendsten Anregungen gegeben. Einen trefflichen Typus der Volksschule der fridericianischen Aera bietet auch die Rochow'sche Anstalt in Reckahn. Bassermann's „Bilder aus der Geschichte der deutschen Volksschule" haben sie mit gutem Grund neben den Religionsunterricht der Reformationszeit und neben die Francke'sche Armenschule gestellt.

Das Beispiel des großen preußischen Königs weckte auch in diesem Punkte die Nachahmung seiner Standesgenossen. Es gehört zu den bezeichnendsten

Eigenthümlichkeiten der damaligen Periode, daß eine Reihe tüchtiger und thatkräftiger Fürsten den pädagogischen Idealen ein ähnliches Interesse zuwandten, wie zur Zeit des Pietismus der Volksfrömmigkeit. Allen voran ist es der Herzog Leopold Friedrich Franz von Dessau, dem das Verdienst zukommt, die Einführung des Philanthropins ermöglicht zu haben. Aber auch der Braunschweiger Fürstensohn, der bei der Rettung seiner Unterthanen den Tod fand, war ein begeisterter Schüler Jerusalem's gewesen. Die große Landgräfin von Hessen hat ihren männlichen Geist auch dem Unterrichtswesen zu Gute kommen lassen. Die Fürstin Pauline von Lippe hat dem kleinen Detmold eine noch lange Zeit nachwirkende Musteranstalt verschafft. Campe hat trotz Wöllner seine wärmsten Gönner in fürstlichen Kreisen gehabt.

Der eigentliche Repräsentant des der Reform der Schule zugewandten Zeitgeistes wird jedoch immer Basedow bleiben. Durch ihn ist es zuerst zur rückhaltlosen Einführung der Rousseau'schen Ideen gekommen. In demselben Jahre, wo Rousseau's „Emil" in Paris verbrannt wurde, war Basedow wegen seiner Schrift über die Ewigkeit der Höllenstrafen von seiner protestantischen Kirchenbehörde exkommunizirt worden. Das Zusammentreffen des beiderseitigen Martyriums prädestinirte ihn zum pädagogischen Agitator. Nachdem er seine „Vorstellung an Menschenfreunde" und sein Methodenbuch vorausgeschickt, begann er (1771) seine berühmte Kollekte für die Begründung einer pädagogischen Modellanstalt. Der großartige Erfolg dieser Kollekte that seine (der Fliedner'schen verwandte) Begabung als Generalbettler ebenso kund, wie die heilige Begeisterung jener Generation für menschenwürdige Zwecke. Mochte der feine Weltmann Goethe von dem Propheten zur Linken ebenso abgestoßen werden wie von dem zur Rechten; hat er Basedow's struppiges Haar, seinen schlechten Tabak, seine antitrinitarische Disputationslust noch in einer viel spätern Zeit nicht vergessen, so wird ein allseitiger Historiker doch über dem vornehmen Dichter den verwahrlosten Schwärmer nicht übersehen, der sich selbst ganz über seinen volksbeglückenden Ideen vergaß. Basedow hat viele Tausende für seine Anstalt gesammelt, aber für sich selbst daraus auch nicht den geringsten Vortheil gezogen. Wenn Goethe's ästhetischer Egoismus nur Spott für ihn hatte, so hat dagegen der fromme Oberlin so gut wie Spalding und Sulzer sich an seiner Herzenswärme erwärmt.

Trotz Basedow's enthusiastischer Begeisterung, trotz der hohen Begünstigung des Herzogs ist das (1774 begründete) Dessauer Philanthropin doch bald an Basedow's eigenen Fehlgriffen untergegangen. Er konnte mit den Mitarbeitern und Gesinnungsgenossen sich so wenig verständigen, wie vor ihm Rousseau und nach ihm Pestalozzi. Ueber den Auswüchsen seiner Methode wurden dann nur zu schnell die wirklichen Leistungen vergessen, ja die ganze Idee für Schwindel erklärt. Aber das in dem ersten Philanthropin gebotene Vorbild war trotzdem nicht vergebens aufgestellt worden. Die

Handwerksmäßigkeit, der Schlendrian der alten Schulmeisterei waren durch die geistige wie die körperliche Gymnastik der Basedow'schen Reform zu Tode getroffen. Sein durch Chodowiecky'sche Kupfertafeln illustrirtes Elementarbuch ermöglichte auch Andern ähnliche Wege zu gehen. Am meisten verhöhnt wurde nachmals die natürliche Religion, die in der Anstalt der Menschenliebe gepflegt wurde. Aber diejenigen, welche den Stab über sie brachen, sollten doch wenigstens das Eine bedenken, daß die in dem Philanthropin geweckte Begeisterung für Gottesidee und Unsterblichkeitsglauben keinen solchen Materialismus erzeugt hat, wie der alte und neue Dogmatismus. Man mag heute Basedow's religiöse Poesie ebenso langweilig finden wie die Gespräche im Campe'schen Robinson, — ihre Zeitgenossen haben die beiden Männer doch zu begeistern vermocht. Und nur wer selber begeistert ist, vermag Andre zu enthusiasmiren.

Was Basedow selbst nicht zu Stande bringen vermochte, hat dann zuerst Salzmann in Schnepfenthal ausgeführt. Von noch größerem Erfolge war Campe's unermüdliche Thätigkeit begleitet. Seine Biographie zeigt durchweg das Bild eines Mannes, der auf der Höhe seiner Zeit stand.*) Aber sogar die pfälzische Episode Bahrdt's ist, obgleich die schlimmen Züge seines Naturells auch hier drastisch genug hervortraten und seine Schwindeleien die schärfste Polemik der „Allgemeinen Deutschen Bibliothek“ herausforderten, nicht ohne bessere Früchte geblieben. Durch die seiner Leitung unterstellte Heidesheimer Anstalt wurde zumal das System des Anschauungsunterrichtes bedeutend vervollkommnet. Gleichzeitig begründeten in Oesterreich die Felbiger und Kindermann ihre echt philanthropisch volksthümliche Methode. Dabei reichte den Bemühungen, ein neues Geschlecht zu erziehen, das Streben, auch die schon erwachsene Generation vor Irrwegen zu bewahren, die Hand. Die zahlreichen Auflagen von Zacharias Becker's: „Noth- und Hülfsbüchlein“ seit 1788 bewiesen die Nothwendigkeit solcher Bestrebungen ebenso sehr wie ihren Erfolg.

Die zukunftsreichsten pädagogischen Leistungen sollten bei alle dem nicht von deutschem Boden ausgehen. Sie führen in die schweizerische Heimath Rousseau's zurück. Wie Rousseau's politisch-soziale Weckrufe aus der Verwahrlosung der heiligsten Volksinteressen durch die damaligen Oligarchien hervorwuchsen, so drängte vor Allem der Zustand des Volksunterrichts oder besser Nichtunterrichts zur Abhülfe. Nirgends stand es in dieser Hinsicht übler als in dem (schon durch seine geographische Abgerissenheit) für jede Art von Fortschritt schwer zugänglichen Graubünden. Der Adel hatte seine fremden Hofmeister; aber an die Nothwendigkeit, die Kinder des Volkes heranzubilden, hatte Niemand gedacht. Hier verbanden sich daher, von Rousseau's und Basedow's Begeisterung angeregt, der fromme Pfarrer Planta und der gemeinnützige

---

*) Leyser: Joachim Heinrich Campe, ein Lebensbild aus dem Zeitalter der Aufklärung. 2 Bände.

Freiherr von Salis-Marschlinz zu gemeinsamer Arbeit. Die Grundlage ihres Wirkens war eine wahrhaft humane Religiösität. Planta's Anstalt in Haldenstein faßte es (während Rousseau's Tendenz in dem berühmten Verse gezeichnet wurde, daß er aus Christen Menschen geworben) in ihrem Programme in eins zusammen, Christen und brauchbare Menschen zu bilden. Der Religionsunterricht trug durchweg den Charakter einer über die trennenden Unterscheidungslehren zur Tagesordnung übergegangenen Union. In der Tochteranstalt Reichenau hat Heinrich Zschokke seine ebenso innige wie praktische Frömmigkeit genährt. Auch Laharpe, der Erzieher Kaiser Alexander's, wurde in derselben Atmosphäre zu einem Nachfolger Lefort's gebildet. Aus dem Leben Louis Philippe's ist die Episode nicht die unrühmlichste, wie er hier ein Asyl als Lehrer gefunden.

Auch den bündnerischen Philanthropinisten blieb eine ernste Krisis nicht erspart. Die Haldensteiner Anstalt vermochte sich nicht zu halten. Salis gab sein Schloß zu einem neuen Philanthropin her, gerieth aber an den unseligen Bahrdt als Leiter desselben. Bahrdt kam, über Basedow's Komödienspiel spottend, in der Reklame ihn noch übertreffend. Er bedurfte nur kurze Zeit, um Salis' Pläne zu Grunde zu richten. Was in dem Vorwurf gegen die Philanthropine der Wahrheit gemäß ist, trifft Bahrdt in ungleich höherm Grade wie Basedow. An Stelle von dessen selbstloser Begeisterung setzte er, von Rousseau zu Helvétius übergegangen, den Eigennutz als Grundmotiv des menschlichen Handelns. Die Mittel, um den Ehrgeiz der Zöglinge zu wecken, entnahm der fortgeschrittenste der Freigeister mit Vorliebe den Jesuiten.

Der gleiche Unstern, der die anhaltischen und die bündnerischen Anstalten verfolgte, hat auch die eigenen Unternehmungen des Mannes getroffen, der mehr als alle seine Vorgänger zum Reformator der Pädagogik berufen war. Fast in derselben Zeit wie jene Philanthropine hatte Pestalozzi seine Armenanstalt auf dem Neuhof mit dem Vermögen seiner Gattin begründet. Nach wenigen Jahren war er völlig bankerott. Dem Gemüthsmenschen war die Gabe finanzieller Berechnungen schlechterdings nicht gegeben. Die Unbeholfenheit des Knaben hat ihn niemals verlassen. Sein Leben war ein beständiges Ringen mit seinem eigenen Naturell. Er hat von sich selber bekannt, durch die Lektüre Rousseau's in einen im höchsten Grade unpraktischen Traumsinn versunken zu sein. Aber die heilige Liebe zum Volke, die den Grundzug seines Charakters ausmacht, ließ ihn auch in den schwierigsten Lagen nicht den Kopf hängen. Aus dem Fehlschlagen seiner Anstalt in Neuhof ging der zündende Volksschriftsteller hervor, dessen Vorgang diese wichtigste Literaturgattung ihren Ursprung verdankt. Der ungeheure Einfluß von „Lienhard und Gertrud“ (zuerst 1781 erschienen) tritt allein schon in der Menge

der Nachahmungen zu Tage, von denen manche (wie Zschokke's Goldmacherdorf) den Werth originaler Arbeiten erlangten. Wie ungeschickt Pestalozzi auch im wirklichen Leben sich stellte, Eins hat er verstanden: die ganze Kraft der Selbstaufopferung, die ihn beseelte, den von ihm beeinflußten wie den von ihm gezeichneten Personen einzuhauchen. Dies denn auch der Zauber seiner pädagogischen Methode, die den Unterricht keinem fremden Zwecke dienstbar machte, sondern alle Geistes- und Gemüthskräfte, die Gott in das Kindeswesen gelegt, zur Entfaltung zu bringen bemüht war, der herrschenden Maulbildung die naturgemäße Erziehung nach den ewigen göttlichen Gesetzen gegenüberstellte.

Auch die spätern Gründungen Pestalozzi's, sein Waisenasyl für die Unterwaldner Kinder, seine Anstalten in Burgdorf und Münchenbuchsee, sein weltberühmtes Institut in Yverdon, dem neben Tausenden bedeutender Männer aus allen Ländern auch Ritter und Vulliemin ihre Bildung verdankten, sind den finanziellen Nöthen und den Streitigkeiten der Lehrer untereinander erlegen. Unter der traurigen Seite des Rousseau'schen Erbes hat Niemand mehr gelitten als Pestalozzi. Aber die Saaten, die der uneigennützige Menschenfreund ausgestreut, sind auf mancherlei Acker gefallen. Jener Friedrich Albert Stapfer, der nachmals in der Geschichte des wiedererstandenen französischen Protestantismus einen hochbedeutsamen Einfluß auszuüben bestimmt war, hat schon als Unterrichtsminister der Helvetik Pestalozzi's Methode im Großen durchzuführen versucht und seinem (der Zeit vorauseilenden) Unterrichtsgesetze zu Grunde gelegt. Nebeneinander haben die verschiedensten Richtungen der Pädagogik, denen es um die Sache als solche zu thun war, in Pestalozzi ihren Meister erkannt. Nicht nur die Dinter und Diesterweg, sondern ebenso die Fellenberg und Zeller sind von seinem Geiste getragen. An Fellenberg's mannigfachen Anstalten in Hofwyl hat er sich noch selber betheiligen können. Zeller's Armenlehrerschule in Beuggen hat trotz schroff pietistischer Züge sich stets in Pestalozzi's Fußtapfen gewußt. Nicht lange vor seinem Tode hat der Greis sich an ihr erfreut und ihr seinen Segen gegeben.

Aber auch wenn man von der spezifisch pädagogischen Nachwirkung Pestalozzi's absieht, so liegt doch kaum etwas so klar auf der Hand, als daß wenige Männer solchen Einfluß auf die Umgestaltung der religiösen Ideen haben mußten wie er. An die Stelle des dogmatischen Gezänks hatte er wieder die Religion der Menschenliebe gesetzt. Die seine Ideen weiterbildende Schule mußte eben deshalb einem interkonfessionellen Charakter zustreben. Wohl sind seine theoretischen Ansichten über Religion und Christenthum lebendiger gefühlt als klar gedacht. Für die wissenschaftliche Theologie hatte er wenig Verständniß. Aber dem Zuge seines reinen Herzens folgend, hat er die tiefsten Einblicke in das eigentliche Wesen des Christenthums gethan und, Religion und Religionslehre scharf unterscheidend, in dem Evangelium die

Religion der Gotteskindschaft gefunden. Der Kirche vielfach mit Mißtrauen begegnend, war ihm die sittlich-religiöse Bildung des Menschen doch etwas so Wichtiges, daß ihm ohne dieselbe alle intellektuellen Kräfte des Menschen dem Dienste der Selbstsucht und der Sünde verfielen. Vor Allem aber hat er sein ganzes Leben dafür eingesetzt, daß eine wahrhaft christliche Gesinnung das gesammte häusliche und öffentliche Leben aller Stände durchdringe. Daß mit alle dem auch der Theologie ganz neue Aufgaben gestellt waren, bedarf so wenig des Nachweises, wie die unumgängliche Beeinflussung derselben durch die poetische Literatur oder durch Naturwissenschaft und Philosophie.

§. 28.

Die Neugestaltung der protestantischen Theologie in Deutschland.

Wer sich den Grad der Umgestaltungen vergegenwärtigt, die schon die rationalistische Kritik nach sich zog, und die gewaltigen Einwirkungen des neuen poetischen Aufschwungs sowie der Philosophie und Pädagogik damit verbindet, der kann sich kein Hehl daraus machen, daß, wie die Grundlagen der protestantischen Theologie völlig andere wurden, so auch der ganze darauf errichtete Bau in allen Theilen modifizirt werden mußte. Dies denn auch der Entschuldigungsgrund, wenn in der Zeit, wo sich eine neue Veränderung der Theologie im entgegengesetzten Sinne vollzog, die der rationalistischen Zeit angehörigen Leistungen von vornherein verdammt wurden. Wer sein geschichtliches Urtheil von dem Dogma abhängig macht, der kann im Grunde gar nicht anders. Mit vollem Recht hat Gaß darauf aufmerksam gemacht, wer an der Lehre von der Menschwerdung Gottes, von der Gottheit Christi — Gottheit in dem allein konsequenten Sinne des Dogma's genommen — und an der andern Lehre von der völligen Verdorbenheit der menschlichen Natur festhalte, der müsse nothwendig den Rationalismus für einen Abfall vom christlichen Glauben erklären. Das Gleiche gilt nicht minder von der veränderten Stellung zur heiligen Schrift. Als die strengmosaische und durchaus einheitliche Abfassung des Pentateuchs, die Authentie des zweiten Jesaja, des Daniel, des Sacharja und andere Sätze wiederum — wie Diestel treffend durchführt — zu Schibboleths des rechten Glaubens gestempelt wurden, da mußte jede Art von Bibelkritik als Ausfluß böswilligen Unglaubens erscheinen. Mag es auch der Historiker so wenig wie der Astronom oder der Geologe verstehen, weshalb er (bei aller Ehrfurcht vor der göttlichen Offenbarung, die auch zu seinem Herzen redet) an die Berichte über dieselbe einen andern Maßstab anlegen müsse, als an die aller andern auf dieselbe Weise entstandenen Ueberlieferungen, — das kirchliche Dogma von der heiligen Schrift verlangt dies allerdings.

Wie der bisherige wird daher auch jeder zukünftige Dogmatismus über den rationalistischen Unglauben zu Gericht sitzen. Es liegt das in der Natur

der Sache. Etwas ganz Andres aber ist es, daß das in der neugläubigen Theologie üblich gewordene wegwerfende Urtheil über den Rationalismus es auch meistentheils gar nicht für nöthig erachtet, sich mit der wirklichen Gestalt der Einzelerscheinungen, die in die allgemeine Verdammniß eingeschlossen werden, irgend näher vertraut zu machen. Der Unterschied zwischen zeitlich und sachlich aufeinanderfolgenden Stadien pflegt ebenso sehr übersehen zu werden, wie der zwischen normalen und exzentrischen Bildungen. Ebenso wie Reformation und Pietismus gleicht aber auch die dritte große Bewegung des Protestantismus einem gewaltigen Gährungsprozesse, der aus der Mischung sehr verschiedener Elemente hervorging und sehr verschiedenartige Niederschläge zurückließ.

Auch in diesem Falle müssen wir uns freilich jede eingehendere Charakteristik versagen und uns auf die allgemeinsten Gesichtspunkte beschränken, die für das Verständniß des geschichtlichen Prozesses obenan in Betracht kommen. Doch fehlt es trotz der kirchlichen opinion publique über die ungläubige Zeit wenigstens nicht an Spezialwerken, die ein unbefangeneres Urtheil auch über die Gesammterscheinung ermöglichen. Der Dorner'schen Geschichte der protestantischen Theologie hat Döllinger das Zeugniß gegeben, daß sie im Vergleich mit der Werner'schen Geschichte der katholischen Theologie den wissenschaftlichen Entwicklungsgang des Protestantismus auf einer viel breitern Basis gezeichnet. Man mag immerhin eine gewisse Idealisirung des lutherischen Rechtfertigungsdogmas auch bei ihm finden. Er hat sich darum doch bemüht, die im 18. Jahrhundert gegen dessen bisherige Formulirung erhobenen Einwände mit der Gerechtigkeit des Historikers zu prüfen. Und wenn Dorner auf die Entwicklung der Ideen als solche den Schwerpunkt legt, den Persönlichkeiten, welche dieselben repräsentiren, geringere Aufmerksamkeit zuwendend, so ist die lebendige Charakteristik dieser Individualitäten die Lieblingsaufgabe, die Gustav Frank's gleichnamiges Werk sich gestellt hat. Wichtiger beinahe noch ist es, daß auch die Geschichte der einzelnen theologischen Disziplinen berufene Darsteller gefunden hat, an deren Hand sich der allerseits eingetretene Umschwung genauer verfolgen läßt, als es in unserm Zusammenhange möglich ist. So zeichnet Diestel's klassisches Werk über „Das alte Testament in der christlichen Kirche" in der Behandlung, die diesem Theile der biblischen Schriften in den einzelnen Perioden zu Theil wurde, zugleich den jedesmaligen Geist der Zeit als solchen. Nicht genug an der reichen Fülle belangreicher Thatsachen, die seine umfangreiche Gelehrsamkeit zusammengefügt hat, weiß der Verfasser, dem unsere dankende Benutzung seines Werkes ein wehmüthiger Nachruf sein möge, zugleich auf die Gesammtentwicklung, die je eine neue Epoche begründete, ein helles Licht fallen zu lassen. Nirgends aber mehr als grade in dem Wendepunkt der Mitte des 18. Jahrhunderts. Aehnlich bietet Immer's Hermeneutik hinsichtlich

der in ihren Konsequenzen noch bedeutsamern Umgestaltung in der Auffassung und Benutzung der neutestamentlichen Literatur, Gaß' Geschichte der protestantischen Dogmatik mit Bezug auf die neuern dogmatischen Systeme eine Reihe von Gesichtspunkten, denen wir uns nur völlig anschließen könnten. Auch die dieser Zeit eigenthümliche Behandlung der Kirchengeschichte, sowie die Stellung, die sie dem evangelischen Pfarrhause gewährte, sind mehrfach gezeichnet. Doch werden wir hier wieder mehr im Widerspruch mit den herrschenden Ansichten uns unsern eigenen Weg bahnen müssen.

Die Ausbildung einer geschichtlicheren Bibelauffassung, wie sie an Semler's Namen sich anknüpft, war davon abhängig gewesen, daß die gewissermaßen heilig gesprochene Tradition über die Bibel als eine irrige erwiesen wurde. Dies war zunächst mit Bezug auf die jüdische Tradition über die Entstehung der alttestamentlichen Literatur geschehen, und so traten hier auch die Konsequenzen des neuen Standpunktes am ehesten zu Tage. Schon die Vorarbeiten der Holländer und Engländer hatten das völlig Ungeschichtliche der, auf guten Glauben angenommenen und symbolisch fixirten, jüdischen Tradition dargethan. Allerdings nicht ohne schwere Kämpfe. Wie eigen berühren uns nicht heute die heftigen Streitschriften gegen Schultens' epochemachendes Streben, die andern orientalischen Sprachen, zumal das Arabische, zur Erklärung des hebräischen Textes heranzuziehen. Wurde ihm dies doch förmlich als gotteslästerlich ausgelegt, da die Sprache der Offenbarung so gut wie die Sonne eine ihr angeborne Klarheit besitzen müsse. Noch viel lebhafter waren die aus den deistischen Bewegungen hervorgegangenen Streitigkeiten über das alte Testament in England gewesen. Die grobnaturalistischen Tendenzen, die wir wenigstens bei einem Theile der bunten Gesellschaft gefunden, welche unter dem Namen Deismus zusammengefaßt wird, hatten vielfach auch gegen die ruhige kritische Forschung Mißtrauen geweckt. Dennoch war schon aus den Erörterungen über Wunder und Weissagung das unverkennbare Ergebniß gewonnen, daß der bisherige Offenbarungsbegriff auch bei den Apologeten mannigfach modifizirt wurde. Bei den weitern Verhandlungen, die sich zumal an John Spencer's Werk über das hebräische Ritualgesetz (1685) anschlossen, erscheinen auch die Gegner so in die kritische Strömung hineingezogen, daß man oft nicht weiß, ob man einen Orthodoxen oder einen Freidenker vor sich hat. Wie sehr eine zwischen Orthodoxie und Freidenkerei vermittelnde Richtung dem allgemeinen Geschmack entsprach, zeigte der Erfolg des Warburton'schen Buches über die göttliche Sendung Mosis (1738—40). Ein Nachklang der frühern Erregung ließ sich allerdings noch verspüren, als Kennicott's textkritische Sammlungen (seit 1776) die Unhaltbarkeit des textus receptus erwiesen. Aber bereits war die Führerschaft in dem ganzen Gebiet der biblischen Forschungen auf die deutsche Wissenschaft übergegangen,

die von den Uebersetzungen der englisch apologetischen Schriften, durch das Studium der deistischen Literatur hindurch, sich zur selbständigen Prüfung des Kanons gewandt hatte.

Die eigenthümliche Leistung des deutschen Rationalismus in den biblischen Studien läßt sich kurzweg darauf zurückführen, daß er, im Gegensatz zu der supranaturalistischen Vergötterung wie zu der naturalistischen Verhöhnung, das Auge für die menschliche Seite der biblischen Urkunden geschärft hat. Zumal im alten Testament handelte es sich um die klare Erkenntniß des literargeschichtlichen Charakters einer im Laufe vieler Jahrhunderte von sehr verschiedenen Verfassern geschaffenen Literatur. Daß der Rückschlag gegen die orthodoxe Inspirationstheorie allerdings mannigfach durch das entgegengesetzte Extrem hindurchging, war in der Natur der Sache gelegen. Es fehlte in der That nicht an Solchen, die jetzt umgekehrt in der Entstehung der hebräischen Literatur nur das Werk des blindesten Zufalls, bei den Repräsentanten derselben nur Priesterklugheit oder Betrug finden wollten. Von dem Fragmentisten und Bahrdt abgesehen, läßt sich auch bei Lorenz Bauer eine Nachwirkung der Bolingbroke-Voltaire'schen Spöttereien schwerlich verkennen. Aber schon von den ersten Anfängen der neuen Zeitrichtung an stand doch die positiv wissenschaftliche Arbeit im Vordergrund. Es ist Semler's Zeitgenosse, Johann David Michaelis, dem das hohe Verdienst zukommt, die selbständigen alttestamentlichen Studien in Deutschland begründet zu haben. In noch glänzenderer Weise wurden sie, nachdem inzwischen auch Herder die Fülle seiner fruchtbaren Keime ausgestreut hatte, durch Eichhorn repräsentirt, von dem alle folgenden Schulen die mannigfachste Anregung erhielten.

Eichhorn's außerordentliche Bedeutung läßt sich nicht besser charakterisiren als durch die Thatsache, daß er der Vater der historisch-kritischen Einleitung ist. Sein unter diesem Titel seit 1780 in einer Reihe von Auflagen erschienenes Werk stellte bei jeder einzelnen alttestamentlichen Schrift die Fragen nach dem Verfasser, der Zusammensetzung, dem Zeitalter u. s. w. auf. Es gab eine rein geschichtliche Untersuchung, durch Gründlichkeit und Scharfsinn gleich ausgezeichnet und die niedere wie die höhere Kritik nach festen Grundsätzen übend. Der Kanon war dabei allerdings zu dem uns erhaltenen Rest der hebräischen Nationalliteratur geworden, aber diese selber wurde nun erst in ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung gewürdigt. An die Stelle luftiger Hypothesen trat die methodische Forschung. Die wahrhaft freien Prinzipien der Kritik wurden durch echt positive Ergebnisse gelohnt. Von da an hat die alttestamentliche Disziplin in der deutschen Theologie stets reichere Früchte getragen. Selbst die späterhin längere Zeit fast nur spöttisch behandelte Neigung zur Uebertragung der morgenländischen Ideen in's Abendländische hat sich, nach Abstreifung der jugendlichen Exzentrizitäten, als ein durchaus berechtigtes Streben bewährt.

Wie es die Grundsätze der allgemeinen historischen Kritik waren, welche der alttestamentlichen Forschung in Deutschland eine sichere Grundlage gewährten, so wurde die neutestamentliche Exegese in der gleichen Zeit von dem Boden der Grammatik aus einer nicht minder bedeutsamen Reform entgegengeführt. Auch hier hatten allerdings zumal die holländischen Forscher bereits Großes geleistet, und vor Allem waren es die von dem offiziellen Kirchenthum verketzerten kleineren Fraktionen der Sozinianer, Arminianer, Mennoniten gewesen, unter deren Einflusse sich gesundere hermeneutische Prinzipien langsamer Hand Bahn gebrochen. Die Verdienste von Männern wie Hugo Grotius, Clericus, Wettstein um das Bibelverständniß sind längst auch anderswo anerkannt. Aber die von ihnen angestrebte Unabhängigkeit der Exegese von der Dogmatik konnte ihre Früchte erst dadurch zur vollen Reife bringen, daß sie in die deutsche Wissenschaft verpflanzt wurde. Dies war, nachdem zuvor schon durch Bengel das Organ für den Sinn des einzelnen Schriftwortes geschärft worden war, das bleibende Verdienst Ernesti's, der, von seiner philologischen Heimath aus das theologische Gebiet betretend, auch hier die allgemein gültigen wissenschaftlichen Gesetze zur Anerkennung gebracht hat. Was seine exegetische Methode aufgestellt hat, ist für alle Folgezeit eine unverlierbare Errungenschaft geworden. Der negativen These über die Verwerflichkeit der Meinung eines mehrfachen Schriftsinnes und der allegorischen und typischen Deutung stand die positive zur Seite, daß der wahre Sinn der Worte in den heiligen Schriften, ihr sensus grammaticus, auf keinem andern Wege gefunden werden kann, als wie in den Profanschriftstellern. Daher denn keinerlei willkürliche, sondern nur eine durchaus an die Sprachgesetze gebundene Hermeneutik am Platze. Die von Ernesti geführte Leipziger Schule gewann eine Universität nach der andern. Hat es späterhin nicht an einer neukirchlichen Hermeneutik gefehlt, die mit Dittmar das Falschgrammatische der Auslegung zu tadeln wagt, so hat andrerseits sogar ein Kahnis dahin geurtheilt: „Der ist des Namens eines Theologen unwürdig, der nicht weiß, daß auf dem exegetischen Gebiet die Rationalisten Bedeutendes geleistet haben. Daß diese Männer in der Behandlung solcher Gegenstände mit Gründlichkeit, Ernst und Wahrheitsliebe verfuhren, kann nur die Ungerechtigkeit in Abrede stellen."

Bei allem Fortschritt jedoch, den die hermeneutischen Prinzipien selbst durch sie machten, sind es fast sprüchwörtlich gewordene Vorwürfe, mit welchen die rationalistische Exegese seither überhäuft worden ist. Sogar Gustav Frank hat es nicht unter seiner Würde gehalten, ein langes Verzeichniß von Geschmacklosigkeiten zusammenzustellen, deren sich dieselbe schuldig gemacht. Als wenn sich in der orthodoxen und pietistischen Bibelerklärung nicht unendlich viel mehr und viel ärgere Geschmacklosigkeiten gefunden hätten! Dabei sind die Fehlgriffe derjenigen Exegeten, die über den biblischen Sprachgebrauch

zur Tagesordnung übergingen, weil es ihnen nur auf die moderne Deutung seiner Begriffe ankam, oder die Kant's moralische Auslegung so premirten, daß die von diesem selbst gleichzeitig geforderte schriftgelehrte Erklärung darüber vergessen wurde, doch gewiß nichts weniger als eine Folge der grammatischen Auslegungsmethode, sondern im Gegentheil aus der inkonsequenten Anwendung derselben entstanden. Aber selbst davon noch abgesehen, ist es häßliches Unrecht, über der ungelenken Form, in der die neuen Gesichtspunkte sich zunächst darbieten, den mächtigen Anstoß zu einem wahrhaft geschichtlichen Bibelverständniß zu übersehen, den grade die rationalistische Exegese in sich trägt. Sogar bei der verschrieenen natürlichen Wundererklärung ist nicht nur zwischen den bizarren Ausartungen, welche gewöhnlich als die bezeichnenden Eigenthümlichkeiten der ganzen Methode hingestellt werden, und dieser selbst scharf zu unterscheiden; es ist auch nicht blos diese natürliche Wundererklärung ein unumgänglicher Durchgangspunkt von der Art gewesen, wie Strauß sie hat fassen wollen, sondern in zahlreichen und wichtigen Fällen hat das Wesen und der Kern dieser Methode, die zwischen dem Faktum selbst und dem Urtheil des Berichterstatters über dasselbe einen allerseits berechtigten Unterschied macht, sich durchaus bewährt. Es sei in dieser Hinsicht nur der psychiatrischen Thätigkeit Jesu, die neben seinen Parabeln und Sinnsprüchen den Mittelpunkt seines eigentlichen Tagewerks ausmacht, gedacht.

Daß die natürliche Wundererklärung zahlreiche Verstöße im Einzelnen gemacht hat, und als durchgängig anzuwendendes Auslegungsprinzip längst antiquirt ist, bedarf heute kaum des Hinweises. Aber das ihr zu Grunde liegende Motiv war eben doch kein andres als das richtige Prinzip, daß die historische Kritik bei den biblischen Berichterstattern nicht anders verfahren dürfe als bei allen andern Geschichtsquellen, die den Zeiten einer andern Weltanschauung ihren Ursprung verdanken. Die weltbekannten Fehlgriffe beruhen daher nicht sowohl auf einer Hyperkritik, als vielmehr auch hier wieder auf der inkonsequenten Anwendung der allgemein gültigen Methode, d. h. auf der Nachwirkung jener ältern Bibelauffassung, die jedem einzelnen Schriftbuchstaben eine göttliche Erzeugung zuschrieb, und die zugleich für den großen Zwischenraum zwischen den berichteten Thatsachen und den uns darüber erhaltenen Berichten noch schlechterdings kein Organ hatte. Das Gleiche gilt von der kaum weniger verrufenen Akkomodationstheorie, die (trotz aller Betonung der menschlichen Seite in Jesu) es sich einfach nicht klar gemacht hatte, daß Jesus die Vorstellungen seiner Zeit doch auch selbst theilen mußte. Ueberhaupt liegt in der ganzen Stellung der rationalistischen Theologie zu den supranaturalen Faktoren der biblischen Geschichte so wenig ein irreligiöser Unglaube, daß sie vielmehr nur das Gleiche that wie der berühmteste positive Apologet jener Zeit (Leß), der sich entschieden dahin aussprach:

„Jede wundervoll klingende Erzählung muß tropisch und figürlich gefaßt werden, wenn nicht überwiegende Gründe das Gegentheil fordern.“

Das wegwerfende Urtheil, das hinsichtlich der rationalistischen Exegese in die Mode gekommen ist, konnte sich nun freilich auf jene wohlbekannte Reihe von Ausartungen stützen, die mit dem Kern ihrer Methode verwechselt wurden. Viel unverantwortlicher aber noch ist die Art und Weise, wie man mit den bewährtesten Historikern jener Zeit umgesprungen ist. Auf dem von Mosheim, Semler, Walch gebahntem Wege war ihnen eine größere Zahl von Gelehrten gefolgt, deren gemeinsame Methode die pragmatische genannt wird. Es war dieselbe Methode, wodurch um die gleiche Zeit die Profangeschichte Seitens der Schlözer'schen Schule zu einer wirklichen Wissenschaft erhoben wurde. Die pragmatische Geschichtschreibung wollte nämlich nicht dabei stehen bleiben, die einzelnen Begebenheiten als etwas zufällig Geschehenes zu erzählen, sondern suchte ihre Ursachen und Triebfedern zu erforschen. Erst hierdurch kamen die geschichtlich hervorragenden Persönlichkeiten zu ihrem Recht. Es lag freilich in der Natur der Sache, daß ihre Subjektivität Anfangs zu einseitig betont wurde, aber es dauerte nicht lange, so trat dem psychologischen Pragmatismus der religiöse zur Seite. Derselbe Gelehrte (Planck), der der Individualität der Einzelnen den weitesten Spielraum gibt, findet zugleich die höchste Frucht seiner Geschichtsbetrachtung darin, daß sie es aufweise, wie durch Menschen, die es selber nicht wissen, Gott seine Gedanken durchführe. Finden wir denn auch nicht so viele philosophische Kategorien wiedergekäut, und geht die religiöse Entwicklung nicht in der Selbstentfaltung des Begriffs auf, so ist über der Macht der Logik doch auch das Bewußtsein des Sittlichen nicht verloren gegangen. Es ist der Geist Schlosser's, den schon diese seine Lehrmeister athmen.

In welcher Weise aber wird heute über diese verdienstvollen Männer, auf deren Schultern alle Spätern stehen, geurtheilt? Das neueste Repetitorium, das den Studenten zum Auswendiglernen für die Examennoth in die Hände gegeben ist, faßt die Charakteristik der sogenannten Pragmatiker in der negativen Bestimmung zusammen, daß die folgende Periode „Rückkehr zu gründlichem Quellenstudium und Ueberwindung des eingebildeten und geistlosen Pragmatismus“ gebracht habe.*) Dieses frivole Aburtheilen, welches man jungen Leuten einpflanzt, die schwerlich jemals irgend eines der einschlägigen Werke in die Hand genommen, hat aber bereits eine lange Vorgeschichte. Sind doch die tüchtigsten kirchengeschichtlichen Forschungen des 18. Jahrhunderts von der romantischen Verblendung des 19. so lange in die Ecke gestellt worden,

*) Examinatorium über die theologischen Disziplinen nach den gangbarsten Lehrbüchern. I. Abtheilung: Kirchengeschichte, nach Kurtz (Leipzig 1878), S. 4.

bis alle jene Erscheinungen neu heraufbeschworen waren, vor deren Erneuerung eine gründliche Geschichtserkenntniß bewahrt hätte. An der Dogmatisirung der päpstlichen Unfehlbarkeit trägt die protestantische Geschichtschreibung des 19. Jahrhunderts keinen geringen Theil der Schuld. Die neuere Literatur über Bonifacius ist ein trauriges Beispiel, wie sehr man im protestantischen Deutschland des heiligsten Erbes der Reformation vergessen hatte. Werke wie Moser's „Geschichte der päpstlichen Nuntien in Deutschland", Zeitschriften wie die von Walch und Le Bret waren lange Zeit so gut wie verschollen. Wird doch sogar ein Werk von der unübertroffenen Quellenkunde Schroeckh's, dessen reiche Literaturauszüge die berühmten Gieseler'schen Exzerpte selber nur nochmals exzerpirt haben, von Gelehrten der Herzog'schen Realencyklopädie als ein antiquirtes behandelt. Man vergleiche nur die Artikel von Kling über Athanasius, von Klaiber über Gregor I. Wie jener über dem Versprechen, an Stelle früherer ungerechter Herabsetzung den Helden gebührend zu würdigen, die gediegenen Untersuchungen Schroeckh's über ihn auch nur zu nennen vergißt, so darf ihn dieser als ohne Verständniß des Mannes und seiner Zeit zu bezeichnen wagen.

Der altkirchliche Grundsatz haereticis fides non est servanda hatte auch die Folge eingeschlossen, daß man den ad maiorem dei gloriam zu Grunde gerichteten Ketzern alles Ueble nachsagen durfte, ohne Gefahr zu laufen, der Lüge bezüchtigt zu werden. Bei der Behandlung der pragmatischen Historiker durch die moderne Gläubigkeit wird man unwillkürlich an die alten Häresiologen erinnert. Nachdem sie als ungläubige und oberflächliche Leute so schlecht gemacht waren, daß die gläubige Jugend davor geschützt zu sein schien, sich durch sie verführen zu lassen, brauchte es bei den Zitaten, die das verwerfende Urtheil begründen sollten, keiner Skrupulosität mehr. Von Henke erzählt ein amerikanischer Kirchenhistoriker seinen Lesern, daß ihm nach der Einleitung zu seinem 5. Bande „die Kirchengeschichte beinahe nichts andres zu sein scheint, als eine lange Reihe von Gemälden trauriger Verirrungen des menschlichen Verstandes, läppischer und lächerlicher, bitterer und blutiger Gezänke, niedriger Betrügereien und Bubenstücke, heuchlerischer Ränke und grausamer Gewaltthaten". Bis soweit ist das Zitat wörtlich. Daß dies aber ein Vordersatz ist, der mit einem „Wenn" beginnt, wird ebenso verschwiegen, wie der mit einem „so" beginnende Nachsatz: „so gilt dies Alles nur von den mannigfaltigen Mißgestaltungen und Larven, welche dem Christenthum angelegt und untergeschoben wurden, von dem Verkennen und Verleugnen seines Geistes und Wesens, von den eigenmächtigen Deutungen und schiefen Anwendungen, die man davon machte." Die unmittelbar vorhergehende, wahrhaft begeisternde Ausführung über den unermeßlichen moralischen Segen, den das wahre Christenthum der Menschheit gebracht, ist gleichfalls ganz unerwähnt gelassen.

Die romantische Neugläubigkeit konnte sich allerdings in einen Pragmatismus nicht finden, der die theologischen Händel nach Planck (und Friedrich dem Großen!) auf ihre wahren Motive zurückführte. Aber auch die Hegel'sche Aprioristik, die überall die Selbstbewegung der immanenten Idee finden wollte (und bei der es nur fraglich bleibt, warum der mohammedanischen oder der buddhistischen Dogmatik nicht das gleiche Recht widerfährt), war dazu ebensowenig im Stande. Baur's „Epochen der Kirchengeschichtsschreibung" — allerdings derjenigen Periode des großen Gelehrten entstammend, in welcher die Hegel'sche Formalistik seinen klaren Geist und sein selbständiges Studium am meisten gefesselt hatte — geben ein langes Register von den Fehlern der Planck'schen Pragmatik, von denen ein großer Theil ebenso gut als wirkliche Vorzüge aufgefaßt werden dürfen.

Die hochbedeutsame Fortbildung, welche der kirchengeschichtlichen Forschung seit den Tagen der Pragmatiker in allen denjenigen Schulen zu Theil wurde, welche, statt mit der historischen Entwicklung zu brechen, die Arbeit ihrer Vorgänger fortsetzten, wird uns noch mannigfach entgegentreten. Aber bei all den Fortschritten, zu welchen diese Disziplin gleich sehr durch Neander, Hase, Baur, Rothe geführt worden ist, wird kein urtheilsfähiger Historiker die Werke der Pragmatiker für entbehrlich erklären. Jeder derselben hat seine eigenen Vorzüge. Vater Schroeckh hat (von allen andern Verdiensten abgesehen) zumal die patristische und scholastische Belesenheit der großen Benediktiner für die protestantische Wissenschaft zur Geltung gebracht. Henke, der Meister in der Kunst vielsagender Paragraphen, eröffnet zugleich in den Noten den Einblick in eine fast verschollene Literatur. Auch Baur läßt Henke's geschichtlichem Urtheil und der Begründung desselben, durch genaue Erwägung des Einzelnen wie durch umsichtige Beachtung der allgemeinen Zeitverhältnisse, volle Gerechtigkeit widerfahren. Fast höher noch aber achten wir in dem Manne den sittlichen Ernst, womit er — und das in der Wöllner'schen Aera — allem unsittlichen und unvernünftigen Mißbrauch der Frömmigkeit entgegengetreten ist. Planck's Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs bietet die vielseitigsten Einblicke in den allgemeinen Entwicklungsgang der Neuzeit; und was seine Geschichte der kirchlichen Gesellschaftsverfassung für die ältere und mittlere Periode bedeutet, darüber dürfte die heutige Theologie sich bei den Vertretern der Nationalökonomie Raths erholen, welche dieses reiche Quellenwerk als das einzige theologische Buch bezeichnen, das die wichtigsten materiellen Fragen der kirchlichen Gesellschaft klar in's Auge gefaßt. Daß auch Spittler's prägnant gehaltene Werke bei aller Knappheit des Ausdrucks doch die Spitzen der Begebenheiten und Personen ebenso klar heraustreten lassen, wie sie das treue Abbild der verschiedenen Temperamente und Seelenkräfte in den verschiedenen religiösen Parteien aufweisen; daß des Gießener Schmidt und Johann Severin Vater's quellenmäßige Gelehrsamkeit

ihnen alle Nachfolger zu Danke verpflichtet, sei wenigstens noch kurz angedeutet. Der zahlreichen verdienstvollen Leistungen des von echt Kant'schem Geiste getragenen Stäudlin wie des unvergeßlichen Tzschirner wird dagegen erst später in entsprechender Weise gedacht werden können.

Eben um der Mode gewordenen Verkennung grade derjenigen Leistungen willen, auf welchen alle weiteren Fortschritte der kirchengeschichtlichen Arbeit beruhen, war es uns gradezu als eine Ehrenpflicht erschienen, an den Beginn unsrer geschichtlichen Würdigung der Reformation die Erklärung zu stellen (S. 2, 3), was eine wahrhaft objektive Beurtheilung dieser Grundlage der gesammten Neuzeit auch heute noch (oder vielmehr heute mehr als je) von den großen Pragmatikern zu lernen hat. Um so weniger dürfen wir uns aber hier der Aufgabe entziehen, jene These quellengemäß zu beleuchten. Und eine schwierige Aufgabe ist dies nicht, wo der Eine wie der Andere gleich sehr (im vollen Gegensatz zu dem restaurativen Rückfall in die Ausbeutung der Kirchengeschichte für die konfessionelle Rechthaberei) der heiligen Verpflichtung bewußt ist, die streitenden Kirchen mit gleichem Maße zu messen.

Außerordentlich bezeichnend ist schon die Art, wie Meister Planck's „Geschichte der Entstehung der Veränderungen und der Bildung unsres protestantischen Lehrbegriffs" den Grundsatz ruhiger Unparteilichkeit als etwas Selbstverständliches hinstellt (I. S. 14 ff.): „Es ist jetzt gar kein Verdienst mehr, wenn der Geschichtschreiber der einen Partei die andern als nicht grade ganz hassenswürdig vorstellt oder nicht im Tone des Feindes von ihnen spricht, der sie aus der Welt ausgerottet wünschte. . . Es kann und muß gesagt werden, daß von jeder Partei, daß sogar von der einen mehr als von der andern gefehlt wurde: es kann und muß z. B. gesagt werden, daß die Laster des römischen Hofes, das Verderben der Geistlichkeit, die eigennützige Häufung so vieler fremder Zusätze zu der eigentlichen Glaubenslehre den ersten Anlaß zu der Reformation gaben, daß die ersten Vertheidiger des römischen Stuhls ihn gegen die Angriffe der Reformatoren unbegreiflich schlecht vertheidigten, und daß man dann in der Folge Vertheidigungsmittel wählte, welche weder die Religion noch die Klugheit empfohlen hatte; denn warum soll es verschwiegen werden, was schon hundert römische Schriftsteller der Welt als laute Wahrheit gesagt haben? . . Es soll ebenso laut gesagt werden, daß bei der Bildung unseres Lehrbegriffs die Heftigkeit, die Uneinigkeit, die Ehrsucht, der Haß und der gegenseitige Neid derjenigen, welche dabei die erste Rolle spielten, mehr als einmal sichtbaren Einfluß hatten: es soll ebenso laut gesagt werden, daß auch wir unsere Ecks, Emsers, sogar Hoogstratens hatten, wie die römische Kirche, denn warum sollte es wohl nicht gesagt werden? Wird wohl die Wahrheit dabei leiden? . . Es war freilich eine Zeit, da die Geschichte als Gotteslästerung ausgeschrieen wurde, die es wagte,

Fehler unserer Reformatoren nur zu berühren: aber eben deswegen ist es jetzt nothwendigeres Geschäft für den Schriftsteller, der wahre Geschichte schreiben will."

Wie das berühmte Spezialwerk, so gehen aber auch die die Gesammtgeschichte behandelnden Werke derselben Zeit von einer wirklich allseitigen Prüfung der Quellen selbst aus. So beginnt Schroeckh seine „Christliche Kirchengeschichte seit der Reformation" mit einer prinzipiellen Würdigung der frühern gegensätzlichen Darstellungen (I. S. 7): „Freunde und Feinde der Reformation hatten gewetteifert, die Geschichte zur Schutzrede für ihre Lehrsätze, wo nicht gar zur Waffenkammer für die Polemik zu machen. Dennoch verdanken wir eben diesem Wettstreite nicht nur viele schärfere Untersuchungen über viele wichtige oder doch zur Sache gehörige Gegenstände, sondern auch manche nützliche Versuche, den Gang der Geschichte genauer zu verfolgen, die Gründe und den Zusammenhang der Begebenheiten zu durchdringen und aufzuklären, hergebrachte Sagen und Urtheile, Vorwürfe und Lobeserhebungen zu sichten und auf der einen Seite den Unwillen und die Erbitterung, welche dem Gegner alles Recht und alles Verdienst abspricht, auf der andern den Beifall und die Bewunderung, welche an dem Freunde gar keinen Fehler merkt, zu mäßigen."

Nicht minder beachtenswerth ist auch die grundsätzliche Ausführung in Henke's „Allgemeine Geschichte der christlichen Kirche nach der Zeitfolge" (III. S. 3): „Zwischen den entgegengesetzten Abwegen ist es gewissermaßen leichter geworden, den weisen Mittelweg zu betreten, überhaupt eingebildete Größen, besonders von Parteiführern, in ihre wahren Schranken zurückzuweisen, manchen verdächtigen Ruf gefälliger zu machen, das Gute selbst in allgemein verworfenen Parteien hervorzusuchen und das Seichte, Falsche und Schädliche auch da anzuerkennen, wo man nahe genug ist, um selbst davon betroffen zu werden."

Die in dieser Weise aufgestellten Grundsätze sind dabei nicht blos graue Theorien geblieben: die Geschichtschreibung jener Zeit hat vielmehr durchweg nach ihnen gehandelt. Kann es etwas mehr Charakteristisches geben für diese um ihres „ungeschichtlichen Sinnes" willen vielgeschmähte pragmatische Aera, als die merkwürdige Uebereinstimmung, die wir damals grade mit Bezug auf die Reformation zwischen den protestantischen und katholischen Gelehrten bemerken? Im Jahre 1803 krönte die französische Akademie das Werk des in der Revolutionszeit nach Deutschland übergesiedelten Karl von Villers: Essai sur l'esprit et l'influence de la reformation de Luther. In dem Schlußabschnitt zeichnet der Verfasser wieder selbst seinen geschichtlichen Pragmatismus*): „Die Geschichtschreiber, welche die Thatsachen liefern,

*) In der deutschen Uebersetzung von Fetzer 1818 (vor welcher bereits eine von Kramer 1805 erschienen war) S. 341.

schweigen gewöhnlich über die Ursachen, und wissen sie oftmals selbst nicht. Bisweilen geben sie falsche und widersprechende an. Die Schriftsteller der entgegengesetzten Parteien sind ausschließend und breiten Ungewißheit über die Wahrheit aus. Wem soll man glauben: den Katholiken oder den Protestanten? Duperron oder Dumoulin, Platina oder Mornay? Wie soll man zwischen Varillas und Maimbourg auf der einen, und Sleidan, Bayle und Seckendorf auf der andern Seite, zwischen Pallavicini und Sarpi, zwischen Bossuet und Claude unterscheiden? Die einen sehen in dem Reformationswerke nichts als eine unendliche Quelle von Irrthümern und großen Unglücksfällen, die andern nichts als Wohlthaten und für das Menschengeschlecht daraus entspringende Aufklärung. Mitten unter so verschiedenen Meinungen muß man seine eigene bilden. . . Laßt uns betrachten, was vorher war und nachher gewesen ist."

Gibt nicht dieser so einfach erscheinende Grundsatz, ruhig zu beobachten, was vorher war und was nachher gewesen ist, und danach den Charakter des Ereignisses selbst zu bestimmen, auch heute noch das einzig ausreichende Kriterium zwischen den einander schroffer wie je befehdenden Auffassungen der Reformation? Es ist aber sogar im Einzelnen den beiden Abschnitten des Villers'schen Buchs über die politische wie die kulturgeschichtliche Bedeutung der Reformation immer noch eine Reihe anregender Ideen zu entnehmen. So besonders mit Bezug auf den von der Reformation ausgegangenen moralischen Anstoß 1) mit Bezug auf die Denkfreiheit, 2) auf das Studium der Religion, der alten Sprachen, der Schriftauslegung, Alterthumskunde, Geschichte, 3) auf die Philosophie, die moralischen und politischen Wissenschaften, 4) auf die mathematischen und physischen Wissenschaften, 5) auf die schönen Wissenschaften, 6) auf die schönen Künste.

Als Rothe zwei Dezennien später in Rom Gelegenheit hatte, das Wesen des Katholizismus wie des Papismus an der Quelle zu studiren und daraufhin eine kirchengeschichtliche Anschauung zu begründen, die definitiv über die dogmatischen Gegensätze hinaus hebt, hat er sich seine Auffassung der Reformation zunächst ganz in der Weise Villers' gebildet. Dem Bericht über ein Gespräch mit dem Jesuitenpater Kohlmann, bei dem er abermals eine kaum glaubliche „Abgestumpftheit für jede geistige Auffassung des Christenthums" gefunden, folgt die bezeichnende Bemerkung: „Auf diese Weise überzeugt man sich nur immer lebendiger davon, daß durch die Reformation wirklich eine ganz neue geistige Welt aufgeschlossen worden ist. . . Was wäre die europäische Menschheit nicht nur in Ansehung der Religion, sondern ebenso in Absicht auf Wissenschaft, Kunst, Politik ohne die Reformation geworden?"

Während die exegetischen und historischen Leistungen der rationalistischen Zeit meist nur nach ihren Ausartungen und Exzentrizitäten bekannt

sind, darf sich dasjenige Gebiet, auf welchem die Veränderungen der theologischen Grundlagen die weitgehendsten Konsequenzen zeitigen mußte, das der systematischen Theologie, einer viel größern Unbefangenheit in der Beurtheilung erfreuen. Freilich gibt es Theologen genug, deren ganze Kenntniß dieser Literatur sich auf den albernen Witz über das rationalistische Berliner Tischgedeck (Teller, Löffler, Gabler) beschränkt. Aber durch die Forschungen Dorner's, Gaß', Frank's ist eine bessere Würdigung der mannigfaltigen dogmatischen Systeme auch dieser Zeit angebahnt worden. Wie sehr verschieden sie unter sich sind, hat Gaß in dem Bilde eines Stromes gezeichnet, von welchem die Dogmatiker (wie alle ihre Zeitgenossen) ergriffen sind, einige zwar bemüht, das schützende Ufer nicht zu verlassen, andere von der vollen Strömung getragen, noch andere beinahe schon am entgegengesetzten Ufer angelangt. Neben einander findet sich in der That eine Fortbildung und Milderung des ältern Standpunktes, die den neuen Zeitgeist mit einigen Konzessionen abfinden zu können glaubt; eine vorwiegend kritische Richtung, die noch zu keinem rechten Abschluß zu kommen vermag und sogar in demselben Manne mehrfachen Wechsel der Anschauungen erzeugt; nicht minder aber endlich auch eine konsequente Denkweise, die das Bedürfniß hat, sich über die veränderte Sachlage völlig in's Klare zu setzen. Von der ersten Gruppe, die sich oft nahe mit denjenigen Tendenzen berührt, die dem Zeitgeiste den Krieg machten, bis zu den feurigen Fahnenträgern desselben gibt es außerordentlich viele Schattirungen. Von Döderlein und Danov ist nicht weiter zu Reinhard und Storr oder Crusius, den Heerführern gegen die Verwüstungen des Rationalismus, als umgekehrt zu Töllner, dessen Schrift über den thätigen Gehorsam Christi das alte Versöhnungsdogma an seinem empfindlichsten Punkte angriff. Teller's verschiedene Perioden, die in dem Lehrbuch des christlichen Glaubens, in dem Wörterbuch zum neuen Testament, in der Religion der Vollkommnern je ihren eigenen Ausdruck gefunden, unterscheiden sich fast mehr von einander als die Systeme der Eberhard, Gruner und Löffler. Dagegen hat Henke mit demselben ehrlichen Freimuth, der ihn als Kirchenhistoriker kennzeichnet, sich rückhaltlos auf den Boden eines, jede mechanische Autorität verwerfenden Vernunftglaubens gestellt.

In der Uebersicht von Gaß sind es nicht weniger als sieben verschiedene Gruppen, in welche sich ihm allein die Versuche der Fortbildung des ältern Standpunktes zerlegen. Der erste Schritt der Unterscheidung der biblischen und der kirchlich-dogmatischen Lehrbestimmungen war von Johann David Michaelis gemacht. Neben ihm repräsentiren Heilmann und der jüngere Walch einen erweiterten kirchlichen Standpunkt, während der Erlanger Seiler, der Helmstädter Carpzov und der Tübinger Sartorius die Schrift noch gänzlich dem Dogma dienen lassen und die Rechtmäßigkeit des überlieferten Lehrbegriffs vertheidigen. An sie reiht sich eine vermittelnde neukirchliche Richtung

an, mit allerlei Milderungen des alten Systems, aber mit nicht geringerer Behutsamkeit und Scheu vor durchdringender Kritik. So findet sich ein konfessioneller, ein biblischer, ein theosophischer Supranaturalismus neben einander. Allen diesen konservativen Gruppen steht dann aber ferner eine nicht geringere Zahl mehr progressistischer Systeme zur Seite, die an Stelle der aufgegebenen Symbolautorität und Bibelinspiration ein Neues zu pflügen suchen. Besonders in der allmähligen Auflösung der letztern treten interessante Abstufungen zu Tage. Die früher gleichmäßig auf Wort und Gedanken bezogene Inspiration wurde nunmehr bald auf die Gedanken allein, bald auch nur auf deren religiösen Umfang mit Abzug des sonstigen Stoffes beschränkt, bald einfach auf die biblischen Schriftsteller übertragen als Werkzeuge der Verkündigung des christlichen Geistes. Auch in anderer Beziehung aber erhält man durchweg den Eindruck einer Uebergangszeit, die für den Tempel einer folgenden Generation die Steine zusammenträgt. So in dem Streit über den Platonismus und Alexandrinismus der Kirchenväter als Grundlage der kirchlichen Dogmen, aus welchem eben die Nothwendigkeit hervorging, in der Zeit einer völlig veränderten Philosophie auch einen andern Weg einzuschlagen. Auch die Kontroversen über die Trinitäts- und Satisfaktionslehre konnten zunächst nur luftreinigend wirken. Bevor ein wirklicher Neubau möglich war, bedurfte erst die allen rationalistischen und supranaturalistischen Systemen gemeinsame Grundeigenschaft, ihr einseitig lehrhafter intellektualistischer Charakter, einer bedeutenden Vertiefung.

Bei dem Rückblick auf die zahlreichen dogmatischen Systeme der in raschem Fluß befindlichen letzten Dezennien des 18. Jahrhunderts fällt die Vergänglichkeit dieser ganzen Literaturgattung wieder besonders in's Auge. Heute sind die einst so berühmten Gelehrtennamen völlig verklungen, mit denen die Geschichte der rationalistischen Dogmatik verwachsen ist. Wenn nicht der Dogmenhistoriker (dessen Aufgabe sich hier scharf von der des Religionshistorikers scheidet) diesem oder jenem Werke um besonderer Umstände willen seine Aufmerksamkeit zuwendete, so wäre die ganze (uns der Zeit nach so viel näherliegende) dogmatische Literatur der rationalistischen Aera nicht minder vergessen als die ähnlichen Werke der ältern Perioden. Bei alledem darf es aber zunächst nicht übersehen werden, wie die Rückwirkung einer dogmatischen Theorie auf das christliche Volksleben gemeinhin erst dann zu beginnen pflegt, wenn sie in der Wissenschaft längst durch eine neue abgelöst worden ist. Wer daher die Verbreitung der rationalistischen Anschauungen in der gebildeten Gemeinde näher berechnen möchte, ist vorwiegend auf eine viel spätere Zeit hingewiesen. Und wenn denn auch das allgemeine Loos der Dogmatik die Dogmatiker des Rationalismus nicht verschont hat, so gibt das noch keinerlei Recht, des überwundenen Standpunktes zu spotten. Denn nicht nur hat die altkirchliche Dogmatik dasselbe Geschick in noch viel höherm Grade erlitten,

ohne daß die künstlichen Galvanisirungsversuche der Restaurationszeit ihr neues Leben einzuflößen vermochten; sondern den Versuchen, neuen Wein in alte Schläuche zu gießen und einen morschen Wollenstoff mit einem ungewalkten Lappen zu flicken, steht in der rationalistischen Zeit doch zugleich eine Reihe anderer Schöpfungen zur Seite, die noch heute einen nicht geringen Leserkreis finden und den Beweis liefern, daß die darin niedergelegten Ideen nicht mit deren dogmatischer Inkrustirung untergegangen sind.

Zu den Werken solch bleibender Art gehören schon die außerordentlich zahlreichen praktischen Apologien, mit denen grade die Zeit des sogenannten Unglaubens für die religiösen Grundideen eintrat. Es hat guten Grund, daß eine Apologetik, die irgend eine, sei es diese, sei es jene dogmatische Form mit dem Evangelium vermischt, nur für diejenigen Ueberzeugungskraft hat, welche das Gleiche thun, und nur so lange sich hält, wie jene dogmatische Tendenz sich eines äußern Schutzes erfreut. Ganz anders eine Apologie des Evangeliums, wie Lessing und Herder sie anbahnten, und wie die von ihrem Geiste getragenen Schulen sie fortbildeten. Wie die großen Naturforscher Haller und Euler, die auch in dieser Beziehung das Werk Newton's neu aufnahmen, so hat der ebenso eifrige wie billig denkende Leß weit über die eigene Generation hinaus dem Skeptizismus wie dem Materialismus gediegene Waffen gegenübergestellt.

Seine Apologie des Christenthums hat darum so große Bedeutung, weil sie nicht von dem Kirchenthum, sondern von dem Evangelium ausgeht: als der Versicherung Gottes von der völligen Begnadigung des sich Bessernden und von der göttlichen Vaterliebe zu dem Gebesserten. Die Religion Jesu ist die rechte Religion der Liebe, die wahre Kunst, stets froh zu sein. Die biblische Offenbarung gewährt dabei zahlreiche Aufschlüsse, nach welchen die Vernunft eines Sokrates vergeblich trachtete, so daß unsere Katechismusschüler aufgeklärter sind als die Philosophen des Alterthums. Leß' Geschichte des Unglaubens (in der Walch'schen „Neuesten Religionsgeschichte") zeigt ihn als gründlichen Kenner aller Argumente der Gegner sowohl, wie der dieselben begünstigenden Zeitmächte. Sein eigener Standpunkt paart mit diesem weiten Horizont eine ruhige Festigkeit und Klarheit der Ueberzeugung, die von dem Eifergeist der modernen Apologetik wohlthuend absticht. Das Gleiche gilt jedoch nicht minder von den Nösselt und Lilienthal, wie von den Sack, Spalding, Jerusalem, die rechts und links neben Leß das gleiche Ziel mit ihm verfolgten. Auch Eberhard's Apologie des Sokrates hat sich nicht nur für den griechischen Weisen erwärmt, sondern geht bei seiner Würdigung gradezu von den Grundgedanken des Evangeliums aus.

Nicht genug aber mit diesen zahlreichen Spezialarbeiten zur Vertheidigung des christlichen Glaubens, — es trägt überhaupt die ganze rationalistische

Theologie einen apologetischen Charakter. Kaum ist ein größeres Unrecht denkbar, als den Rationalismus als Urheber der Kirchenflucht hinzustellen. Die letztere hatte ihre einfache Ursache darin, daß statt des frühern Zwanges, der Unzählige zu Heuchlern gemacht hatte, der individuelle Freiheitsbegriff sich Bahn brach, der den innerlich anders Stehenden es ermöglichte, ihre Ueberzeugung auch öffentlich zu dokumentiren. Der rationalistischen Predigtweise kann man eine Reihe berechtigter Vorwürfe machen. Aber der Anlaß zu denselben liegt nicht darin, daß sie nicht für das Evangelium eingestanden, sondern daß die apologetische Tendenz zu weit ausgedehnt wurde. Die offen zu Tage liegenden Halbheiten dieser Periode kommen zum guten Theil (ebenso wie bei der spätern Vermittlungstheologie) auf Rechnung der einseitigen Defensivstellung.

Man kann dieses Eindrucks am wenigsten da sich entschlagen, wo es sich um die eigentliche Kanzelberedsamkeit handelt. Die Jerusalem, Spalding, Sack, Zollikofer und zahlreiche andere Gesinnungsgenossen haben alle ein ebenso zahlreiches wie gewähltes Publikum um sich versammelt. Aber ebenso schwer wird es dem heutigen Geschmack sich in ihrer Sprache zurechtzufinden.

Ein noch üblerer Ruf als der rationalistischen Moralpredigt ist bei der Nachwelt einem andern Zweige des praktisch-kirchlichen Lebens derselben Periode zu Theil geworden, der Pflege des Kirchenliedes. Fast in allen einzelnen Landeskirchen wurden in der rationalistischen Aera neue Gesangbücher herausgegeben, in denen die veränderte theologische Anschauung ihren Ausdruck fand. Es war derselbe Grund, aus dem hernach die Reaktion des 19. Jahrhunderts sich in erster Reihe wieder gegen diese rationalistischen Gesangbücher richtete. Trotz des gradeswegs entgegengesetzten Zwecks, der beide Male angestrebt wurde, läßt sich sogar ein merkwürdig paralleler Verlauf darin erkennen, wie der Rationalismus die orthodoxen und die restaurirte Orthodoxie die rationalistischen Gesangbücher nur nach ihren schwachen Seiten beurtheilte. Auch kam das Bedürfniß der Gemeinden in dem einen wie in dem andern Falle gleich wenig in Frage; die herrschende theologische Richtung zwang der Laienwelt einfach ihre Sprachweise auf. Daneben ist dann freilich die rationalistische Hymnologie noch von einer kompetentern Instanz aus verurtheilt, die ihr den Vorwurf der Verwässerung und Verstümmlung der alten Kernlieder gemacht hat. Es sind Männer wie Arndt, Bunsen, Hoffmann von Fallersleben, die beiden Wackernagel, welche sich zum Organ solcher Klagen gemacht haben. Diese Beschwerden kann man in der That nicht anders als berechtigte nennen. Nur will die erste Ursache auch hier wieder in der falsch vermittelnden Tendenz des Rationalismus gesucht sein, der, statt in den Fußtapfen Gellert's, Haller's, Klopstock's eine wirklich neue geistliche Dichtung zu schaffen, an der alten herumflickte und darüber den eigenen poetischen Geschmack trotz der klassischen Dichterperiode verdarb.

Ein kurzes Wort noch über die Stellung des protestantischen Pfarrhauses in dieser Zeit. Hatten wir schon in der Reformationskirche selbst der Begründung der Pfarrerfamilie als eines Mittelpunktes des christlichen Kulturlebens zu gedenken; war in den trübsten Zeiten äußerer und innerer Kriege das mit dem Volksleben eng verwachsene Pastorat ein Halt und Schutz für die Gemeinden gewesen, so stand das Pfarrhaus der rationalistischen Zeit gradezu im Vordergrund des beginnenden nationalen Aufschwungs. Wie die großen Dichter, Philosophen, Pädagogen ihre Jugendneigung fast alle der Theologie zugewandt hatten, so war umgekehrt das Pfarrhaus der mütterliche Schooß, aus welchem die selbständigen Männer hervorgingen, die der zerrissenen und geknechteten Nation eine ihrer würdige Stellung anbahnten. Es will das um so schärfer betont sein, wo die gleiche Tendenz, welche bereits den Männern der Freiheitskriege jenen dem nationalen Leben feindlich gegenüberstehenden Pietismus unterzuschieben versuchte, welcher die die Ideale der Patrioten zu Grabe tragende Restaurationszeit kennzeichnet, sich auch an dem Pfarrhause zu vergreifen beginnt. Wird doch neuerdings sogar eine sogenannte Geschichte des evangelischen Pfarrhauses inszenirt, worin mit dem herkömmlichen pharisäischen Achselzucken von der Zeit des rationalistischen Unglaubens geredet wird, die auch das Pfarrhaus um seine Bedeutung gebracht haben soll. Eine Kritik dieser Tendenz ist freilich unnöthig, nachdem ein solcher Kenner der praktischen Theologie wie Bernhard Bähring die maßlose Ungerechtigkeit, welche eine derartige Darstellung des rationalistischen Pfarrhauses kennzeichnet, bemerklich gemacht hat. Noch vor ihm hatte bereits Hausrath's Strauß-Biographie den Kontrast der damaligen und der spätern Stellung des Pfarrhauses herausgekehrt. Man kann sich nach ihm keinen grellern Umschlag der Stimmung denken, als die derzeitige Vorliebe der deutschen gebildeten Stände für das Pfarrhaus, für das geistliche Landleben, für den Beruf des Predigers, und die giftige Geringschätzung derselben Sache einige Dezennien später. Hinsichtlich jener wird auf die bekannten Stellen in Goethe's „Hermann und Dorothea", auf Voß' „Luise", auf den Vikar von Wakefield und den Pfarrer von Grünau, auf das Sesenheimer Pfarrhaus verwiesen, und wie man lange Zeit diese Daten nur zu nennen gebraucht habe, um eine sympathische Saite im Herzen des deutschen Volkes anzuschlagen. Der spätere Umschlag aber wird dadurch erhärtet, wie die nachmaligen Lieblingsschriftsteller des Volkes, wo sie einen rechten Schleicher, Heuchler oder geheimen Verbrecher brauchten, mit einer immer wiederkehrenden Tendenz Kandidaten, Pfarrer oder Konsistorialräthe wählten. So vollständig hatte sich Hausrath zufolge die Sympathie für das rationalistische Pfarrhaus in Haß gegen das pietistische verkehrt. Es ist aber auch hier nur derselbe Gegensatz, wie in dem gleichen Wechsel der Dinge auf katholischem Boden. Ein berühmtes Gemälde Anker's, welches den lebens- und liebevollen, milden Priester der

Aufklärungszeit und den finstern haßerfüllten Zeloten der Restauration nebeneinanderstellt, ließe sich bei geringer Modifizirung der Amtstracht auch auf protestantische Geistlichen beider Perioden beziehen.

Welche Seite des kirchlichen Lebens, welche einzelne theologische Disziplin wir somit auch in der sogenannten rationalistischen Zeit in's Auge fassen mögen, überall finden wir neben den Einseitigkeiten, deren jede Periode ihre eigenen hat, eine Reihe der fruchtbringendsten Anregungen. Die gesammte Theologie hatte eben wieder einen ähnlichen Gährungsprozeß durchzumachen wie in der reformatorischen und pietistischen Aera. In den ersten Anfängen jedes derartigen Prozesses treten naturgemäß die auflösenden Elemente stets mehr in den Vordergrund, als die in der Neubildung begriffenen. Daß jedoch der ganze Prozeß, dem die damalige Theologie verfiel, nichts zufällig oder willkürlich Gemachtes war, sondern sich auf eine höhere Nothwendigkeit zurückführte, geht am klarsten aus dem Umstande hervor, daß die Geschichte aller andern positiven Wissenschaften in derselben Zeit von einem ganz ähnlichen Verlauf zu berichten hat. Der orthodoxen Medizin waren eine ganze Reihe ketzerischer Heilmethoden, bis zur Homöopathie und Hydropathie, entgegengetreten, die in weiten Kreisen die Autorität jener zu untergraben begannen und sie selber zu den bedeutsamsten Modifikationen nöthigten. Der orthodoxen Jurisprudenz hatte das neue Natur- und Völkerrecht sich mit stets zunehmendem Erfolge gegenübergestellt. Die orthodoxe Philologie mußte sich eine noch viel umfangreichere Umgestaltung gefallen lassen. Konnte es aber auch anders sein in einem Zeitalter, in welchem die Grundlage aller Einzelwissenschaften, die Philosophie, auf der festen Basis der modernen Naturbeobachtung, in eine neue Epoche von der überwältigendsten Triebkraft eintrat?

Die Geschichte aller andern Wissenschaften hat es denn auch schon längst als eine ihrer heiligsten Aufgaben erkannt, diese Neugestaltungen der allseitigen Uebergangszeit objektiv zu erfassen. Denjenigen Faktoren, welche die offizielle Theologie in ihren Machtbereich zu ziehen gewußt haben, darf man ein ähnliches Verständniß freilich nicht zumuthen. Eine wirklich unbefangene Geschichtsbetrachtung dagegen wird die unveräußerlichen Errungenschaften, die auch das religiöse Leben wie die theologische Wissenschaft der klassischen Periode verdankt, niemals vergessen dürfen. Nur wer jene stets im Auge behält, hat dann andrerseits auch ein wirkliches Recht, die ungesunden Erzeugnisse derselben Zeit scharf herauszukehren, Schaum und Hefe von dem Most abzuschöpfen.

Schon unter den verschiedenen Bearbeitungen des Lebens Jesu hatten wir eine Reihe widerlicher Exzentrizitäten herausheben müssen, unter welchen diejenigen Bahrdt's sich besonders grell abzeichneten. Bei den Abarten der neuen Pädagogik, welche diese selber späterhin in üblen Geruch brachten, war

uns derselbe Bahrdt sowohl in Marschlinz wie in Heidesheim begegnet. Aber der Doktor mit der eisernen Stirn verlangt daneben doch noch eine allgemeinere Berücksichtigung. Daß ein an sich so verworfener Mensch das allgemeine Interesse auf sich zu ziehen wußte, ist der deutlichste Beweis dafür, wie groß das Bedürfniß jener Zeit war, dem bisherigen Geistesdruck zu entgehen und freier zu athmen. Bahrdt hat nach Schlosser's strengem, aber gerechtem Urtheil das erwachende Streben nach Freiheit vom religiösen Zwang und den Wunsch nach besserm Jugendunterricht zu niedriger Spekulation und schmutziger Gaunerei benutzt, aber er wußte trotz seiner allgemein bekannten Immoralität den Ton zu treffen, der das Publikum anzog. Er wählte den Weg der Heterodoxie, weil sie Mode war, Geld einbrachte und von den gegen die Obskuranten und Heuchlern erbitterten geistreichen und edlen Männern in Schutz genommen wurde. Seine theologischen Schriften bilden eine ganze Bibliothek, bleibenden Werth hat keine von allen gehabt. Außer den schon früher berücksichtigten Briefen über die Bibel hat er Predigten, Vorschläge zur Aufklärung und Berichtigung des Lehrbegriffs, Bemerkungen über Michaelis' Bibelübersetzung, eine Homiletik, einen Entwurf der Kirchengeschichte, einen kritischen Apparat zum Neuen Testament, sogar eine neue eigene Bibelübersetzung (1774—1783 in 3 Auflagen erschienen) geschrieben. Der leichtfertigen Vielschreiberei entsprach sein echtes Vagabundenleben. Als Professor der Philosophie in Erfurt, der Theologie in Gießen, als fahrender Pädagoge in Bünden und in der Rheinpfalz, als Generalsuperintendent in Dürkheim, als Bierwirth in Halle, überall hat er eine Schule der Leichtfertigkeit gegründet. Dennoch wußte die Art der Angriffe, die auf ihn erfolgten, ihm die allgemeine Sympathie zu gewinnen, weil ihn nicht blos Goeze in seiner gewöhnlichen plumpen Manier angriff, sondern auch der Reichshofrath ihn gegen das Gesetz ächtete und so seine Sache zu einer allgemeinen Angelegenheit des freien Protestantismus machte. Um seinetwillen ist sogar Semler von dem Minister von Zedlitz in der ihm empfindlichsten Weise gebüßt worden.

Grade Semler's Selbstbiographie bietet nun aber überhaupt eine Reihe von frappanten Belegen für den zunehmenden Einfluß der „naturalistischen" Anschauungen, die zwar mit vollem Unrecht dem Rationalismus als solchem untergeschoben werden, aber doch in der gleichen Zeit wie dieser sich in Deutschland weithin verbreiteten. Einer derartigen längst über die wissenschaftlich ernste Kritik hinausgegangenen Regirungstendenz wirft schon sein Vorwort den Fehdehandschuh hin. Wir finden dort den wehmüthigen Hinweis auf „meine Sphäre, die durch das Beiwort theologisch schon etwas beschimpft heißen muß in unsern verfeinerten Zeiten". Daneben das offene Geständniß: „Sie hatten Recht, diejenigen Gönner, welche mir anriethen, ich sollte nicht gegen den Strom schwimmen und besonders nicht gegen den Wolfenbüttler Ungenannten schreiben, aber es war für mich nicht Recht". Auch das wiederholte energische Bekenntniß

des freien Kritikers zu seinem christlichen Glauben hat diesen Gegensatz durchweg vor Augen: „Streicht mich aus, wenn ihr mich in jene Rolle großer Männer gesetzt hattet, welche das Christliche in der Religion für Vorurtheil halten." „Lassen Sie immer jene großen Geister dahinfahren, welche unserer Religion spotten und nur den Maßstab ihrer selbstgemachten Religion gelten lassen." „Die demüthige Vorstellung von mir selbst, meine Privatreligion, ist mir unentbehrlich. Ich kann kein Naturalist sein, wie ein Naturalist kein Christ sein will."

In wie rapider Weise diese naturalistischen Ansichten Boden gewonnen, dafür gibt wiederum Planck's Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs ein merkwürdiges Zeugniß: in dem veränderten Tone, in welchem die Einleitung zum vierten (gegenüber der zum ersten) Bande sich über die Zeitströmung äußert. An dem spätern Ort erklärt der besonnene Pragmatiker ausdrücklich: „Dem Vorurtheil für die Autorität unserer ältern Theologen, das freilich durch nichts so wirksam niedergeschlagen werden konnte, als durch eine treue Geschichte ihrer Händel, darf jetzt nicht mehr entgegengewirkt werden. Es hat sich in diesen letzten 15 Jahren so ganz unter uns verloren, daß man beinahe zu dem entgegengesetzten übergegangen ist. Man wird gewiß einer Meinung nicht mehr so leicht blos deswegen beistimmen, weil es Meinung unserer ältern Theologen war, sondern eher einen Grund in diesem Umstande finden, sie wenn nicht ganz wegzuwerfen, doch zum voraus ein Mißtrauen in ihre Richtigkeit zu setzen. So weit hätte es nun freilich nicht kommen sollen, doch vielleicht war es unvermeidlich, daß es so kommen mußte, weil es natürlicher Gang des menschlichen Geistes zu sein scheint, daß er von einem Extrem durch das andere zurückkehrt."

Der scharfsinnige Historiker gründet grade hierauf die Hoffnung, daß, nachdem beiden Extremen ihr Recht widerfahren, die Zeit nicht mehr fern sei, wo die Mittelstraße der Wahrheit und Gerechtigkeit allgemein aufgesucht werden würde. Immerhin beweist aber auch sein Urtheil das Vorhandensein einer weitverbreiteten antikirchlichen und antitheologischen Strömung, die nur zu oft zugleich antireligiös war. Und auch die spätere Geschichtsforschung ihrerseits hat die Pflicht, dieser Neigung der Religionslosigkeit unter den Zeichen der Zeit zu gedenken, durchaus nicht verkannt.

Es ist Baur, der von dieser Periode das Urtheil abgibt: „Durch das enge Band der Religion und des kirchlichen Glaubens hatte man beide nicht unterscheiden gelernt, deshalb verlor mit dem entschwindenden Glauben an die Kirchenlehre auch die Religion selbst ihren Stützpunkt im Bewußtsein der Zeit. Die alte Form war unbrauchbar geworden, und man hatte noch keine neue gefunden. Es ist daher nicht blos eine zufällige Lauheit und Verstimmung gegen die Religion, sondern die durch den ganzen Umschwung der Zeit im allgemeinen Zeitbewußtsein entstandene Lücke und Leerheit. Alles, was Religion hieß, war dem Bewußtsein der Zeit fremd geworden, es mußte

sich mit der Religion erst wieder versöhnen, dadurch daß sie als ein wesentliches Moment der geistigen Entwicklung nachgewiesen wurde." — Und es war der Mann, der sich selbst dieses Verdienst um die Zeit erworben, es war Schleiermacher, der in der Einleitung zu seinen Reden über die Religion sein Vorhaben mit der bezeichnenden Erklärung rechtfertigte: „Es mag ein unerwartetes Unternehmen sein, über welches ihr euch billig wundert, daß noch Einer wagen kann, grade von Denen, welche sich über das Gemeine erhoben haben und von der Weisheit des Jahrhunderts durchdrungen sind, Gehör zu verlangen für einen so gänzlich von ihnen vernachlässigten Gegenstand. Auch bekenne ich, daß ich Nichts anzugeben weiß, was mich einen glücklichen Erfolg meiner Bemühungen hoffen läßt. Das Leben der gebildeten Menschen ist jetzt fern von Allem, was der Religion auch nur ähnlich wäre. Es ist so schön gelungen das irdische Leben so reich und vielseitig auszuschmücken, daß man der Ewigkeit nicht mehr bedarf."

Doch — es bedarf überhaupt keiner weitern Belege für diesen Zug des Zeitgeistes. Wer sich auch nur die Sturm- und Drangperiode der Literatur vergegenwärtigt und daneben der vornehmen Verachtung gedenkt, mit der grade die beliebtesten Dichter lange Jahre hindurch sich von dem Volksglauben abwandten, der kann sich kaum des Gedankens entschlagen, daß doch die unermüdliche Arbeit der rationalistischen Apologetik gar viel von einem Sisyphuswerk an sich hatte. Die Wissenschaft ist ihrer Natur nach ohnedem nie im Stande die verlorne Religion zu ersetzen, sie kann nur der vorhandenen Religion sekundiren. Dabei lag es in der Natur der Sache, daß die neue Richtung vielfach nur nach ihren Negationen benutzt wurde. Aber es kam ein Weiteres hinzu. Die Söhne büßten für die Sünden der Väter. Schon aus dem 16. Jahrhundert wußte Skultet zu berichten, in wie weiten Kreisen der unselige Abendmahlskrieg der Reformatoren Abwendung von der Religion überhaupt erzeugt hatte. Das gleiche Ergebniß ist uns in Frankreich bei dem Streit der Jesuiten und Jansenisten, in England bei dem Hader der Episkopalisten, Presbyterianer und Puritaner, in dem Deutschland der nachpietistischen Zeit mit Bezug auf die gegenseitige Zerfleischung der Orthodoxen und Pietisten entgegengetreten. In dem rationalistischen Zeitalter flossen alle diese üblen Reminiscenzen zusammen, um in den weitesten Kreisen Gleichgültigkeit, ja Ekel an Allem, was mit der Kirche zusammenhing, zu erzeugen. Statt der religiösen Interessen nahm bald der stürmische Verlauf der politischen Revolution auch in Deutschland die Gemüther gefangen.

§. 29.

Die Neugestaltung der katholischen Theologie Deutschland's.

Der evangelische Rationalismus ist in der spätern Zeit zum Zerrbild gemacht worden, aber aller Haß gegen denselben hat ihn doch nicht aus der

Geschichte ausstreichen können. Von der katholischen Theologie in dem Zeitalter des Rationalismus wissen heute nur noch wenige Fachmänner. Die jesuitische Lieblingsmethode, unbequeme geschichtliche Zeugnisse verschwinden zu lassen und dafür ihre Fälschungen unterzuschieben, hat die Schöpfungen der Aufklärungszeit fast durchweg in völliges Dunkel gehüllt. Die gleiche Taktik, welche von dem preußischen Kultusministerium mit Bezug auf rechtlich unentbehrliche Urkunden amtlich bezeugt, welche von dem Kardinal Pitra hinsichtlich unbequemer Geschichtsthatsachen unverhohlen als Grundsatz aufgestellt worden ist, — sie ist von dem Biographen von Franz Berg speziell in Betreff der Wirksamkeit der theologischen Fakultäten der rationalistischen Aera an einem charakteristischen Beispiele erhärtet.*)

Hinsichtlich der ihm zur Einsicht vorgelegenen Akten der geistlichen Regierung und des bischöflischen Vikariats in Würzburg bekundet Professor Schwab ausdrücklich, so bedeutend auch diese Quelle für die Kirchengeschichte jener Zeit an sich sei, so habe er sie doch leider lückenhaft gefunden, indem einzelne wichtige Aktenstücke, die in den Protokollen als anliegend angeführt wurden, aus den Akten verschwunden seien. Daß diese unsaubere Methode auch bei andern Aktenstücken nicht verschmäht worden ist, beweist das Verschwinden des Gutachtens der Würzburger Juristenfakultät in dem Hexenprozesse der Nonne Renata. Aber grade hinsichtlich der Aufklärungszeit entspricht dieselbe nur zu sehr der ihr zu Theil gewordenen Behandlung. Es ist eine bezeichnende Klage, die ein von allen befugten Historikern so hochgeschätzter Gelehrter wie Schwab ausspricht: „Wie die Theologen der Aufklärung sich durch ihren Widerwillen gegen alles dem Mittelalter Angehörige oft zu den wegwerfendsten Urtheilen auch über die bessern Erscheinungen jener Zeit bestimmen ließen, so ist ihnen dieselbe Behandlung in der Periode der kirchlichen Restauration widerfahren. Alles der Aufklärung Angehörige wurde als werthlos, das keine Beachtung mehr verdiene, weggeworfen. . Es ist nicht unmöglich, daß Mancher überhaupt es für überflüssig hält, das Bild jener geistigen Bewegung noch einmal in die Gegenwart hereintreten zu lassen. . Indem man die ganze Bewegung unter die stehenden Rubriken des Febronianismus und Josefinismus und Rationalismus brachte und von Allem wegsah, was mit dem einmal dogmatisch bestimmten Urtheile nicht zusammenging, hat man mehr eine Zensur als eine Geschichte der theologischen Aufklärung zu Stande gebracht."

In die so entstandene Lücke haben sich dann mit merkwürdigem Eifer solche Darstellungen, wie die des Mainzer Seminarprofessors Brück über die rationalistischen Bestrebungen im katholischen Deutschland und Sebastian

---

*) J. B. Schwab: Franz Berg, geistlicher Rath und Professor der Kirchengeschichte an der Universität Würzburg.

Brunner's über die theologische Dienerschaft am Hofe Josef's II. gedrängt. Selbst eine juristische Darstellung dieser Zeit redet mit Vorliebe von dem geistlichen Bedienententhum.*) Auch die, der Form nach anständiger gehaltene Geschichte der katholischen Theologie von Karl Werner kann es nicht über sich gewinnen, von der Zeit des sogenannten Unglaubens anders als in Schmähworten zu reden. Während seine Biographien Beda's, Alcuin's u. a. durch ihre ruhigen Exzerptensammlungen auch für denjenigen, der von der Geschichtschreibung etwas mehr fordert, bleibenden Werth haben, hat Werner in der Geschichte der neuern Zeit der herrschenden Richtung seinen Tribut abgestattet. Seine Leser lernen den „Tolerantismus" ebenso verabscheuen, wie in der modernen jesuitischen Restauration eine Wiederbelebung des christlichen Glaubenslebens erkennen.

Aerger aber noch als diese Parteitendenz katholischer Schriftsteller erscheint uns der Umstand, daß alles das, was in solchen Erzeugnissen jesuitischer Parteiwuth der „Aufklärerei" insinuirt worden ist, von protestantischen Historikern auf Treu und Glauben nachgeschrieben und als geschichtlich beglaubigte Thatsache gegeben wird. H. Schmid's Geschichte des deutschen Katholizismus geht ganz in demselben Geleise wie jene. Sie bezweifelt sogar Wessenberg's christlichen Glauben, weil er mit den „Stunden der Andacht" in Verbindung gebracht werden konnte. Noch die letzte Biographie Joh. Goßner's von Dalton aber hat, trotzdem daß der Verfasser sich ersichtlich bemühte, auch der katholischen Entwicklung Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, nur die Brück-Brunner'schen Zerrbilder nachgezeichnet.

Die grenzenlose Unkenntniß des katholischen Volkslebens, durch die sich überhaupt die große Masse der heutigen protestantischen „Gelehrten" hervorthut, steht in merkwürdigem Kontrast zu der Sachlage am Ausgang des vorigen Jahrhunderts. Alle Tieferblickenden unter den protestantischen Zeitgenossen haben den damaligen katholischen Reformbestrebungen von Anfang an eine sympathische Beachtung geschenkt. Der inhaltreichen Sammlungen in Walch's Neuester Religionsgeschichte und Le Bret's Magazin ist in dieser Hinsicht schon früher gedacht. Aber auch beide Moser wenden der Entwicklung des Katholizismus nicht geringere Aufmerksamkeit zu. Nicht anders Planck und Spittler, Henke und Schroeckh. Noch mehr als von den Fachtheologen kann man jedoch von dem verrufensten der Laienaufklärer lernen, von Friedrich Nicolai. Und dies nicht blos wegen seiner scharfsichtigen Beobachtung der Umtriebe der Exjesuiten, sondern wegen seiner positiven Schilderungen aus dem katholischen Volksleben. Es gibt kein Buch, durch welches man einen klareren Einblick in die Zustände des katholischen Deutschland im Aufklärungszeitalter erhält als Nicolai's Reisebeschreibungen.

*) F. Maassen: Neun Kapitel über freie Kirche und Gewissensfreiheit (7. Kap.: Die Fürstenallmacht und die katholische Kirche).

Die katholische Aufklärungsliteratur als solche ist allerdings fast ausnahmslos von dem gleichen Geschick betroffen worden, wie das Büchlein von der Wohlthat Christi im Reformationszeitalter. Was davon erhalten geblieben ist, entspricht zudem wenig mehr dem heutigen Geschmack. Die theils scharfen, theils burlesken Angriffe auf Mönchthum und Priestercölibat, auf Wallfahrten und Bruderschaften leiden unter dem nicht zu vermeidenden Uebelstande, daß, wer Pech angreift, sich besudelt. Trotzdem aber, welche reiche Fülle der edelsten humanen Ideen und Schöpfungen in den pseudonymen Figuren der „Briefe über das Mönchsleben von einem katholischen Geistlichen". Und wer die Mühe des Nachforschens nicht scheut, findet doch noch manche Parallelen dazu.

Es thut aber wahrlich auch Noth, daß man sich auf diesem nur zu lange vernachlässigten Gebiete endlich wie überall sonst der Würdigung der geschichtlichen Wirklichkeit zuwende, statt völlig unhistorischer Aprioristik. Haben doch nicht blos die katholischen Reformbestrebungen dieser einen Zeit von der voreingenommenen Ungunst zu leiden gehabt. In den zahllosen Darstellungen der Geschichte der mittelalterlichen Kämpfe zwischen Kaiser und Papst kommen die Gegenpäpste gewöhnlich nur als Werkzeuge der kaiserlichen Politik in Betracht. Die Anschauungen, die Ideale, welchen so hervorragende Männer, wie Clemens III., Gregor VIII., Anaclet II., Victor IV. (um nur die Gegenpäpste von Gregor VII., Paschalis II., Innocenz II., Alexander III. herauszugreifen) selber nachstrebten, haben für den, der nur politische Faktoren in der Geschichte sieht, keinen Belang. Genau das gleiche Geschick haben die im 16. Jahrhundert in der alten Kirche verbliebenen reformatorisch angehauchten Männer erlitten. Auch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sind die Carové, Münch, Theiner Prediger in der Wüste gewesen. In unsern eigenen Tagen ist es dem Altkatholizismus um nichts besser ergangen. Bei solcher allgemeinen Sachlage kann es im Grunde nicht einmal überraschen, daß auch die katholische Theologie der josefinischen Zeit selbst für solche Kreise, die Josef's II. politische Wirksamkeit mit Theilnahme begleiten, eine völlige terra incognita ist. Grade deshalb aber thut es doppelt noth, hier endlich mit gleichem Maße zu messen. Die katholische Theologie Deutschland's in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts hat das volle Recht zu verlangen, um nichts weniger beachtet zu werden, als die gleichzeitige protestantische Theologie. Es ist zudem keinerlei unliebsame Pflicht, die dem Historiker mit dieser Forderung gestellt ist. Im Gegentheil lohnt sich selten eine Arbeit so sehr wie die, zu den verschütteten Quellen dieser Zeit sich den Weg zu bahnen.

Es ist ein wahres Labsal, dem Leben und Weben, dem Ringen und Regen, das zumal in den siebenziger und achtziger, aber auch noch in der ersten Hälfte der neunziger Jahre im katholischen Deutschland pulsirt,

nachzugehen. Kaum eine Periode in der Geschichte, in der so viel edel menschliche Bestrebungen hervortreten. Schon der Rückschluß von der spätern Wirksamkeit der Männer, die in dieser Zeit ihre Bildung empfingen, auf die Atmosphäre, in der sie aufwuchsen, sollte auf die geschichtliche Bedeutung dieser Dezennien aufmerksam machen. Die Jugendideale, welche (um grundverschiedene, aber in ihrer idealen Gesammtanschauung mit einander wetteifernde Persönlichkeiten neben einander zu stellen) ein Christoph Schmid und ein Overberg, ein Sailer und ein Wessenberg in empfänglicher Seele aufnahmen, sind doch zugleich ein gemeinsames Eigenthum der Periode, in der sie aufwuchsen.

Wer unter der theologischen Arbeit blos das Aufstellen neuer dogmatischer Systeme versteht, mag sich in jener Periode freilich enttäuscht fühlen. Mit der Bekämpfung der kirchlichen Dogmen als solchen wäre der katholisch-kirchliche Boden aufgegeben worden. Und was wäre mit der unfruchtbaren Studirstuben-Doktrin für das katholische Volk gewonnen gewesen? Die katholischen Theologen der Aufklärungszeit sind viel zu sehr mit ihrem Volke verwachsen; es hat sie viel zu sehr im innersten Herzen gejammert, dasselbe in der Wüste umherirren zu sehen, um für irgend welche sich vornehm absperrende Wir würzige Leckerbissen zu präpariren. Will man die Männer dieser Zeit richtig verstehen, so darf man diesen Gesichtspunkt nie aus dem Auge verlieren. Die Gottesgelehrten der katholischen Aufklärung sind in erster Reihe praktisch thätige Menschenfreunde gewesen. Eine wirklich geschichtliche Würdigung ihrer Leistungen wird daher nicht wie bei der gleichzeitigen protestantischen Theologie von den theoretischen, sondern von den praktischen Disziplinen ausgehen.

Wo der eigentliche Schwerpunkt ihrer Wirksamkeit liegt, tritt sofort deutlich zu Tage, wenn man das Gebiet der katholischen Erbauungsliteratur näher verfolgt und hier die Erzeugnisse der verschiedenen Perioden mit einander vergleicht. Bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts hatte in dem katholischen Deutschland dieselbe ebenso geschmacklose, wie jedem wirklich sittlichen Streben nachtheilige, grobsinnliche Tändelei Oberwasser, die in Frankreich zumal nach der Niederwerfung des Jansenismus und nach der Inszenirung des Herz-Jesu-Kultus oben auf gekommen war. Aber auch mit der heutigen, abermals von dem jesuitischen Einflusse beherrschten asketischen Literatur ist es um nichts besser bestellt. Die Monatsrosen der erst in der Restaurationsluft so recht aufgekommenen Herz-Jesu-Verehrung, die den Hexenglauben in seiner gröbsten Gestalt neubelebenden exorzistischen Formeln, die Erzählungen über die wunderbaren Marienerscheinungen, über die Mirakel der Skapuliere und Rosenkränze geben neben der Aufhetzung der Massen für die Alleinherrschaft des Papstes heute durchaus den Ton an. Dem gegenüber ist es denn in der That ein förmliches Labsal, sich in die Erbauungsliteratur der sogenannt ungläubigen Zeit zu vertiefen, die im Vergleich

mit der frühern und spätern Periode hier gradezu wie eine Oase in der Wüste erscheint. Betrachtungen über das Leben Jesu, Auslegungen biblischer Schriften, „christkatholische" Katechismen, die die konfessionellen Unterscheidungsdogmen über der Sittenlehre Jesu zurücktreten lassen, legen von dem wirklichen Charakter dieser Zeit ein vollgültigeres Zeugniß ab, als die Deklamationen Solcher, die über ihren dogmatischen und hierarchischen Idealen das christliche Volksleben gering achten.

Die im deutschen Katholizismus um die Mitte des 18. Jahrhunderts tonangebenden Bestrebungen repräsentirt wohl Niemand richtiger, als die fromme, kirchengläubige Maria Theresia. Sie selbst stand noch ganz im Glauben der alleinseligmachenden Kirche. Wo sie Seelen retten konnte, hat sie es nie unterlassen. Die Toleranzidee war ihr fremd. Aber trotzdem hat sie nicht blos das königliche Placet ebenso wie die Selbständigkeit der Schule vom Klerus gewahrt, sondern auch die Minderung der Feiertage und die Beschränkung der Steuerfreiheit der geistlichen Güter ernstlich in's Auge gefaßt, ja sogar manche Klostereinrichtungen umzugestalten gewagt. Ihre Sorge für die Gründung von Akademien und Schulen, für die Heranbildung eines tüchtigen Beamtenstandes war das beste Erbtheil, das sie ihrem Sohne hinterließ.

Die Verbesserung des Schulwesens war besonders das Augenmerk von van Swieten, jenem berühmten Leibarzt der Kaiserin Maria Theresia, der ihr zugleich als Unterrichtsminister zu dienen im Stande war. Das Unterrichtsdekret vom Jahr 1752 bahnte tiefgreifenden Reformen in allen Studienzweigen den Weg. Schon von da an läßt sich an der Wiener Universität das allmählige Zurücktreten der Jesuiten verfolgen, die dieselbe bis dahin vollständig beherrscht hatten. Der allgemeine Umschwung trat naturgemäß ganz besonders auf dem eigentlich theologischen Gebiete zu Tage. Mit einem, an Bajus und Jansen erinnernden, religiös-sittlichen Ernste begründete Simon Stock abermals eine auf Augustin und Thomas weiterbauende Schule. Rautenstrauch entwarf einen neuen theologischen Lehrplan, der für sämmtliche österreichische Unterrichtsanstalten bestimmt war.

Ein nicht minder reges Leben pulsirte in der gleichen Zeit in den geistlichen Fürstenthümern. Wie verderblich auch die Verbindung von geistlicher und weltlicher Macht auf Reichseinheit und Volkswohlfahrt eingewirkt hatte, so wäre es doch schnödes Unrecht zu vergessen, daß es auch unter diesen Machthabern Wohlthäter der Menschheit gegeben hat. Schon im Beginn des Jahrhunderts hatte der bischöfliche Freund von Leibniz, der in seinem Gebiete zuerst die Hexenprozesse abschaffte, Fürstbischof Julius, die Würzburger Universität zu ihrer hohen Blüthe erhoben, zugleich aber sich um die bessere Heranbildung seiner Unterthanen überhaupt große Verdienste erworben. Ganz besonders ist es aber doch die Aufklärungszeit, die in dem Mainzer Kurfürsten Emmerich von Breitenbach, in dem Bamberg-Würzburgischen Fürstbischof Franz

Ludwig von Erthal und in manchen ihrer Genossen würdige Nachahmer Friedrich's des Großen erstehen sah. Die Aufhebung des Lotto's, wie Erthal sie durchführte, war für das Volkswohl jedenfalls vortheilhafter, als die Pflege der Peterspfennige und der Güter der todten Hand. Sogar ein Novellist wie Franz Hoffmann hat in seinem „Meister Johannes Wacht" dankbar an die Schöpfungen des Letztern erinnert. Heinrich König's Fuldaer Jugendbilder zeigen neben der Verwahrlosung wichtiger Kulturzweige doch auch schöne Lichtseiten. Selbst Johannes Scherr*) bekundet in der geschichtlichen Würdigung dieser Bischofsregierungen einen schärfern Blick als manches gelehrte kirchenhistorische Werk.

Neben der Erbauungsliteratur sollten überhaupt die Hirtenbriefe der damaligen Bischöfe als die echtesten Dokumente der religiösen Anschauungen jener Zeit genauer in's Auge gefaßt werden. Aber auch hier müssen wir die Klage erheben: wer weiß heute noch von diesen Erlassen! Die gegenwärtigen Inhaber der gleichen Bischofsstühle thun das Ihrige, um den entgegengesetzten Geist zur Herrschaft zu bringen. Ein Konvertit wie Maassen darf die auf das wahre Volkswohl bedachten Hirtenbriefe Dokumente des Servilismus und des Verraths, demoralisirende Wirkungen des Absolutismus, gemeine Handlungen nennen. Ihre Verfasser bezeichnet derselbe Wortführer der „freien Kirche" (der einflußreichste Kirchenrechtslehrer des konkordatlichen Oesterreich) als Marionetten der josefinischen Politik, beklagt, daß er sich überhaupt mit ihnen abgeben müsse, weil „mehr als nöthig von dieser Sorte nicht gut thue". Wer jedoch auch nur einen solchen Hirtenbrief wie den des Erzbischofs Hieronymus von Salzburg**) bei dem Jubelfest seiner Diözese unbefangen im Zusammenhange liest und sich dabei vergegenwärtigt, daß in demselben Salzburg zu Anfang desselben Jahrhunderts die Vertreibung der Protestanten stattfand, wird von der tieffrommen Gesinnung, die sich in dem Sendschreiben ausspricht, nicht minder getroffen, wie von dem ideal-katholischen Standpunkt dieses Kirchenfürsten im edelsten Sinne des Wortes.

Aber auch der niedere Klerus dieser Zeit hat zahlreiche beachtenswerthe Figuren. Zu seinen interessantesten Repräsentanten gehört z. B. der von Riehl lebendig gezeichnete Pfarrer von Engelbrechtsmünster, Anton von Bucher. In zahlreichen Schriften (seit 1780) bringt er immer neue Variationen über seine Lieblingsthemata: geißelt die Jesuiten, Bettelmönche und unwissenden Pfaffen mit erbarmungsloser Satyre, oder zeigt den Humor einer primitiven Volksbildung, welche auch das Heilige ganz in ihren Kreis zieht.

Den rechten Einblick in die humanen Ideen der katholischen Aufklärung gewinnt man jedoch erst durch die Betrachtung der damaligen theologischen

*) Joh. Scherr: Deutsche Kultur- und Sittengeschichte (5. Aufl.), S. 444.

**) In Wolf's Geschichte der römisch-katholischen Kirche unter der Regierung Pius' VI. Band III. (1795) S. 348—405.

Fakultäten. Obenan steht die Würzburger Fakultät, von der Schwab's Monographie ein lebendiges Bild zeichnet. Franz Berg und seine begeisterten Schüler wandten hier der Hebung der Volkssitte ihre vollste Aufmerksamkeit zu. Einen fast noch umfassendern Einfluß übte Oberthür aus. In Bonn schuf der letzte Kölner Kurfürst aus österreichischem Hause eine eigene Universität zum Dienste der Aufklärung. Daneben die Schule Werkmeister's mit ihrem praktischen Blick, die Bestrebungen Fürstenberg's für eine im Leben sich bewährende Frömmigkeit. Sogar manche von den Männern, die späterhin dem Revolutionsgeiste verfielen, und deren Namen gewöhnlich nur genannt werden, um in ihnen ihre Richtung zu schädigen, haben bessere Anfänge gehabt. Gilt dies doch selbst von Eulogius Schneider.

Die Aufgaben, welchen die damaligen Fakultäten nachstrebten, waren allerdings ganz anderer Art, als es seit der Restauration des Jesuitenordens auf's Neue der Fall wude. Als die Ankunft des mit ihm berufenen katholischen Exegeten eine Verzögerung erlitt, las Eberhard Paulus in Würzburg die alttestamentlichen Kollegien für die Theologie Studirenden beider Kirchen. Reichlin-Meldegg hat in seiner Selbstbiographie den Eid der Freiburger Professoren mitgetheilt. Von der Humanität ist darin mehr die Rede, als von dem Papstthum. Daß es sich aber bei alledem nicht sowohl um einen revolutionären Umsturz als um einen reformatorischen Aufbau handelte, beweist die Neugestaltung, welche die einzelnen theologischen Disziplinen erfuhren. Vor Allem trat die lang vernachlässigte Exegese jetzt in ihr Recht. Es war ein katholischer Gelehrter, der zuerst die Jesajastelle von dem Wahrzeichen des Prophetensohnes in ihrem grammatischen und historischen Sinne auffaßte. Das Isenbihl'sche Drama zeigt allerdings, ebenso wie die Verfolgungen, denen der Paulaner Kettner sich ausgesetzt sah, wie gefährlich selbst jetzt noch eine unbefangene Wissenschaftlichkeit für ihre Vertreter wurde. Aber das Verdienst ihrer Untersuchungen wurde durch ihr Martyrium nur um so größer. Isenbihl's sprachliche Richtigstellung des falsch übersetzten hebräischen Wortes hatte ohnedem für den katholischen Leserkreis eine um so erustere moralische Bedeutung, je mehr die aus falscher Auffassung der Virginität erwachsenen Greuel das ganze Volksleben vergiftet hatten.

Die Zeit der Aufklärung ist aber ferner überhaupt die Zeit der deutschen Bibelübersetzungen sowie der Anleitungen zu praktischer Schriftkunde. Es ist ganz unverkennbar, wie der von dem Alp des Jesuitismus befreite deutsche Katholizismus auf die biblische Grundlage der altkatholischen Kirche zurückgriff. Einer Uebersicht über diese ebenso reiche wie wichtige Literatur hat auch Karl Werner sich nicht entzogen. Für seine eigene Geschichtsauffassung ist es freilich nur zu charakteristisch, daß er die exegetischen Arbeiten statt als Basis der gesammten Theologie nur als Theil der praktischen Pastoralwissenschaft behandelt, und daß er die Ergebnisse der grammatisch-historischen

Hermeneutik vorwiegend als Verstöße und Konflikte mit der kirchlichen Rechtgläubigkeit faßt. Trotzdem hat selbst er nicht umhin gekonnt, die Arbeiten von Galura und Oberthür als Versuche einer neuen Begründung der dogmatischen Theologie auf biblischem Grunde zu definiren. Protestantischerseits sind diese biblischen Forschungen der katholischen Aufklärungszeit noch bedeutend weniger wie deren übrige Bestrebungen genügend beachtet. Eine gewisse Entschuldigung für dieses Versäumniß mag darin gefunden werden, daß grade auf exegetischem Gebiete die protestantische Theologie stets und damals mehr als je zuvor im Vorsprunge war und der Mitarbeit nicht bedurfte. Aber die vornehme Geringschätzung der damaligen katholischen Exegeten sollte sich auch an der protestantischen Forschung späterhin nur zu sehr rächen.

Daß die gleiche Zeit, die der Bibelforschung sich intensiv zuwandte, auch die Prüfung der hierarchischen Gestaltung der Kirche an die Hand nahm, ist schon in früherm Zusammenhange zur Darstellung gekommen. Diese Belebung des geschichtlichen Sinnes führte aber ferner zu einer neuen Ausbildung des Kirchenrechts, die ersichtlich von van Espen und Febronius gelernt hat. Rautenstrauch, Riegger, Sonnenfels, Stöger, Oberhauser erhoben sich zu einer wahrhaft geschichtlichen Auffassung der für den Juristen und den Theologen, überhaupt für Staat und Kirche gleich wichtigen Disziplin.

Karl Werner glaubt sogar die gesammte kirchengeschichtliche Literatur der febronianischen Periode dem Kirchenrecht subsumiren zu können. Dies denn freilich mit großem Unrecht. Schon bei Hontheim standen — wie sein Auftreten gegen den Echternacher Unfug beweist — die kirchenrechtlichen Thesen mit der Reinigung der Volksfrömmigkeit im engsten Zusammenhang.

Aber auch die große Menge der katholischen Historiker, die in seine Fußtapfen getreten sind, haben sich ebenfalls mit Vorliebe der Volkssitte zugewandt. Wolf und Stöger, Locherer und Gmeiner, Royko und Dannenmayer sind heute verschollene Namen. Wem es aber um den Pulsschlag der Volksfrömmigkeit zu thun ist, der findet bei ihnen eine um Vieles reichere Belehrung, als bei den Wortführern jener „ideellen Vertiefung und wissenschaftlichen Durchbildung" wie Karl Werner die Restaurationstheologie der Konvertiten bezeichnet.

Dogmatik und Ethik dieser Zeit bieten im Katholizismus und Protestantismus wieder ein sehr ähnliches Bild. Auch in der katholischen Literatur standen die apologetischen Beweisführungen für Christenthum und Kirche durchaus im Vordergrund. Die großen philosophischen Schulen ihrerseits fanden im katholischen Deutschland zum Theil ihre begeistertsten Anhänger. Wenn der Banzer Benediktiner Reinhold nur im Uebertritt zum Protestantismus eine Freistätte für seine Fortbildung Kant's zu finden vermochte, so fanden sich daneben doch zahlreiche spekulative Denker, die wie früher die Wolff'schen, so jetzt die Kant'schen und Schelling'schen Anschauungen in die katholische

Religionswissenschaft einführten. Wie schon die Systeme von Schwarz und Peutinger ersichtlich unter philosophischem Einflusse standen, so haben Weber und Mutschelle speziell die Vertheidigung der Kant'schen, Thanner und Zimmer die der Schelling'schen Philosophie sich zur Aufgabe gemacht. Eine besonders hohe Blüthe aber erreichte in dieser lebensfrischen Zeit die Moral. Sogar Karl Werner bezeichnet die Stattler'schen moralischen Arbeiten als Ueberleitung der kirchlichen Moraltheologie aus der scholastisch-kasuistischen Behandlungsform in die wissenschaftliche und systematische Lehrform. Der noch bedeutsameren Reform der Moral durch Johann Melchior Sailer müssen wir später noch besonders gedenken.

Es ist ein überaus dürftiger Abriß einer reichen Geistesbewegung, den wir heute von dieser Periode der katholischen Theologie zu geben im Stande sind. Aber auch dies Wenige wird hinreichen, um ein schönes Wort von Leopold Schmid grade mit Bezug auf die Aufklärungszeit als vollberechtigt erscheinen zu lassen: „Weil der Katholizismus ein stets lebendiger, fortschreitender Prozeß des religiösen Geistes ist, also auch die geschichtliche römisch-katholische Kirche nur eine Form, und zwar eine einseitige, darum zu überwindende Form des idealen Katholizismus genannt werden kann, so ist die volle Selbstverwirklichung des idealen Katholizismus, oder des Prinzips der Religion, oder des ursprünglichen Christenthums, erst ein Resultat der Entwicklung, welche alle vorhergehenden, individuell berechtigten Stadien einheitlich zusammenfaßt, untereinander vermittelt und wirklich vollendet."

§. 30.

Die Humanitätsreligion des modernen Judenthums.

Als eine ganz besonders arge Ausschreitung des aufklärerischen Unglaubens pflegt es dem Propst Teller angerechnet zu werden, daß er eine Anzahl jüdischer Hausväter ohne Ablegung der üblichen Abschwörungsformeln zur christlichen Glaubensgemeinschaft zulassen zu können erklärt habe. Man verkennt dabei ebensosehr die Anschauungen, von denen der Verfasser des biblischen Wörterbuches ausging, wie die Motive jener Israeliten. Wie alle früher unterdrückten Parteien hatte auch das Judenthum durch die allgemeine Toleranz eine günstigere Stellung gewonnen. Aber unter dem Einflusse desselben Zeitgeistes, der den Verfolgten zu Gute kam, fingen sie auch selbst an, sich anders gegen die Gesellschaft als solche zu stellen. Wenn Lessing seinen Nathan zum Typus der idealen Humanitätsreligion machen durfte, so hatte er das nicht ohne das Vorbild Nathan's in seiner nächsten Nähe thun können. Wenn Grégoire im Namen des Evangeliums gegen die von der Kirche an den Volksgenossen Jesu verübten Greuel auftrat, so mußte dies Evangelium auch den Juden in anderm Lichte erscheinen. Schon wies auch Herder mit

prophetischem Blick auf die Zeit hin, wo man in Europa nicht mehr fragen werde, wer Jude oder Christ sei. Was er voraus geahnt, hat später Marheineke in die klare These gefaßt, daß die Juden, indem sie in christlichen Staaten nach christlichen Gesetzen und Sitten lebten, unmerklich und selbst bewußtlos immer christlicher würden. Rothe hat denn auch den gleichen Gedanken noch schärfer dahin formulirt: „Sind die Israeliten sittlich christianisirt, so sind sie gewiß auch keine Juden mehr.“*)

In der geschichtlichen Entwicklung des 19. Jahrhunderts übt, wie Lord Beaconsfield schon als Benjamin Disraeli triumphirend verkündigte, das jüdische Element einen noch stets steigenden Einfluß. Prüfen wir jedoch auch in diesem Falle die im 18. Jahrhundert gelegenen Ursachen, die ein solches Ergebniß ermöglichten, so finden wir dieselben in vollem Gegensatze zu der „jüdischen Frage“ des 19. Jahrhunderts mit ihrem vorwiegend politischen und sozialen Charakter. Bei der Machtstellung des Judenthums im 19. Jahrhundert mag man zunächst an jene Börsenfürsten denken, denen die Staatsmänner des Wiener Kongresses so verschuldet waren, daß die Völker dafür zu büßen hatten. Man darf, neben der Aufspeicherung des Vermögens der Massen in den Händen solcher, die den Jehovahdienst in den des goldenen Kalbes verwandelt haben, einen fast noch mächtigern Anstoß zu der stets brennendern sozialen Krise in jenem semitischen Literatenthum sehen, das, jeder Pietät gegen das historisch Gewordene baar, in der Zersetzung und Auflösung als solcher sein Lebensziel sieht. Ja höher noch als diese äußern Einflüsse wird man die innere Einwirkung veranschlagen müssen, die das mit dem eigenen Glauben zerfallene junge Juda auf den weltschmerzlichen Pessimismus des jungen Deutschland, England, Frankreich, Rußland ausgeübt hat. Aber man sollte bei diesen Erscheinungen unsers Jahrhunderts nie vergessen, daß ihre nächstliegende Ursache die (den Idealen des 18. Jahrhunderts den Krieg machende) Restaurationsluft gewesen ist. Wie die Schattenseiten der unterdrückten Schichten der Gesellschaft stets in erster Reihe den Unterdrückern zur Last fallen, so hat sich diese alte Erfahrung auch hier nur wiederholt. Die Stellung, die das Judenthum im 18. Jahrhundert gewonnen, ist hingegen von ganz andrer Art. Sie beruht auf der Achtung, die die Macht seiner religiösen Ideen einem unbefangener urtheilenden Geschlechte einflößte.

Es gehört zu den beliebtesten Methoden der Satelliten des Papstthums, auf dessen 18hundertjährigen Bestand hinzuweisen, es als die älteste und legitimste aller Institutionen zu preisen, selbst in der Begründung, der Fortdauer, der wiederholten Wiederherstellung der weltlichen Macht des Papstthums das besondere Werk der göttlichen Vorsehung aufzuzeigen. Was besagt die Dauer

---

*) Rothe: Theologische Ethik, V. S. 361 (§. 1163).

der Papstherrschaft gegen die des jüdischen Kultus! In welchem Lichte erscheinen die Mittel, durch die jene in's Leben trat und sich aufrecht erhielt, gegenüber denjenigen, welche der israelitischen Religion unter den mehrtausendjährigen Verfolgungen ihren innern Halt gaben! Es gibt gradezu keinen schlagendern Beweis für die unvertilgbare Macht der religiösen Ideen, als die Geschichte des Judenthums auch innerhalb der christlichen Welt. Wenn das Wort wahr ist, daß das Blut der Märtyrer der Same der Kirche wurde, so darf die Synagoge es noch mit viel größerm Rechte auf sich anwenden. Das Messen der verschiedenen religiösen Bildungen mit dem gleichen Maße, wie es Christus gefordert, wird sich hier nicht begnügen dürfen, wie bei der Entstehung des Islam den kläglichen Zustand einer vorübergehenden Phase des Christenthums zu berücksichtigen. In dem ununterbrochenen Wachsthum der jüdischen Ideenwelt liegt ein überaus scharfes Gericht über das christliche Kirchenthum überhaupt.

Kein Jahrhundert der christlichen Kirchengeschichte, in welchem sie nicht von furchtbaren Verfolgungen der Juden berichtet. Aber auch keine Periode, in der nicht die religiöse Gluth des Jehovahglaubens den äußern Druck vergessen ließ über der unermüdlichen Fortpflanzung des Kultus der Vorväter. Die Geschichte der Philosophie des Mittelalters nennt sofort neben den großen arabischen Denkern die jüdischen Forscher, die die Ergebnisse jener dem seinen Mittagsschlummer haltenden Europa zuführten. Die höchste Blüthe des germanischen Humanismus führt sich auf den Vertheidigungskampf für die hebräischen Urkunden zurück. Lange Generationen hindurch hat die medizinische Wissenschaft fast ausschließlich jüdische Vertreter gehabt. Die christliche Theologie selbst, zumal die grundlegende Erklärung der biblischen Urkunden hat immer wieder bei der jüdischen Exegese in die Schule gehen müssen. Der berühmteste aller Scholastiker, Thomas von Aquin, steht mannigfach in den Fußtapfen jüdischer Forscher. Wie Luther von Lyra, so hat Lyra von Raschi seine Hermeneutik gelernt. Freilich — die wohlfeilen Lobhudeleien unserer Tage über die Leistungen des Judenthums besagen schon deshalb nicht viel, weil hier die Einzelerscheinung aus dem Zusammenhang herausgerissen wird, weil nur das, was Juden gethan, hervorgesucht und eben deshalb, weil sie es gethan, gepriesen wird. Aber man braucht nur Schroeckh's exzerptenreiche Geschichte der mittelalterlichen Theologie oder Ueberweg's prägnante Geschichte der Philosophie zu vergleichen, um erstaunen zu müssen über die Kraft religiöser Begeisterung, welche das gedrückte Volk zu solchen wissenschaftlichen Leistungen anregte.

Auf die religiöse Kraft des Jehovahglaubens will der Nachdruck gelegt sein, um auch die nachchristliche Geschichte des jüdischen Volkes zu begreifen. Darum darf aber hier so wenig wie bei den kirchlichen Gemeinschaften übersehen werden, daß die Form des religiösen Denkens mit dem Umschwung der

Zeiten sich wandelte. In der gleichen Zeit und in der gleichen Art, in welcher die kirchlichen Dogmen sich an die Stelle des Evangeliums setzten, begann der Talmud die religiösen Ideen des alten Testaments durch die pharisäische Tradition zu verdrängen. Umgekehrt mußte dagegen auch der Einfluß der modernen Weltanschauung in Naturwissenschaft und Philosophie die Synagoge so gut in ihre Kreise ziehen wie die christlichen Kirchen. Nur drang derselbe hier der Natur der Sache nach um so später ein, je abgesperrter die in die Ghettos verwiesene Synagoge von dem allgemeinen Kulturleben war. Sobald er sich geltend zu machen wußte, rief allerdings das eigenthümliche Stammestalent alsbald das großartigste Gebilde hervor, das die neue Ideenwelt überhaupt schuf. Aber Baruch Spinoza wurde von der Amsterdamer portugiesischen Synagoge mit Abscheu verworfen, von den höchstgebildeten Vertretern seines Volkes in dem freiesten Lande. Mehr noch als früher erwehrte fortan der Talmudglaube sich aller Ketzer. Doch auch diese Eismassen vermochten der wärmenden Sonne des 18. Jahrhunderts auf die Länge nicht den Zugang zu dem Erdreich zu wehren. Dieselbe Zeit, welche in den christlichen Kirchen dem Geiste der Aufklärung Bahn brach, ließ den Talmudismus der Humanitätsreligion erliegen.

Die tiefsten Ursachen dieser gewaltigen Veränderung liegen so wenig im Judenthum als in den christlichen Kirchen. Es sind die, die allgemeine Kulturentwicklung tragenden Ideen, welche auf alle religiösen Gemeinschaften gleich sehr einwirkten. Was innerhalb derselben langsam heranfeimte, bedurfte erst eines mildern Klimas, um zur Reife zu kommen. Diese Vorbedingung auch für die jüdische Entwicklung ermöglicht zu haben, ist das Werk Lessing's und Grégoire's.

Aus dem Streit über die Wolfenbüttler Fragmente war Lessing's „Nathan" erstanden. In welcher Weise er selbst Hand an's Werk legte, hat uns der Brief an Elise Reimarus gezeigt, der „den frommen Samariter nach der Erfindung des Herrn Jesu Christi" als das zuletzt in's Auge gefaßte Thema bezeichnet. Sein eigener vertraulicher Ausspruch dürfte seine Absicht wohl zutreffender charakterisiren als die Klagen derer, welche die Repräsentanten des Christenthums unbillig gewählt finden, völlig vergessend, daß auch der Herr dem Samariter und Zöllner einen Priester und Leviten, sowie einen Pharisäer in der denkbar ungünstigsten Beleuchtung gegenübergestellt. Wir treten darum auf die mancherlei Auffassungen des Gleichnisses von den drei Ringen nur insofern ein, um es bestimmt auszusprechen, daß selbst auch die Kritik von Wilhelm Wackernagel viel zu sehr das offizielle Kirchenthum mit dem Evangelium identifizirt, um der christlichsten aller Schöpfungen des deutschen Genius gerecht zu werden.

Für unsern Zweck handelt es sich jedoch weniger um die allgemeine Bedeutung des klassischen Werkes als um das, was Lessing's „Nathan" für

die Volksgenossen Jesu im tiefsten Verständnisse seines Meisters gethan. Weit davon entfernt, daß die vielgerühmte Philosophie der Encyklopädisten die Juden als vollgültige Menschen behandelte, hatte die ungünstige Beurtheilung der alttestamentlichen Heiligen sogar einen Voltaire und Reimarus zu den bittersten Bemerkungen über das Judenthum als solches veranlaßt. Ein Kant und Hamann fanden sich so gut wie nachmals Fichte und Schopenhauer in dem gemeinsamen Widerwillen gegen das jüdische Schacherwesen zusammen. Selbst die Toleranz Friedrich's des Großen, wie vielfach sie auch sonst den Juden zu Gute kam, konnte sich doch über einzelne kleinliche Chikanen und Zurücksetzungen nicht erheben. Daß das anders wurde, führt sich in Deutschland einfach auf Lessing's Nachwirkungen zurück.

Neben Lessing aber sollte nie Grégoire vergessen werden, der französische Priester, der nicht wie Lessing am Schlusse einer wahrhaft heroenähnlichen Laufbahn, sondern am Anfange einer in mehr als einem Sinne großartigen Wirksamkeit für die gleichen Prinzipien eintrat und sie in seinem Lande zu noch vollständigerm Siege geführt hat. Dem unermüdlichen Bischof von Blois, dem unerschütterlichen Vorkämpfer der religiösen Freiheit während der Schreckenstage, dem beharrlichen Vertreter des Gallikanismus (zumal dem bonapartistischen Kirchenschacher gegenüber) werden wir noch mehr als einmal begegnen. Seine im Jahre 1788 erschienene Beantwortung der von der Metzer Akademie gestellten Preisfrage: „Versuch einer physischen, moralischen und politischen Wiedergeburt der Juden" aber fällt vor den Beginn des revolutionären Umsturzes. In schönster Parallele mit der von Ludwig XVI. den Protestanten gegebenen Religionsfreiheit dient sie zum deutlichen Belege dafür, daß die Duldung der bis dahin Verfolgten nicht erst das Werk der Revolution war. Es ist ein Gemeinplatz geworden, daß die Juden der französischen Revolution ihre menschenwürdige Existenz danken. Noch nach dem Kriege von 1870 wurde die Vorliebe der elsässischen Juden für die französische Herrschaft auf die Vortheile zurückgeführt, die sie der großen Revolution verdankten. Grégoire's Auftreten zu ihren Gunsten aber, das sofort und weithin begeisterte Zustimmung fand, zählt so gut wie Lessing's „Nathan" zu den Dokumenten der vorrevolutionären Aufklärung.

In zutreffendster Weise hat ein neuerer Biograph Grégoire's*) von seinem Jugendwerke geurtheilt, diese gewaltige Schutzschrift für das schon so lange verstoßene und gebrandmarkte Volk der Juden sei wohl das Beste, was jemals aus Grégoire's Feder geflossen; man fühle es aus jeder Zeile heraus, daß der Verfasser aus dem Vollen geschöpft; wie ein lange zurückgedämmter Strom brächen seine Anklagen gegen die christlichen Regierungen hervor.

---

*) Paul Böhringer: Grégoire, ein Lebensbild aus der französischen Revolution.

Grégoire's Schrift entrollt nach dem gleichen Beurtheiler ein saftiges, farbenreiches Bild von all den blutigen Verfolgungen und Grausamkeiten gegen die Juden und verlangt für sie gleiche Rechte und gleiche Gesetze wie für die Christen; aber sie weist außerdem auch auf Maßregeln hin, wie sie aus dem Wuchern und Schachern, wozu sie der Haß der Christen getrieben, wieder für andere, edle Gewerbe, den Ackerbau und die Landwirthschaft gewonnen werden könnten. Wahrhaft großartig ist vor Allem das Schlußwort: „Ihr Völker Europa's, seit achtzehn Jahrhunderten tretet ihr die Trümmer des Volkes Israel mit euren Füßen. Gottes rächende Hand offenbart an ihnen ihre furchtbare Strenge; aber hat sie euch denn berufen, ihre Werkzeuge zu sein? Ihr habt die Juden durch euren Haß zu dem gemacht, was sie jetzt sind. Wohlan werdet nun auch Schöpfer ihrer Tugenden.. Eine neue Zeit beginnt ihre Pforten aufzuthun; o, möchten die Palmen der Humanität als schönster Schmuck über ihnen glänzen und die Nachwelt über die Vereinigung aller Herzen jauchzen. Auch die Juden sind Glieder jener allgemeinen großen Familie, welche alle Völker mit Bruderbanden umschlingen soll."

Kaum ein Jahr nach der Herausgabe dieser Schrift konnte Grégoire der französischen Nationalversammlung eine Petition für die mißhandelten Juden überreichen. Das Jahr 1791 sah in Frankreich die Anerkennung des gleichen Bürgerrechts für die Juden, in welcher Josef's II. Toleranzedikt (1782) und die Verfassung der amerikanischen Union (1783) vorangegangen waren. Der erste Platz jedoch in der Reihe der Länder, die auch den Juden als Menschen behandelten, eignet den holländischen Generalstaaten, denen das England Cromwell's, das Brandenburg des großen Kurfürsten und das Rußland Peter's des Großen nachgefolgt waren. In dem modernen Preußen war es die eigentliche Reformzeit während der Fremdherrschaft, die durch das Edikt vom 11. März 1812 auch den Juden volles Bürgerrecht schenkte. Daß die Restaurationszeit auch in dieser Hinsicht wieder andere Wege einschlug, läßt das Verdienst der vorhergehenden Generation nur um so höher erscheinen.

So ist es denn die Zeit der Aufklärung und Toleranz, welche die bis dahin kaum wie Menschen geachteten Juden der allgemeinen Menschenrechte theilhaftig gemacht hat. Dafür fand sie aber auch in ihnen die begeistertsten Zeugen des neuen Zeitgeistes. In dem Hauptbegründer der Popularphilosophie, in den hochgebildeten jüdischen Frauenkreisen Wien's und Berlin's, in dem tief religiösen Genius, der in der Musik mit den Mozart, Haydn, Beethoven im Bunde den Vollklang der Bach und Händel wiederanschlug, treten uns die edelsten Typen der Humanitätsreligion vor Augen.

Suchen wir vor Allem in's Klare zu stellen, worauf der große Einfluß Moses Mendelssohn's auf Mit- und Nachwelt beruht. Bei einer wirklich

geschichtlichen Würdigung seiner allseitigen Nachwirkungen wird man gewiß davon auszugehen haben, wie die humanen Bestrebungen, welche den damaligen Zeitgeist in erster Reihe kennzeichnen, in dem Ideale einer alle Menschen umfassenden gemeinsamen Naturreligion münden. Die englischen Deisten, wie die französischen Encyklopädisten und nicht am wenigsten die Wolff'sche Philosophie in Deutschland waren, die einen wie die andern, in diesem Schlußstein zusammengetroffen. Man hatte dabei allerseits diese ideale Menschheitsreligion in ausgesprochenem Gegensatz gegen die autoritativen Konfessionsformen definirt, und dieser Gegensatz hatte nicht blos der christlichen Kirche gegolten, sondern auch der Wurzel der christlichen Theologie in dem jüdischen Jehovahglauben mit seinem engherzigen Partikularismus und seinem mangelhaften Sittlichkeitsideal. Ganz im Gegensatz dazu stellte nun Mendelssohn nicht blos den universalistischen Charakter des jüdischen Gottesglaubens wie den hohen moralischen Werth der jüdischen Gesetzgebung in den Vordergrund, sondern er identifizirte zugleich diese alttestamentliche Partikularreligion mit der von den Philosophen angepriesenen natürlichen Religion. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß er in dieser geschichtlichen Voraussetzung sich einfach täuschte. Es war im Grunde ganz dieselbe Täuschung, die einst Philo widerfahren war, als er in den alttestamentlichen Urkunden die Gedanken der griechischen Philosophen wiederfinden wollte. Die Anschauungen, wie sie der gebildete Jude des 18. Jahrhunderts in der modernen Ideenwelt, die unter dem Einfluß des Christenthums das geworden war, was sie war, in sich aufgenommen hatte, wurden ohne Weiteres mit denen der alttestamentlichen Schriftsteller selber verwechselt. Aber eben diese Verwechslung gab der Mendelssohn'schen wie einst der Philo'schen Religionsphilosophie ihren apologetischen Charakter.

Moses Mendelssohn wird für alle Zeiten einer der edelsten Apologeten der Grundlagen jeder Religion bleiben. Zumal sein an Platon's Phaedon anknüpfendes gleichnamiges Buch über die Unsterblichkeit der Seele hat seinen Anspruch auf diese Bezeichnung vollauf dokumentirt. Daß diese allgemein religiöse Apologetik aber daneben zugleich seiner Volksreligion zu Gute kam, ihren Gottesglauben dem von dem reinen Monotheismus abgefallenen Christenthum gegenüber in die hellste Beleuchtung stellte, war durch die allgemeine Zeitstimmung schon von sich aus begünstigt. Man braucht nur an die scharfen Ausdrücke von Goethe über das unnatürliche arithmetische Kunststück der Dreieinigkeitslehre, über die Jungfraugeburt u. dgl. zu denken, um zu begreifen, wie sehr grade die Humanitätsreligion Mendelssohn's den höchstgebildeten Zeitgenossen entgegenkam. Dem offiziellen Christenthum stand jenes tiefe Mißtrauen gegenüber, das in Böttcher's Urtheil über Herder, er müsse leider vom Christenthum leben, einen so drastischen Ausdruck gefunden hatte. Das verfolgte, verlästerte Judenthum zu bekennen, brachte keinerlei Titel

und Würden. Von einem Manne vertreten, der Lessing die Züge des Nathan darbieten konnte, gewann es die denkbar günstigste moralische Stellung. Das gleiche Jahr, in dem Mendelssohn's „Jerusalem" das Verlangen vollkommener Emanzipation der religiösen Ueberzeugung und Uebung von staatlichem und kirchlichem Zwange aufstellte (1783), sah in Oesterreich die Toleranzgesetzgebung Josef's. Eine Polemik wie die in Stattler's „Wahres Jerusalem" blieb ohne Echo.

Aber nicht nur dieser Einfluß eines einsamen philosophischen Denkers kam dem Judenthume zu Gute. Auf viel weitere Kreise als ein einzelner gelehrter Rabbi wirkte die geistreiche jüdische Frauenwelt ein. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts hat das jüdische Haus eine im höchsten Grade beachtenswerthe Stellung in der Gesellschaft gewonnen. Die Rolle, welche im Anfange des Jahrhunderts die Salons der aristokratischen Pariser Damen spielten, war in Berlin und Wien den gebildeten Jüdinnen zugefallen. Julian Schmidt hat die feine Bemerkung gemacht, im deutschen Bürgerhause habe die Frau zu kochen und zu nähen gehabt, auf die Edelsitze sei die neue Zeitbildung noch nicht gedrungen gewesen, so sei denn in einer Zeit, die wie keine andere das Bedürfniß witziger literarischer Causerie hatte, das reiche jüdische Haus gewissermaßen in die Lücke getreten. In der That enthielt ein Kreis, wie er sich um Henriette Herz sammelte, die mannigfaltigsten geistigen Elemente. Bald begann der Stern Rahel's noch heller zu leuchten. Auch die hochbegabte Dorothea Mendelssohn, die freilich ihren edeln Gatten Veit um des frivolen Schlegel willen verließ, darf schon wegen ihrer Stellung zur romantischen Dichterschule nicht außer Betracht bleiben. Bei den von diesen Damen geleiteten Unterhaltungen fanden sich ein Prinz Ferdinand und ein Heinrich von Kleist so gut ein wie Schleiermacher und Varnhagen. Zumal Schleiermacher's Theologie ist gar nicht zu verstehen, wenn man über ihren philosophischen Grundlagen diese allgemeinen literarischen Anregungen vergißt. Selbst seine spätere Zurückstellung des alten Testaments, in der Entstehungsgeschichte der christlichen Ideenwelt, erklärt sich am einfachsten als der unvermeidliche Rückschlag gegen das entgegengesetzte Extrem.

Ungleich bedeutender noch als in Berlin wurde in der gleichen Zeit der Einfluß der jüdischen Häuser in Wien. Bald sollte von Frankfurt aus eine wirkliche Weltherrschaft eines neuen Geldadels angestrebt werden. Welche Bedeutung erst gar das französische Judenthum gewann, zeigt allein schon der große Sanhedrin, den Napoleon berief.

So sehr jedoch alle Theile des Judenthums an diesem allemeinen Aufschwunge partizipirten, so verschieden hat sich bei alledem das Verhältniß der Juden zum Christenthume gestaltet. Die moralische Einwirkung der eigentlichen Judenmission kann kaum gering genug angeschlagen werden, — jüdische Konvertiten sollten darum doch wiederholt auf die Kirchen, denen sie

beitraten, den gewaltigsten Einfluß ausüben. In vollem Gegensatze zu den vereinzelten Konversionen hat dagegen nicht blos der alte Talmudismus um so zähere Anhänger gewonnen, sondern daneben hat zugleich eine große Gruppe des modernen Judenthums, in Weiterführung des Philo-Mendelssohn'schen Trugschlusses, eine Richtung eingeschlagen, die der des Pharisäismus Jesu gegenüber nicht unähnlich ist. Daß es aber auch nicht an einer Richtung fehlte, die über den verschiedenen Dogmen und Riten eine höhere Einheit zu finden wußte, hat der Sohn Moses Mendelssohn's, der Vater des großen Tondichters Mendelssohn-Bartholdy, bewiesen. Der Brief, den er — selbst in dem Väterglauben verharrend — seiner Tochter (Fanny Hensel) zur Einsegnung schrieb, muthet den Leser ganz in der gleichen Art an wie die Philosophie seines Vaters und die Musik seines Sohnes. In dem Bilde der entschlafenen Mutter, in ihrer Pflichterfüllung und ihrem Wohlthun, zeigt er seiner Tochter die Religion in Menschengestalt. Seinen eigenen Glauben führt er auf das mahnende und leitende Gewissen, auf den allen Menschen angeborenen Hang zu allem Guten, Wahren und Rechten zurück. Am bezeichnendsten aber ist sein Urtheil über die verschiedenen historischen Religionsformen und die Stellung des Christenthums unter denselben: „Die Form, unter der es (nämlich das was Religion sei) Dir Dein Religionslehrer gesagt, ist geschichtlich und wie alle Menschensatzungen veränderlich. Vor einigen tausend Jahren war die jüdische Form die herrschende, dann die heidnische, jetzt ist es die christliche. Wir, Deine Mutter und ich, sind von meinen Eltern im Judenthum geboren und erzogen worden und haben, ohne diese Form verändern zu müssen, dem Gott in uns und unserm Gewissen zu folgen gewußt. Wir haben Euch, Dich und Deine Geschwister, im Christenthum erzogen, weil es die Glaubensform der meisten gesitteten Menschen ist und nichts enthält, was Euch vom Guten ablenkt, vielmehr manches, was Euch zur Liebe, zum Gehorsam, zur Duldung und zur Resignation hinweist, sei es auch nur das Beispiel seines Urhebers, von so Wenigen erkannt und noch Wenigern befolgt."

Doch wir müssen uns an diesem Orte begnügen, auf die Fäden hinzuweisen, die in der religiösen Entwicklung der Folgezeit weiter ausgesponnen sind. Sowohl auf die neuen Wechselbeziehungen zwischen jüdischer und christlicher Theologie, wie auf die innern Gegensätze, die innerhalb des Judenthums sich um nichts weniger bekämpfen sollten, als in den christlichen Kirchen, fällt erst von dem Boden der Restaurationszeit das richtige Licht.

§. 31.

Josef II. und seine Zeit.

Erst von dem Hintergrund seiner Mitarbeiter hebt sich das Bild Josef's II. in seiner wahren und bleibenden Bedeutung recht ab. Die zahlreichen Schriften,

die das klerikale Lager in den letzten Dezennien über den überwundenen Standpunkt dieses Kaisers gebracht, suchen als Produkt fürstlicher Willkür erscheinen zu lassen, was das Ergebniß der ganzen bisherigen Entwicklung war. Auch wo der Zweck sich nicht so unverhüllt kund gibt, wie in Sebastian Brunner's Leistung über die theologische Dienerschaft Josef's, ist doch die Tendenz durchweg die gleiche. Wer Marionetten der kaiserlichen Politik in den Männern sieht, die seine Ideale theilten; wer die Hirtenbriefe der gleichzeitigen Bischöfe demoralisirende Wirkungen des Absolutismus, gemeine Handlungen nennen, die kirchenrechtlichen Nachweise als Dokumente des Servilismus und des Verraths bezeichnen kann, der hat damit — trotz aller eingestreuten gleißnerischen Wendungen — nur seine eigene Parteiwuth gezeichnet. Josef II. hat sich selber in die Reihe seiner Zeitgenossen gestellt, wenn er sein Toleranzprinzip damit motivirt: „Die Toleranz ist eine Wirkung jener wohlthätigen Aufklärung, die nun Europa erleuchtet, sie ist ein redender Grund von den Fortschritten des menschlichen Geistes, der durch die Nacht des Aberglaubens sich kühn einen Weg gebahnt, der zum Glück der Menschheit zur Heerstraße der Monarchen geworden." Die edle Bescheidenheit, die den „Menschenfreund auf dem Throne" überall kennzeichnet, spricht auch in diesen Worten sich aus. Die Nachwelt aber hat mit gutem Grunde der ganzen Zeitrichtung den Namen „Josefinismus" gegeben. In keiner andern Persönlichkeit ist die Eigenthümlichkeit des vorrevolutionären 18. Jahrhunderts, ist vor Allem der humanistisch-philanthropische Grundzug desselben so scharf ausgeprägt wie in dem Reformkaiser. Die Kirchengeschichte speziell darf, wenn sie jene Reformbestrebungen, die der Revolution zum Opfer fielen, richtig würdigen will, nicht anders als von „Josef II. und seiner Zeit" reden.

Bei allen Schmähungen seiner Absichten werden die klerikalen Darstellungen des josefinischen Zeitalters jedoch wenigstens seiner persönlichen Bedeutung gerecht. Denn was Josef II. schon als Regenten im Allgemeinen vor den meisten Selbstherrschern auszeichnet und ihn unmittelbar an die Seite Friedrich's des Großen stellt, ist eben seine Selbständigkeit. Er ist nicht das Werkzeug einer Hofkamarilla. Die leitenden Ideen in all den sein großes Reich betreffenden Fragen gehen von ihm selbst aus. Es gilt dies gleich sehr von seinen politischen wie von seinen religiösen Reformen. Durchweg sieht man ihn von einer tiefen Ueberzeugung, von einer wahrhaft glühenden Begeisterung erfüllt. Solche Briefe wie die Josef's an seine Mutter, an seinen Bruder Leopold, an seine Schwestern Marie Antoinette und Marie Christine, an den Kardinal Hozan, seinen Gesandten in Rom, an den Fürstbischof Colloredo von Salzburg quillen nur aus einer den ganzen Menschen erfüllenden Gesinnung heraus.

Ungerechter noch fast als der klerikale Haß hat die liberale Phrase über den vom Unglück verfolgten Monarchen zu Gericht gesessen. Hartnäckig wird von

dieser Seite der Vorwurf wiedergekäut, er habe das historisch Gewordene, das rechtlich Bestehende nicht genug beachtet; dies der Grund, der seine auf den Abstraktionen der Vernunft und des Naturrechts beruhenden Maßnahmen zum Scheitern gebracht. Aber man vergißt bei diesem Urtheile, wie das, was damals historisch geworden hieß, selbst in's Leben getreten war, auf welche Verhöhnung aller Grundbegriffe des Rechts sich das juristisch Bestehende stützte. Man vergißt, wie ein kundiger Historiker unserer Tage sich ausdrückt, mit welchem Schutt aufgeräumt werden mußte, um für ein modernes Staatsgebäude Raum schaffen zu können. Wie Viele außerhalb der österreichischen Lande kennen überhaupt den innern Entwicklungsgang, den das reichgesegnete Land, das hochbegabte Volk seit den Tagen Ferdinand's II. durchgemacht hatte. Josef II. hatte aus eigener Erfahrung eine Verlotterung aller Zustände kennen gelernt, die kaum hinter der Sachlage zurückstand, die in Frankreich zur Revolution führte.

Die einem erfolglosen Staatsmanne stets ungünstige opinion publique hat aber nicht blos über die Tendenzen, sondern nicht minder über die praktische Handlungsweise Josef's den Stab gebrochen. Sie will durchaus eine unruhige Ueberstürzung, eine Art nervöser Hast in seinem Vorgehen finden. Aber man übersieht dabei wiederum, wie lange schon der Reformeifer des Kaisers gewaltsam gehemmt war. Maria Theresia hatte mit manchen Reformen begonnen, aber sie waren theils nicht durchgreifend genug, theils schon bald wieder in's Stocken gerathen. In ihren alten Tagen war sie zudem von einer Umgebung beeinflußt, der nichts mehr am Herzen lag, als sie mit Verdacht gegen ihren Thronerben zu erfüllen. Josef's Briefe an die Mutter liegen uns von seinem zwanzigsten Jahre an vor; rückhaltlos hat er ihr anfangs sein Herz ausgeschüttet, aber es ist noch heute deutlich erkennbar, wie die Kaiserin seinen Drang nach Selbständigkeit nicht ertrug. Als sie ihn formell (1765) zum Mitregenten ernannte, flossen seine Briefe an den Bruder Leopold von Freude und Begeisterung über. Aber wie bald mußte er klagen, damit keinerlei Einfluß gewonnen zu haben. Josef hat trotzdem die kindliche Pietät niemals vergessen. Wenn er aber, endlich selbst zur Regierung gelangt, wie von einem Alpdruck befreit aufathmete und das lang aufgeschobene Werk energisch zur Hand nahm, so dürfte das wohl eine andere Beurtheilung als die der nervösen Unruhe verdienen. Bei aller Liebe und Ehrfurcht, die er seiner Mutter erwies, war doch Beider Denk- und Empfindungsweise immer mehr auseinander gegangen. Mit vollem Recht ist grade auf das Verhältniß zwischen Maria Theresia und ihrem Sohn das Wort angewandt worden, der Historiker fände zwischen der alten und der neuen Zeit tausendfältige Vermittelungen und sachte Uebergänge, aber zwischen den lebenden Generationen der einen und andern sei eine gähnende Kluft. Um so mehr waren aber Josef's Entschlüsse aus langjährigen Erwägungen erwachsen. Nichts war

weniger das Ergebniß des Augenblicks als die Aufgabe, die Josef als Kaiser sich stellte.

Josef ist der jüngere Zeitgenosse und bewundernde Nachahmer Friedrich's. Trotzdem sind es nicht blos die klerikalen Gegner und die liberalen Phraseologen, die von seiner Regierung das denkbar ungünstigste Bild zeichnen. Auch das Urtheil der meisten preußischen oder preußisch gesinnten Historiker ist dem vom Glück wenig begünstigten Rivalen gegenüber ein mehr oder minder gefärbtes. Treitschke sieht in Josef durchweg den Gegner der fridericianischen Politik. Ranke glaubt ihn, weil er die Oberleitung aller Geschäfte selbst in die Hand nahm, als einen geborenen Bureaukraten charakterisiren zu können. Sogar Häusser findet Mangel an Muth und Beharrlichkeit in dem seinen Idealen sich selber opfernden Monarchen. In vollem Widerspruch auch zu dieser Anschauung stellen wir Friedrich und Josef in Parallele. Nur daß wir bei Friedrich dem Großen, dem auf den verschiedensten Gebieten gleich glücklichen Herrscher, mit seiner religiösen Anschauung begannen, und erst von dieser Basis aus der gewaltigen Schöpfungen gedachten, welche das Produkt jener sind. Bei Josef II. dagegen, dem es nicht vergönnt war, ähnliche Erfolge davonzutragen, der aber um so mehr als der Repräsentant einer bestimmten Kirchenpolitik fortlebt, empfiehlt sich das umgekehrte Verfahren. Denn erst aus der Würdigung seiner allgemeinen Reformthätigkeit heraus läßt sich auch seine so viel angefochtene religiös-kirchliche Haltung richtig verstehen.

Die einseitigen Urtheile über die Regentenlaufbahn Josef's waren entschuldbar, so lange man nur die Erfolglosigkeit seiner Handlungen als Maßstab anlegen konnte. Aber von wenig geschichtlichen Persönlichkeiten gilt es denn auch in gleich hohem Grade, daß die auf der Erschließung der Archive beruhende Kenntniß ihrer Motive für die Nachwelt von kaum geringerer Wichtigkeit ist, als der augenblickliche Erfolg. Seitdem Arneth mit seinen reichhaltigen Veröffentlichungen voran ging, denen die Beer, Karajan, Wolff, Meynert sich anschlossen, ist das Urtheil über Josef's Errungenschaften in den kundigen Kreisen (wozu gar viele sogenannte Kirchenhistoriker freilich nicht zählen) ein zusehends andres geworden. Das Gesammtergebniß derselben hat Heigel*) dahin zusammengefaßt, die Kritik der josefinischen Zielpunkte könne bei zwei Forschern himmelweit verschieden lauten, über die Rechtschaffenheit und Lauterkeit der josefinischen Absichten könne nur eine Stimme sein; ein Bild Josef's, in noch so spärlichen Umrissen, wenn nur mit redlicher Hand entworfen, werde immer zu dem Herzen sprechen. Mit um so größerer Freude dürfen wir uns dies Urtheil aneignen, wo die dürftige Skizze, welche die folgenden wenigen Blätter zu entwerfen vermögen, schon von sich aus zu dem gleichen Resultate

---

*) Heigel: Kaiser Josef II. (Augsb. Allg. Ztg. 1879, Nr. 131—133).

gelangt war. Heigel hat den Staatsmann im Auge, wenn er Josef's Streben dahin charakterisirt: „Das gesammte Volk zur Wahrheit, zur innern und äußern Tüchtigkeit, mit einem Wort zur echten Männlichkeit zu erziehen, hielt Josef für seinen Beruf, und kein Fürst hat je die rühmlichste Art der Regierung, durch das Beispiel zu wirken, so erfaßt und festgehalten wie er.“ Sehen wir nun unsererseits zu, ob der religiöse Reformator anders zu beurtheilen sein wird.

Wer die Nachwirkungen Josef's in dem von ihm geleiteten Staatswesen aufsucht, wird in erster Reihe und immer auf's Neue auf das spezifisch humane Gebiet hingeführt. Hier hat er unvergängliche und unvergeßliche Schöpfungen hinterlassen. So schon in den von ihm begründeten Wohlthätigkeitsanstalten, in welchen er seinem ganzen philanthropischen Zeitalter voranleuchtete. So rührt bereits das große, allgemeine Krankenhaus in Wien mit den Unterabtheilungen des Gebär-, Findel- und Irrenhauses von ihm her. Auch das der Ausbildung der Aerzte dienende Josefinum, das Taubstummeninstitut, das Armeninstitut führen sich auf den Regenten zurück, der nach Khevenhüller's Memoiren unerbittlich gegen sich selbst war, dem Fremden hart und stolz erscheinen konnte, dessen tiefster Grundzug aber Milde und Menschenfreundlichkeit war. Von noch viel allgemeinerm Belang aber ist die von ihm durchgeführte Aufhebung der Leibeigenschaft, woran sich eine Reihe anderer dem Bauernstande dienlicher Reformen anschlossen. Der Ort, wo der Kaiser selber den Pflug geführt, um seiner vornehmen Begleitung den hohen Werth der bäuerlichen Thätigkeit für den Gesammtstaat vor Augen zu stellen, gilt in der Ueberlieferung der österreichischen Völker noch heute als ein geweihter.

Kaum zu bemessen sind überhaupt die Verdienste, welche sich Josef um die Volksbildung erwarb. In dem verwahrlosten Böhmen haben im Laufe von 10 Jahren 117 000 statt 14 000 Kinder die Volksschulen besucht. Auch die soziale Stellung der Juden wurde durch Josef eine völlig andere. Seine Verordnung, daß sie Familiennamen annehmen und Gewerbe und Ackerbau treiben sollten, bereitete ihre volle Emanzipation vor. Ueberhaupt trägt das von Josef begründete neue Gesetzbuch durchweg den Charakter des humanitären Jahrhunderts. Von besonders hohem Werth für die gesammte gesetzliche Basis der bürgerlichen Gesellschaft war sein Ehepatent, welches die unveräußerlichen Rechte des Staates zum Ausdrucke brachte. Im Jargon des Herrn Maassen, dessen Urtheilsweise sich noch dazu in ein liberales Gewand kleiden will, heißt es von diesem Ehepatent freilich: „Das hieß im Prinzip die Kirche selbst aufheben und den Staat an ihre Stelle setzen.“ In Wirklichkeit aber hatte die Kirche oder vielmehr die Hierarchie sich eben an die Stelle des Staates gesetzt. Zu den frühesten von Josef's politisch-sozialen Reformen gehört endlich noch das Hofdekret über das Zensurwesen (vom 11. Jan. 1781). Von den aufgeklärten Zeitgenossen mit dem größten Jubel begrüßt, dürfte von diesem Dekret allerdings am ehesten gesagt werden können, daß es zu wenig

vorbereitet war. Die von Josef's Vertrauen auf die Menschheit ausgegangene Preßfreiheit diente im belgischen Aufstande der Untergrabung und Vernichtung aller seiner humanen Absichten.

Der Kreis der Männer und Frauen, auf die sich Josef II. bei seinen menschenfreundlichen Bestrebungen stützte, rekrutirte sich aus dem besten Theile der Umgebungen seiner Mutter. Daß Fürst Kaunitz, durch dessen Hand die politischen Verhandlungen mit dem Papstthume gingen, und der mit jugendlicher Wärme für Josef's gesammte Kirchenpolitik eintrat, bereits die rechte Hand Maria Theresia's war, ist aus der politischen Geschichte ebenso bekannt, wie das persönliche Vertrauensverhältniß Josef's zu Laudon, dem glücklichsten Heerführer seiner Mutter. Auch van Swieten, der Präsident der obersten Studienbehörde, hatte schon unter Maria Theresia im Sinne der Aufklärung gearbeitet. Der Prälat Rautenstrauch ist uns bereits als einer der ersten damaligen Kirchenrechtslehrer entgegengetreten. Im gleichen Sinne wirkte der Vize-Kanzler von Gebler, der Jurist Eybert, der Naturforscher von Born. Es gehört in der That eine niedrig pfäffische Gesinnung dazu, um die edlen Bestrebungen solcher Persönlichkeiten irgendwie anzuzweifeln. Sie waren von einem etwas andern Schlage als die Männer der unter Thugut zur Regierung kommenden Reaktion, oder als die Gesellschaft der Gentz und Adam Müller. Und wer darf von Kaiser Josef reden, ohne zugleich Mozart's zu gedenken, dessen glänzende Laufbahn zuerst van Swieten vermittelt hatte, dessen Tod dem des Kaisers in kürzester Zeit folgte! Ist es doch hinlänglich bekannt, welcher kirchliche Hintergrund schon bei der Entstehung der „Zauberflöte“ im Auge behalten sein will, wie eng das Eintreten des großen Künstlers für die verlästerte Loge mit den josefinischen Idealen zusammenhing. In seinem Requiem aber hat Mozart den Tod in der gleichen Selbstvergessenheit überwunden, wie Josef in der Aufwendung der letzten Kraft für das Volkswohl. Nicht minder sollte Haydn's von allen denen gedacht werden, die sich von dem regen aufstrebenden Geistesleben in Josef's Reich ein zutreffendes Bild zu machen versuchen. Ueberhaupt hat diejenige Kirchengeschichte, die das josefinische Zeitalter richtig würdigen und eine alte Schuld einigermaßen abtragen möchte, von der gleichzeitigen Kulturgeschichte noch Vieles zu lernen. Mit wehmüthiger Rührung weilt unser Blick heute in dem Kreise der edlen Persönlichkeiten, die den Menschenfreund auf dem Thron umgaben. Die Ideale, für die ihr Herz glühte, sind nur zu bald von ganz entgegengesetzten Tendenzen verdrängt worden.

Das Einzige, was von Josef's Reformbestrebungen dem Gegenwind nicht erlag, was er auf seinem Sterbebette noch allein aufrecht erhielt, ist sein Toleranzedikt (für Oesterreich, Böhmen und Mähren am 13. und 27. Oktober, für die Niederlande am 12. November, für Ungarn am 21. Dezember 1781 erlassen). Der in demselben angenommene Standpunkt ist neuerdings mannigfach

kritisirt worden. Eine volle unbedingte Glaubensfreiheit ist allerdings von Josef II. noch nicht gegeben. Schon das Wort Toleranz schließt dieselbe im Grunde aus, denn es besagt nur die Duldung abweichender Anschauungen vom Standpunkt einer herrschenden Anschauung aus. Diese Toleranz wurde zudem nur den Protestanten augsburgischen und helvetischen Glaubensbekenntnisses und den nicht unirten Griechen gegeben. Andere religiöse Parteien waren ausdrücklich davon ausgeschlossen. Gegen die abrahamitische Sekte in Böhmen ergingen sogar (durch das Dekret vom 10. Juni 1783) eigentliche Zwangsmaßregeln. Auch die anerkannten protestantischen Konfessionen erhielten noch keineswegs volle Parität mit der „dominanten" Religion. Daß dies Prinzip dem heutigen Gesichtspunkt nicht mehr entspricht, bedarf keines Nachweises. Aber es ist keine ekelhaftere Heuchelei denkbar, als wenn die Halbheit der josefinischen Toleranzidee auch von derjenigen Seite getadelt wird, deren „Freiheit der Kirche" den unbedingtesten Gegensatz gegen das bescheidenste Maß der Duldung Andersdenkender einschließt. Und am allerwenigsten sollte es übersehen werden, daß der Kaiser persönlich (wie sein Brief an van Swieten aus dem Jahre 1787 beweist) gern die volle Glaubensfreiheit gegeben hätte und nur aus Rücksicht auf den Widerstand, den er überall traf, sich mit der Halbheit des Toleranzbegriffes begnügte.

Um die Toleranz Josef's II. richtig zu würdigen, kommt es jedoch überhaupt nicht sowohl darauf an, sie vom Standpunkt der Folgezeit zu beurtheilen, als vielmehr die damalige Sachlage sich vor Augen zu stellen. Wie das Epochemachende der Grundsätze Friedrich's II. nur durch den Vergleich der allgemeinen Situation bei seiner Thronbesteigung in ein helles Licht tritt, so auch, und in noch viel höherm Grade, das Toleranzedikt Josef's II. Erst durch dies Edikt, sagt Heigel mit Recht, trat Oesterreich in die Reihe jener Staaten ein, in denen der Werth des Bürgers nach seiner Pflichterfüllung gegen den Staat und nicht nach seinem Glauben bemessen ward. Auch hier gibt wieder eines von Josef's eigenen Worten den rechten Fingerzeig für das, was er wollte: „Die Szenen der abscheulichen Intoleranz müssen ganz aus meinem Reiche verbannt werden. Der Fanatismus soll künftig nur durch die Verachtung bekannt sein, die ich dafür habe. Niemand werde mehr seines Glaubens wegen Drangsalen ausgesetzt." Josef II. gab das Toleranzedikt, weil er sich sehnte, wieder gut zu machen, was in finstern Zeiten gesündigt worden war. Vor seiner Seele stand ein erschütterndes Bild der Gewaltthaten, die in seinem Reiche seit Jahrhunderten angeblich zur Ehre Gottes begangen worden waren. Dieselben Gedanken und Grundsätze, die seitdem zum Gemeinplatz geworden sind, hatten auf Josef's Lippen ihre ernste Bedeutung als die Zeugenstimme der erwachenden Vernunft und des mißhandelten religiösen Gewissens. Seine Worte tragen durchweg das Gepräge echter, ursprünglicher, nicht blos angelernter Ueberzeugung, wahrer Begeisterung für eine reinere Religion seiner Völker.

Schon die Geschichte der Ausführung des Toleranzediktes bietet übrigens zahlreiche Belege dafür, wie selbst dem klar ausgesprochenen Willen des absoluten Monarchen alle nur denkbaren Hindernisse in den Weg gelegt wurden. Es bedurfte gar oft des persönlichen Einschreitens des Kaisers, um die von ihm gegebenen Gesetze zur Ausführung zu bringen. Die meisten dieser Vorgänge haben sich in Dunkel zu hüllen gewußt. Als ein Beispiel von vielen seien aber die Vorfälle in Teschen erwähnt, über die wir durch Le Bret's fleißiges Sammelwerk unterrichtet sind. Ueberhaupt kann der Fortschritt, den das Toleranzedikt brachte, nur durch den Rückblick in die Zustände, die es vorfand, klar erkannt werden. Dann aber erscheint er auch als ein gradezu unermeßlicher.

In noch höherm Grade verlangen die Reformbestrebungen Josef's für die katholische Kirche den Vergleich mit dem, was er vorfand. Heute sind diese Zustände verschollen. Unter den Zeitgenossen aber hat Philipp Wolf (in seiner durch die zahlreich eingefügten Aktenstücke noch heute unentbehrlichen Geschichte Pius' VI.) der Schilderung der „Hierarchie, Religion und Literatur im katholischen Deutschland bei dem Tode von Maria Theresia" ein ganzes Buch gewidmet. Was hier an Thatsachen zusammengestellt ist, hinterläßt allerdings noch nicht jenen Eindruck der vollständigen Fäulniß aller kirchlichen Zustände, wie in der gleichzeitigen Situation im katholischen Frankreich. Dafür will aber die natürliche Indolenz des durch mehrhundertjährigen Druck verkümmerten vielsprachigen Volkes mit in Rechnung gebracht werden.

Der höhere Klerus genußsüchtig, die Weltpriester bequem, die Mönche träge: so das Bild der Hierarchie. Der Volksgottesdienst fast ganz in abergläubischen Gebräuchen aufgehend: in Heiligen- und Reliquiendienst, in Wallfahrten zu Gnadenbildern und Prozessionen an heiligen Tagen, in Bruderschaften und Abläßen. Die allgemeine Bildung furchtbar herabgedrückt durch Bücherverbot und Preßzwang auf der einen, die schlechten Schulen auf der andern Seite. Wolf hat der Reihe nach Volksschulen, Gymnasien und Universitäten in ihren Zuständen beleuchtet. Daß seine Urtheilsweise eher zu milde als zu scharf genannt werden muß, haben seither Kelle's aktenmäßige Mittheilungen über die Jesuitengymnasien in Oesterreich erwiesen.

Es handelte sich in der That um die Reinigung eines Augiasstalles. Wer anders konnte da überhaupt ein solches Riesenwerk an die Hand nehmen, als ein mit absoluter Gewalt ausgerüsteter Selbstherrscher? Es ist leicht, vom Standpunkt der parlamentarischen Schuldoktrin aus über den aufgeklärten Despotismus zu spötteln. Aber um sich auf Organe der Selbstverwaltung stützen zu können, müssen solche Organe erst da sein. Um Vieles unberechtigter noch ist die Konvertitenkritik Maassen's auch hier: „Josef wollte die katholische Kirche in seinem Reiche von Jahrhunderte alten Mißbräuchen reinigen.

Der Grundirrthum, von dem er dabei ausging, war der, daß er kraft seiner landesfürstlichen Autorität berechtigt sei, der Kirche Gesetze zu geben.“ Die „Freiheit der Kirche“ hatte eben jene Mißbräuche hervorgerufen. Kaiser Josef aber ist in seinen Reformen einfach von dem alten katholischen Standpunkte des 15. Jahrhunderts ausgegangen. Eine Reform der Kirche an Haupt und Gliedern war nur dadurch möglich, daß zunächst dem von dem Haupte auf die Glieder ausgehenden Verderben gesteuert würde. Das Loos des reformfreundlichen Clemens XIV. hatte (ähnlich wie im Anfange der Reformation dasjenige Hadrian's VI.) auf's Neue gezeigt, was selbst einem von den besten Absichten beseelten Papste bevorstand. Als Vorbedingung von allem Andern mußte daher die nationale Selbständigkeit der Landeskirche, jenes alte Ideal der Reformkonzilien, sicher gestellt werden. Diesem Zwecke diente sowohl die Einschärfung des königlichen Placet bei Erlassen der Kurie (26. März 1781), wie die Zurückführung des bischöflichen Eides auf seine altkatholische Form. Es wurde ferner den Bischöfen das ihnen entzogene Dispensrecht wiedergegeben, wodurch zugleich die der römischen Gelderpressung dienenden Reservate und Rekurse wegfallen konnten. Auch bei der Annahme römischer Titel und Würden wurde die landesherrliche Genehmigung verlangt (21. Aug. 1781).

Wie einschneidend diese Maßregeln aber auch waren, so greift doch keine einzige in das Glaubensgebiet ein. Auch die altkirchliche Stellung des Papstes, wie sie vor der pseudo-isidorischen Fälschung gewesen war, wurde dadurch noch durchaus nicht beeinträchtigt. Wohl aber gewann dadurch die katholische Kirche der österreichischen Lande eine viel größere Selbständigkeit. Derselbe Endzweck lag dem Verbot des collegium germanicum in Rom zu Grunde. Die katholischen Priester sollten im eigenen Lande gebildet werden, sich als Söhne desselben fühlen. Die einzigen Bestimmungen, wodurch die päpstliche Macht in dem ihr vertragsmäßig zugestandenen Machtkreise beschränkt wurde, betrafen das Verbot der Verpflichtung auf die Bulle Unigenitus und der Verlesung der Nachtmahls-Bulle. Die Opposition gegen die erstere war aber in keinem einzigen katholischen Lande jemals völlig erloschen, und die durch ihre maßlose Verfluchung der Häretiker besonders verrufene Bulle in coena domini hatte bereits Clemens XIV. in Rom nicht mehr verlesen lassen.

Dieser ersten Reihe von Gesetzen, welche vor Allem eine sichere Grundlage schaffen wollten, schlossen sodann die gleichartigen Maßnahmen betreffs des Klosterwesens sich an. Hier war die Reform nöthiger, aber auch schwieriger als auf irgend einem andern Felde. Die 60 000 Ordensleute bildeten einen mächtigen Staat im lockern Staatsgefüge. Durch die Unterordnung der Klöster unter auswärtige Obern spielten die Mönchsarmeen nach Walch's treffendem Bilde die gleiche Rolle, wie Soldaten eines fremden Fürsten im eigenen Lande. Hier einzugreifen war gewiß kein Eingriff in das religiöse

Volksleben. Statt der Exemtion der Mönche und Nonnen von der bischöflichen Gerichtsbarkeit wurden die Klöster einfach wieder (24. März 1781) unter die Aufsicht der Bischöfe gestellt, deren Wirkungskreis dadurch nicht minder gehoben wurde wie durch ihre größere Selbständigkeit von der römischen Kurie. Dann folgten die weitern Erlasse über die Verminderung der Klöster und die Nutzbarmachung der Mönche und Nonnen für das soziale Leben des Volkes. Für den Maassen'schen Standpunkt liegt in der Beschränkung der nicht dem Unterricht oder der Krankenpflege, sondern dem frommen Müßiggang gewidmeten Orden die Tendenz, das Gebet überhaupt für etwas Irriges zu erklären. Aber selbst sein Konvertitenfanatismus hat nicht gewagt, dem Kaiser eigennützige Absichten bei der Einziehung der Klostergüter unterzuschieben.

Daß die Edikte Josef's (vom 30. Okt. und 20. Dez. 1781) alle irgendwie humanen Zwecken dienende Orden unberührt ließen, beweist der Umstand, daß, während im Ganzen 700 Klöster eingehen sollten, deren 1300 bestehen blieben. Das Vermögen der aufgehobenen Orden aber floß in den Religionsfonds, aus dem dann nicht weniger als 1500 neue Pfarrstellen oder Kaplaneien gestiftet wurden. Noch unendlich segensreicher war der Gewinn, welcher dem Bürger- und Bauernstand durch die Aufhebung von Anstalten zufloß, deren frommer Bettel gradezu verwüstend gewirkt hatte. Wie die Volksstimmung den Anstalten gegenüber war, in deren Aufhebung Maassen eine Geringachtung des Gebets sehen will, beweisen die zahlreichen Schriften jener Dezennien über das Mönchswesen. Unter ihnen hat Born's witzige „Naturgeschichte des Mönchthums" sogar später noch oft zu allerlei Nachahmungen den Anlaß gegeben.

Erst durch die Beschränkung der dem Weltklerus entgegenarbeitenden Klöster war diesem die Möglichkeit einer echt seelsorgerischen Thätigkeit gegeben. Wie sehr die letztere dem Kaiser am Herzen lag, bewies dieselbe Instruktion, welche dem Klerus besondere Privilegien absprach, indem ihm hier als sein eigentliches Amtsgebiet die Predigt des Evangeliums, die gottesdienstlichen Funktionen, die Verwaltung der Sakramente und die kirchliche Zucht zugewiesen wurden. Eben damit wurde nun aber auch die Bildung der Priester selbst eine um so ernstere Frage. Josef hat Großes in dieser Beziehung gethan. Die von ihm eingerichteten Generalseminarien in Wien, Pesth, Pavia und Löwen, zu denen eine Reihe von Filialanstalten die nöthige Vorbereitung gewährten, sowie die Konkursprüfungen förderten das wissenschaftliche Streben, welches durch die Berufung tüchtiger Lehrer wach gerufen worden war. Maassen findet allerdings das nur den Bischöfen zustehende Recht, die Erziehung des Klerus allein zu leiten, „evident und unwidersprechlich". Aber Josef ging eben in vollem Einklange mit den tüchtigsten Bischöfen vor. Wenn dem nicht so gewesen wäre, woher denn die Wuth gegen seine „theologische Dienerschaft"!

Erst auf Grund der andern Reformen konnte für einen wirklich erbaulichen und sittlich erhebenden Gottesdienst Sorge getragen werden. Die hier in's Auge gefaßten Mittel betrafen sowohl die Anwendung der Volkssprache, wie die angemessenere Einrichtung der gottesdienstlichen Lokale. Den entsittlichenden Wallfahrten mit ihrem Mirakelunfug wurde nicht so sehr durch direkte Verbote als durch vernünftige Belehrung des Volks entgegengetreten, den den Aberglauben mehrenden Brüderschaften die neue Brüderschaft der thätigen Liebe des Nächsten gegenüber gestellt. Andere abergläubische Gebräuche, in denen das verkümmerte Volk das Wesen der Religion zu suchen gewöhnt worden war und über denen es der Religion selber vergaß, verfielen gesetzlichen Verboten, so das Wetterläuten, das Exorzisiren und die das Gegenstück dazu bildenden Weihungen. Die Sorge für eine bessere Volksbildung setzte dem Gebäude die Krone auf.

Wer die Bestrebungen Josef's zur Reform der katholischen Kirche überschaut, findet überall den edlen Menschenfreund wieder, als welcher der Kaiser trotz aller pfäffischen Flüche gegen sein Andenken im Herzen des Volkes fortlebt und zumal jedes Kindesgemüth unwiderstehlich ergreift. Keine einzige unter allen diesen Reformen, die nicht vom Geiste des Evangeliums getragen gewesen wäre. Der begeisterte Brief seines Bruders Leopold an Josef durfte mit gutem Grund den Nachdruck darauf legen: „Die Religion wird Dir verdanken, daß Du Europa aufgeklärt und den wahren Gottesdienst von Aberglauben und Mißbräuchen gereinigt hast, die sich darin eingenistet haben und von Vielen beklagt wurden, ohne daß sie wie Du den Muth besaßen, sie Stirn an Stirn und an der Wurzel des Uebels anzugreifen." Muth gehörte freilich zu solchem Vorgehen. Den Ansprüchen der verweltlichten Hierarchie auf Beherrschung des Staates, deren Vorbedingung die Verdummung des Volkes selbst war, war scharf entgegengetreten. Josef hatte sich auf energischen Widerstand von dieser Seite gefaßt machen müssen. Er kannte die Macht des Gegners, kannte auch die Mittel, die derselbe mit Vorliebe anwandte. Wenn er seine Reformen mit einem Schein von Hast durchführte, so liegt die Ursache dieses Verfahrens für den, welcher alle Verhältnisse unbefangen in's Auge faßt, nahe genug. Auch er mußte wirken, so lange es Tag war.

Der Hauptwiderstand ging von dem Wiener Erzbischof Migazzi aus, dessen persönliche Interessen durch den engsten Anschluß an die kurialistische Politik ihre Rechnung fanden. Ihm schlossen einerseits die ungarischen Bischöfe, die von der nationalen Opposition gegen Josef's zentralistische Regierungstendenzen getragen waren, andrerseits die belgischen Prälaten sich an. Auch der Trierer Kurfürst Clemens Wenzeslaus verfehlte nicht, dem Kaiser Vorstellungen zu machen oder vielmehr zu dem von dem Abte

Beck aufgesetzten Schreiben seinen Namen herzugeben. Im Verband mit der Opposition eines Theils der heimischen Bischöfe that die römische Politik auch selber das Ihrige, um ihre „göttlichen Rechte“ zu wahren. Den lebhaften Vorstellungen des Nuntius folgte das päpstliche Breve vom 14. April 1781, woran sich ein weiterer hochbedeutsamer Briefwechsel zwischen Papst und Kaiser anschloß. Das Jahr 1782 sah (März und April) das unerhörte Ereigniß, daß der Papst selbst über die Alpen kam, um den Kaiser in Wien zu besuchen. Josef begegnete ihm persönlich mit allen Achtungsbezeugungen, in seiner Handlungsweise blieb er aber unverrückt bei den Prinzipien, die schon der Brief des Fürsten Kaunitz von 1781 an den Nuntius aufgestellt hatte. Weder die frommen Demonstrationen, zu denen die Bevölkerung veranlaßt wurde, noch das an der neuen evangelischen Kirche in Wien angeschlagene Pamphlet gegen den Kaiser als ruchlosen Verführer der Braut Christi und Gotteslästerer machten ihn irre.

Dem Kurfürsten von Trier hatte der Kaiser auf seine Vorstellungen geantwortet: „Eure Hoheit nehmen die Form für die Sache. Ich halte mich in der Religion genau an die Sache und wehre nur den Mißbräuchen, die sich in dieselbe eingeschlichen und ihre Reinigkeit entstellt haben.“ In der Staatskonferenz, die bei Anlaß des päpstlichen Besuches stattfand, blieb er dabei, daß keine der neuen Einrichtungen die kirchliche Lehre auch nur im Geringsten beeinträchtige. Diese These war in der That so unwiderleglich, daß bei dem Gegenbesuche, den der Kaiser dem Papste im folgenden Jahre (Dez. 1783) machte, sogar über das Besetzungsrecht der lombardischen Bisthümer eine Einigung erzielt wurde.

Nicht an dem Widerstande der Papstmacht, sondern an viel tiefer liegenden Ursachen sind Josef's kirchliche Ideale gescheitert. Das Unglück, das seine politischen Eroberungspläne in Baiern, wie in der Türkei, sowie sein zentralistisches System im Innern verfolgte, hat auch den sozialen und kirchlichen Gegnern Oberwasser gegeben. Darin hat Ranke richtig gesehen, wenn er den Türkenkrieg den verhängnißvollsten Schritt Josef's nennt. Sein überströmendes Herz war der rücksichtslosen Politik Katharina's so wenig gewachsen, wie der kühlen Berechnung Friedrich's des Großen im bairischen Erbfolgekriege. Dazu kamen die innern staatlichen Wirren. Die von dem Kaiser durchgeführte Gleichheit Aller vor dem Gesetze hatte alle diejenigen, welche in den alten Verhältnissen ihren Vortheil gefunden, in Harnisch gebracht. Die Aristokratie war in ihren Privilegien verletzt. Der gemüthliche Schlendrian der Büreaukratie war unliebsam aufgeschreckt worden. Der magyarische Dünkel wollte weder die zentralistische Staatsidee noch die deutsche Sprache als Amtssprache dulden. In Tyrol wie in den Niederlanden wurden die Massen bis zum offenen Widerstande gegen die Gesetze verhetzt. Alle diese verletzten egoistischen Interessen aber fanden in der

Verdächtigung der Irreligiosität und Freigeisterei des Kaisers ihre bequemste Handhabe.

Es ist ein tieftragisches Bild, das des sterbenden Kaisers, der noch mit eigener Hand die meisten seiner Erlasse zu widerrufen genöthigt war. Er hat sich auch selber die Grabschrift gewünscht: „Hier ruht ein Fürst, dessen Absichten rein waren, der aber das Unglück hatte, alle seine Entwürfe scheitern zu sehen.“

Seine letzten Kräfte hatte er für sein Werk eingesetzt. Auf die Bitte, die schwer angegriffene Gesundheit zu schonen, antwortete er: „An mir ist nichts gelegen, nur mein Amt, mein Staat, mein Vaterland liegen mir am Herzen.“ Seine um ihn sorgende Schwester Marie Christine erhielt den gleichen Bescheid: „Du kennst weder mein Amt, noch die Art wie es versehen sein will; ich werde mit aller moralischen und physischen Kraft, die mir noch übrig ist, auch ferner thun, was der Dienst und das Wohl meines Vaterlandes erheischen — um die Folgen, die für mein Leben daraus entspringen könnten, kann ich mich nicht kümmern.“ Statt dessen rief er seinen Bruder Leopold mit der rührenden Bitte zu sich: „Ich kann nur dann ruhig sterben, wenn ich den Staat in den Händen seines Oberhauptes weiß.“ Leopold kam trotzdem nicht. Der Kreis der treuen Verwandten, die ihn früher umgeben, hatte sich schon lange und immer mehr gelichtet. Wie er schon als Zweiundzwanzigjähriger die erste geliebte Gattin und wenige Jahre nachher seine zweite Frau in's Grab gelegt hatte, so starb ihm jetzt die junge liebliche Nichte Elisabeth, noch in ihren eigenen letzten Stunden nur um den sterbenden Oheim bekümmert. Von seinem eigenen Schmerzenslager aber hörte man die Klage des in den Tod gehenden Erlösers: „Ihr werdet mich alle verlassen.“

Mit bewunderungswürdigem Scharfblick hatte Josef die Vorzeichen der Revolution erkannt. Schon der lange Brief voll brüderlicher Rathschläge, den er mehrere Jahre vor der eigenen Thronbesteigung bei seinem Abschiede von Paris an Marie Antoinette richtete (29. Mai 1777), wies darauf hin*): „auf die Länge könne es nicht so fortgehen, und die Revolution werde grausam sein.“ Seinen eigenen Staat suchte er durch rechtzeitige Reformen vor dem gewaltsamen Umsturz zu schützen. Aber die verhängnißvolle Entwicklung der Dinge in Frankreich hat wenige klarer blickende Beobachter gefunden. Schon im Juli 1789 ist er um die Königsfamilie, die der Hydra der privilegirten Kasten sich nicht zu entziehen vermocht hatte, in Sorge. Aus dem Dezember 1789 kennt man sein Wort: „Der Pöbel von Paris ist jetzt der Zwingherr von ganz Frankreich.“ In seinen eigenen Niederlanden erfocht die Umsturzpartei

*) von Arneth: Marie Antoinette, Josef II. und Leopold II. S. 4—18 (Original französisch).

ihren ersten Triumph. Ja in Wien selbst mußte er auf seinem Krankenlager bei Anlaß einer Theuerung ähnliche Rufe vernehmen, wie der um eines Barrabas willen preisgegebene Heiland.

Das grausige Loos seiner Schwester zu erleben blieb ihm erspart. Aber dem revolutionären Sturmwind, der von Westen her auch über das deutsche Reich hereinbrach, sind die josefinischen Reformbestrebungen ebenso erlegen, wie er noch selber die durchgreifendsten seiner Erlasse hatte zurücknehmen müssen. Es dauerte nicht lange, so galten die Aufklärungsideen, die allein den Lauf der blutigen Revolution hemmen konnten, als Quelle der Revolution selbst.

Josef's Schöpfung ist wie ein Traum vorübergegangen. Sein Vorgehen wurde zum sprüchwörtlichen Beleg, wie man eine gute Sache durch verkehrte Mittel selber verderben könne. Die Neugläubigkeit des 19. Jahrhunderts behandelt ihn wie einen Julian. Nur das Volk Oesterreich's hält seinen Namen ähnlich hoch, wie das preußische den der Königin Luise. Josef's Gedanken sind nicht mit ihm gestorben.

Werfen wir denn nunmehr, nachdem wir sein Lebensbild verfolgt, noch einen kurzen Rückblick auf die Grundlage seiner Lebensanschauung, auf seine Religion. Gewiß gibt es kein vertraulicheres Zeugniß darüber als jenen warnenden Brief an seine, das ihr drohende Verhängniß nicht ahnende Schwester. Unter allen den klaren und besonnenen Winken, die Josef ihr damals schon gab, hebt sich besonders dasjenige heraus, was sich auf Kirche und Religion bezieht. Zunächst schon sein Rath in Bezug auf das äußere Vorbild, das eine Königin ihrem Volke schulde. „Ist dies Vorbild in dem Benehmen und die wichtigste Sache für eine Königin, Deine Haltung in der Kirche, den Augen, die Dich betrachten, entsprechend? Um der Liebe zu Dir selbst willen denke ernstlich daran, es ist ein außerordentlich belangreicher Punkt, von dem Deine Achtung und Dein Glück abhängen können. Daß doch nie eine verfluchte Mode, eine falsch angebrachte freundliche Miene Dich davon abhalte, selbst wenn Du zu Deinem Unglück es nicht innerlich wärest, doch andächtig und gesammelt in der Kirche zu erscheinen." Sodann der Hinweis darauf, wie selbst der Gottlose aus politischen Rücksichten diesen Punkt beachten müsse. Gleich darauf aber die tief ergreifende Wendung, daß Gott sie vor einer solchen innern Stellung bewahren möge. „Du würdest den einzigen wahren Trost in allen Lebensfragen, Deine Ruhe verlieren, mit einem Wort, Du würdest schon in diesem Leben zu beklagen sein. Ich spreche nicht von dem andern, aber Dein Gewissen selbst wird es Dir sagen. Höre auf dasselbe, das ist Alles, was ich Dir sagen kann. Ersticke nicht seine Stimme und seine Vorwürfe. Das ist der zärtlichste, der sicherste, der wahrste, der wichtigste aller meiner Rathschläge. Er betrifft Deine Seele, die ich so sehr liebe, und Dein ganzes Leben wird davon abhängen." Endlich die zürnende Apostrophe gegen

schlechte Bücher, gegen indezente Moden, vor Allem aber gegen „die Leute, die Dir über diesen schönen Styl sprechen und Dich zum Zweifel an der Religion und ihren äußern Handlungen veranlassen". So die innerste Herzensstellung des „ungläubig" gescholtenen Kaisers.

Gewiß — nur eine bedauernswerthe Trübung des sittlichen Ideals, wie sie allerdings die Urtheilsweise aller alleinselig machen wollenden Standpunkte durchgehends beherrscht, kann einer Persönlichkeit wie der Josef's gegenüber den Vorwurf des Unglaubens erheben. Glauben im Sinne Jesu selbst, sich selbst vergessende Hingabe an die göttlichen Ideen, hat selten Jemand in höherm Grade besessen. Blos eine im tiefsten Wesen religiöse Natur war einer solchen Begeisterung fähig wie er. Josef nannte wohl die Ideale, für die er glühte, im Geiste seines Jahrhunderts Aufklärung, Philosophie, Menschlichkeit, aber im Grunde seiner Seele lebte ein religiöses Pflichtgefühl, worin alle jene Ideale wurzelten. Es war ein großes und erhabenes Bild, das er vom Christenthum in sich trug. Eben deshalb erschien ihm der kirchliche Fanatismus um so mehr als Entartung desselben. Mehr als einmal spricht er vom Evangelium im Gegensatz zu den römischen Satzungen. Das innerste Wesen seiner menschenbeglückenden Entwürfe hat wohl Niemand schärfer als der fromme Klopstock getroffen, in der „an den Kaiser" gerichteten Ode: „Den Priester rufst Du wieder zur Jüngerschaft des großen Stifters."

Nicht blos aus diesem Grunde aber steht uns Josef II. unter den ersten Vertretern des Christenthums Christi. Sein ganzes Lebensbild gemahnt an das Leben des Herrn selbst, dessen persönliche Wirksamkeit auch scheinbar unterging, und der seinen echten Jüngern das gleiche Geschick vorher verkündigt hat, das ihn selber betroffen. Jeder solch selbstvergessenen Lebensarbeit ist darum aber auch gleichfalls, mag sie noch so sehr unterdrückt scheinen, eine spätere Auferstehung verbürgt. Heigel sagt nur das Gleiche, wenn er zum Schlusse seines Charakterbildes an Prometheus erinnert, und wie die Flamme, die er der Menschheit brachte, nimmermehr erlöscht, vielmehr von Geschlecht zu Geschlecht Wärme spendet und die Nacht erhellt.

Um Josef's II. Reformen gruppirt sich die kirchliche Zeitgeschichte. Nicht ihre geringste Bedeutung liegt in den zahlreichen parallelen Bestrebungen. Daß es sich bei Josef's Reformationsgedanken um nichts weniger gehandelt hat, als um Eingriffe des Kaisers in das innere Gebiet der Kirche, beweist das gleichzeitige abermalige Vorgehen der deutschen Erzbischöfe. Schon der ähnliche Vorgang von 1769 hatte im Grunde unzweideutig gezeigt, wie das Bedürfniß nach Besserung der kläglichen kirchlichen Zustände nicht vom kaiserlichen Hofe, sondern von den Vertretern der Kirche selber ausging. Auf die 31 Beschwerden der Prälaten war damals die Antwort erfolgt, daß Jeder sich einzeln um Abhülfe nach Rom wenden solle. Daß dieses offene

Divide et impera die Reformbestrebungen in der Geburt ersticken mußte, liegt auf der Hand. Wenn dieselben trotzdem keine zwei Dezennien später wieder aufgenommen werden konnten, so bürgt dieser Umstand, wie für die Fortdauer, so für die weite Verbreitung der nationalkirchlichen Grundsätze grade in den höchst gestellten Kreisen des Klerus. Josef II. hat persönlich die Emser Punktationen nicht ohne Mißtrauen verfolgt. Sein Bruder Leopold jubelte dem Vorgehen zu, glaubte die Zeit einer deutschen Nationalkirche gekommen. Josef erwiederte ihm, eine Nationalsynode werde niemals enden, und man werde sich auf derselben mit ganz andern Dingen als mit geistlichen Reformen beschäftigen. Es ist die Nachwirkung der febronianischen Grundsätze, die deutsche Fortsetzung des Gallikanismus, welche dem Emser Kongreß seine Bedeutung in der Geschichte verleiht.

Die letzte Ursache zu dem Vorgehen der deutschen Kurfürsten war durch die Sendung eines neuen päpstlichen Nuntius nach München gegeben worden, die den deutschen Prälaten ihre Unterordnung unter Rom deutlich dokumentiren sollte. Der weitere Verlauf der Sache zeigte dieselben der römischen Taktik wenig gewachsen. Die Kurie wußte auch diesmal, ihrem obersten Grundsatze folgend, die Gegner zu trennen. Die Eifersucht der Bischöfe gegen die Metropoliten, welche schon in der Vorgeschichte der gefälschten Dekretalen eine so große Rolle gespielt hat, that auch jetzt ihre Dienste. War es doch soviel bequemer, unter einem fernen als unter einem nahen Gebieter zu stehen. Das Breve an den Bischof von Freising bahnte dieser Taktik den Weg. Der Bischof von Speier ging seinen Kollegen in der Widersetzlichkeit gegen die Erzbischöfe voran. Der Nuntius Pacca schürte von Köln aus das Feuer.

Nach diesen Vorbereitungen wurde gegen die einzelnen Unterzeichner der Punktationen selbst vorgegangen. Der Kurfürst von Köln erhielt ein drohendes päpstliches Schreiben. Dem Kurfürsten von Mainz wurde ein Coadjutor gesetzt. Die gleichzeitig in der Kurpfalz angezettelten Intriguen mußten die bairische Regierung einschüchtern. Man darf aber bei alle dem nicht vergessen, daß die Doppelstellung der rheinischen Kurfürsten als weltliche und geistliche Fürsten sich überlebt hatte. Ihre weltliche Herrschaft war längst dem gleichen Hasse verfallen wie die des Papstes im Kirchenstaat. Der Sturz der geistlichen Fürstenthümer in Deutschland wurde durch denselben Papst eingeleitet, der bald dem gleichen Geschicke verfiel.

Die in Regensburg geführten Unterhandlungen brachten ebensowenig einen Ausgleich, wie die von verschiedenen Seiten unternommenen Vermittlungsversuche. Als die Prälaten sich noch immer nicht nachgiebig erzeigten, erließ Pius VI. ein neues Breve gegen ihre schismatischen Bestrebungen. In Verbindung damit wurde die Universität Bonn, welche der letzte Kölner Kurfürst gegründet hatte, mit dem Vorwurf der Häresie belastet.

Trotzdem wäre die deutsche Nachbildung des Gallikanismus ohne den von Frankreich selbst kommenden Sturm nicht so bald und nicht so unrühmlich erlegen. Denn daß es sich dabei nicht um eine von Kaiser Josef hervorgerufene und von ihm gestützte Bewegung handelte, bewies abermals die Wahlkapitulation Leopold's II. Ihr vierter Artikel hat in mehreren Paragraphen den Punktationen Rechnung getragen. Es ist einfach die Revolution, der die Reform unterlag.

Daß die erste Ursache des Zurücktretens der innerkirchlichen Reformbestrebungen in dem gewaltthätigen Vorgehen der Revolution gegen Kirche und Religion als solche gelegen war, tritt weiter aber auch in dem (vorher und nachher so verschiedenen) Vorgehen von Josef's Bruder und Nachfolger Leopold zu Tage. Als Großherzog von Toskana hatte er schon mehrere Jahre vor seinem Bruder, und fast noch entschiedener wie dieser, die Hand zu den nothwendigsten Reformen geboten. Bischof Ricci von Pistoja fand in ihm seine festeste Stütze. Nachdem zunächst von den einzelnen Bischöfen Gutachten eingezogen worden waren, beschloß die Synode von Pistoja eine Reihe tief einschneidender, aber in Nichts den Boden der altkatholischen Anschauung verlassender Schritte. Wie außerordentlich nothwendig diese waren, weiß Jeder, der Ricci's Memoiren über die von ihm vorgefundenen Zustände kennt. Als lehrreiches Vorbild galten besonders die Beschlüsse der Utrechter Provinzialsynode von 1763. Auch sonst hat es nicht an persönlichen Beziehungen zwischen Holländern und Italienern gefehlt. Die Art der Reformthätigkeit Leopold's ist im Wesentlichen die gleiche wie diejenige Josef's. Der nicht geringen Zahl sozialer Maßregeln steht eine noch größere Reihe kirchlicher Verbesserungen zur Seite. Bleiben wir auch nur bei den wichtigsten stehen, so zeigt doch schon der bloße Umstand, daß sie nothwendig waren, welch ein Kaufhaus und eine Mördergrube auch hier aus dem Tempel geworden war. Die Abschaffung der Inquisition und der Gerichtsbarkeit des Nuntius bahnte die Stellung auch des Klerus unter das gemeinsame Gesetz an. Die Beschränkung der Bettelklöster und die Aufhebung der Bruderschaften wies auf eine praktisch thätige Frömmigkeit hin. Die geduldeten Orden wurden wie in Oesterreich unter die Aufsicht der Bischöfe gestellt. Für die Ausbildung des Weltklerus wurde ein besseres Studiensystem gegeben. Der römischen Erpressung vermittelst der Spolien und Vakanzen wurde wenigstens ein gewisses Maß geboten. Die an den Beschlüssen der Synode von Pistoja auf einer Gegensynode in Florenz vorgenommenen Korrekturen hätten deren Ausführung nicht bleibend in Frage gestellt. Aber als Leopold nach dem Tode Josef's Florenz mit Wien vertauschte, und als dann erst gar das Haupt ihrer unglücklichen Schwester Marie Antoinette auf dem Blutgerüst fiel, war auch für Italien eine Zeit angebrochen, wo der Sinn für kirchliche Reformen unter ganz andern Sorgen erstickt wurde. Die

gleiche Zeitwende machte nicht minder den ähnlichen Reformregungen in Neapel, in Portugal, in Spanien ein Ende.

§. 32.

Das Wöllner'sche Religionsedikt und die belgische Priesterrevolution.

Es war eine grade Linie, die uns von der Reformation zur Aufklärung führte. Beide große schöpferische Perioden tragen denselben Charakter stetigen besonnenen Fortschritts. Keine andere Seite der menschlichen Entwicklung entspricht mehr dem schönen Bancroft'schen Worte: „Mögen Die, welche am Himmel Gott nicht zu finden vermögen, den Menschen und seine Geschichte studiren. Auf jeder Seite werden sie die Hand einer schützenden und liebenden Vorsehung verspüren, welche die Welt leitet. Der Mensch schreitet fort und Gott beschützt die Fortschritte der Menschheit."

Aber wie der Reformation alsbald die Kontrareformation gegenübertrat, so war dasselbe nicht minder bei der Aufklärung der Fall. Seit dem Ausbruch der französischen Revolution trat auch ihr ein ganz entgegengesetztes Prinzip gegenüber, das sich im Wesentlichen als eine Wiederaufnahme der Kontrareformation bezeichnen läßt. Von da an zieht sich ein unaufhörlicher Kampf von Dezennium zu Dezennium: einerseits die durch das 18. Jahrhundert fortgebildeten Ideen des 16., andrerseits die neu inszenirten Tendenzen des 17. Die ersten Keime dieses neuen Rückschlags aber sind schon vor dem Ausbruch der Revolution selbst zu verspüren. Ein Vergleich zwischen der Wöllner'schen Bekämpfung der Aufklärung in Preußen und der Priesterrevolution in Belgien zeigt, in Katholizismus und Protestantismus, den gleichen Gegensatz gegen die das Werk der Reformation fortführende Aufklärung. In der Wirksamkeit Friedrich's II. und Josef's II. gipfelten die Ideale der vorwärts strebenden Zeit. Der Kampf gegen den fridericianischen Geist in Preußen und den josefinischen Geist in Oesterreich ist in Mitteln und Zielen nicht minder verwandt mit einander.

Die Reaktionsbewegung des 19. Jahrhunderts ist durch den naturnothwendigen Rückschlag gegen die Greuel der Revolution bedingt. Den Maßnahmen Wöllner's in Preußen und Frankenberg's in Belgien kommt keine solche Entschuldigung zu. Sie sind durch keinerlei revolutionäre Ausschreitungen veranlaßt, sondern blos durch den hierarchischen Gegensatz gegen die fortschreitende Aufklärung. Im Namen der Religion unternommen, fehlte es doch beiderseits an nichts mehr als an der Religion.

Schon das Wöllner'sche Edikt war nicht, wie es so oft dargestellt wird, ein einzelner isolirter Versuch, der Entwicklung des Geistes materielle Schranken entgegenzustellen. Die Wöllner's Namen tragenden Maßregeln stützten sich auf eine Reihe von ähnlichen Schritten in andern deutschen Staaten, und in Preußen selbst standen sie im engsten Zusammenhang mit dem Umschwung

der Regierungsprinzipien, der dem Tode des gewaltigen Königs auf dem Fuße gefolgt war.

Es ist eine merkwürdige Erscheinung, daß grade die zur Papstkirche zurückgetretenen Dynastien die zärtlichste Sorgfalt für die Aufrechterhaltung der Autorität der protestantischen Symbole zu bethätigen pflegen. In Kursachsen haben August der Starke und seine Nachfolger in der gleichen Zeit, wo ihr Hof zum Sammelplatz von katholischen Abenteurern aus aller Herren Länder wurde, für ihre Unterthanen die Verpflichtung auf die Konkordienformel streng aufrecht erhalten. Zumal das Ministerium Burgsdorf zeichnete sich durch seine heftigen Verordnungen gegen die Neuerer und Neologen, sowie durch zahlreiche Konfiskationen und Zensurmaßregeln aus. Noch charakteristischer ist der Erlaß des katholischen Herzogs Karl Eugen von Würtemberg vom Jahre 1780 an die Dekanate. Sie werden darauf hingewiesen, „wie einige theologi und ministri ecclesiae von dem bisherigen aus dem Wort Gottes gezogenen und in den libris ecclesiae ev. formirten typo doctrinae salutaris auf verschiedenen Wegen und nach mancherlei Absichten abzuweichen, die Fundamentalartikel der christlichen Lehre z. B. von der Göttlichkeit der heiligen Schrift, von der Gottheit Christi, von der Genugthuung desselben, der Rechtfertigung eines armen Sünders, von den Gnadenwirkungen des h. Geistes auf das Spitzfindigste und Vermessenste zu bezweifeln, auch sogar bei dem Vortrage allerlei semipelagianische und sozinianische Meinungen unter das Volk auszustreuen und durch den Druck bekannt zu machen sich nicht scheuen". Zur Heilung dieser Uebelstände erklärt der katholische Fürst streng darauf halten zu wollen, „daß die Lehrer in Kirche und Schule an demjenigen typo doctrinae, den sie bei ihrem Dienstantritt solemniter sanktionirt und stipulata manu an Eidesstatt öffentlich und privatim nach demselben zu lehren sich verpflichtet haben, als an ein Landesgesetz schlechterdings gebunden seien". Fast auffallender noch ist die Motivirung dieser landesväterlichen Absicht im Munde des der alleinseligmachenden Kirche angehörigen Regenten, daß er nämlich „die Zuhörer in gewissenhafter Besorgung ihres ewigen Heils nicht irre gemacht haben wolle".

Zahlreiche einzelne Maßregelungen waren ebenfalls schon in andern Staaten vorhergegangen oder sollten bald folgen, — von dem Vorgehen gegen die dogmatischen Irrlehren von Hermes (einem Bruder von Wöllner's späterm Gehülfen) in Mecklenburg bis zu der Absetzung des „atheistischen" Fichte in Jena. Dennoch sind (etwa mit Ausnahme des letztgenannten Falles) alle diese Ereignisse für die Erinnerung der Nachwelt so gut wie verschollen, während Wöllner's Edikt sich einer sprüchwörtlichen Berühmtheit erfreut.

Die Ursache des außerordentlichen Aufsehens, welches dasselbe gemacht hat, ist übrigens nicht weit zu suchen. Konnte es doch nicht anders als im höchsten Grade auffallend erscheinen, daß in dem Staate des größten Monarchen

des ganzen Jahrhunderts, der seinen kleinen Staat zur europäischen Großmacht erhoben hatte, sofort nach seinem Heimgang an dem ganzen von ihm errichteten Gebäude gerüttelt wurde. Der Bau des fridericianischen Staates war zu sehr von Einem Geiste beseelt, als daß nicht schon vereinzelte Abweichungen von seinen Grundprinzipien für das Ganze verhängnißvoll werden mußten. Aber es handelte sich nicht einmal um einzelne Abweichungen. In dem ganzen Umfange von Staat und Kirche sollte der völlig entgegengesetzte Geist einziehen.

Wer aber waren die Männer, welche die Errungenschaften des großen Friedrich in seinem eigenen Staat wieder zu vernichten suchten? Es ist ein trübes Bild, das zur Beantwortung dieser Frage aufgerollt werden muß. Aber andrerseits gehört die ganze Episode zu den lehrreichsten der ganzen kulturgeschichtlichen Entwicklung überhaupt.

Der Nachfolger Friedrich's des Großen, Friedrich Wilhelm II. (1786—1797) bestieg den Thron in den kräftigsten Mannesjahren. Er war als eine milde und wohlwollende Natur bekannt. Man wußte allerlei schöne Züge von seinem Geiste und Herzen zu erzählen. Wie kommt es, daß bei der Aufzählung der Großthaten der preußischen Könige der Name des „Vielgeliebten", wie er bei seiner Thronbesteigung genannt wurde, gewöhnlich vollständig übergangen wird, daß das Gesammtergebniß seiner Regierung in dem (wenige Jahre nach seinem Tode erfolgten) furchtbaren Zusammenbruch des preußischen Staates aufzugehen scheint? Die negativen Eigenschaften des Königs selbst, der Mangel an Urtheilsschärfe, Willensstärke und Charakterfestigkeit, genügen nicht von ferne zur Erklärung eines so vollständigen Umschlages. England hat ein ganzes Jahrhundert hindurch unter allen seinen Georgen keinen hervorragenden Regenten gehabt und sich doch grade in dieser Zeit mächtiger entfaltet, als jemals vorher oder nachher. Die Ursache des Niederganges Preußen's unter Friedrich Wilhelm II. ist also tiefer zu suchen; sie liegt nicht sowohl in seiner Persönlichkeit als in der ganzen Tendenz seiner Regierung. Diese Tendenz aber spiegelt sich nirgends klarer ab als in den Günstlingen des Königs.

Ist es doch der eigentliche Charakter einer Günstlings- und Maitressenregierung, den der damalige Berliner Hof trägt, ein Zustand, wie er in dem strengen und einfachen preußischen Königsgeschlecht (selbst den glänzenden Hof Friedrich's I. nicht ausgeschlossen) etwas völlig Unerhörtes war. Die verdientesten Gehülfen und Rathgeber Friedrich's des Großen, die wie dieser selber sich als die Diener des Staates angesehen und wie er hingebend für denselben gearbeitet hatten, die Hertzberg und Zedlitz traten schon bald nach dem Thronwechsel in den Hintergrund. Ihre Stelle nahmen charakterlose Intriguanten ein, welchen „der Racker von Staat" gleichgültig war. Dieselben Männer aber standen fast ausnahmslos in dem Geruche ganz besonderer Frömmigkeit.

Wundersüchtige Schwärmer, wunderthätige Geisterbeschwörer, Rosenkreuzer und Exjesuiten reichten sich hier die Hand. Graf Haugwitz war bei den Herrnhutern erzogen, hat selbst ein Gebetbuch herausgegeben. Daneben war er freilich ausschweifend bis zur Erschöpfung. Kabinetsrath Lombard mischte fromme Worte und cynische Handlungen. Die berühmte Denkschrift Stein's aus dem Jahre 1806, welche der Favoritenwirthschaft unter Friedrich Wilhelm II. die allseitigen Leistungen der Regierungen Friedrich Wilhelm's I. und Friedrich's II. gegenüberstellte, sagt von Lombard ausdrücklich: „Seine frühe Theilnahme an den Orgien der Rietz'schen Familie, seine frühe Bekanntschaft mit den Ränken dieser Menschen hat sein moralisches Gefühl erstickt.“ Der Italiener Lucchesini erinnert in manchen Momenten gradezu an Cagliostro. Allen zuvor aber standen doch Bischoffswerder und Wöllner. Jener hatte schon dem Kronprinzen durch seine mystisch feierliche Außenseite imponirt. Es besteht eine reiche Ueberlieferung über die frevelhaften Gaukeleien, wodurch er das Gemüth desselben zu erschüttern und von sich abhängig zu machen verstanden. Seine eigene Kreatur war dann Wöllner. In seiner frühern Stellung als Landprediger hatte sich dieser mit theologischen Studien allerdings nicht beschäftigt, dagegen 15 Jahre hindurch die Artikel über Haushaltung und Gartenkunst für Nicolai's Allgemeine deutsche Bibliothek geschrieben. Dann in höhere Kreise gekommen und hier mit ähnlicher Geschicklichkeit wie sein Gönner Menschen und Verhältnisse auszubeuten bestrebt, war er bald Mitglied eines der mystischen Geheimbünde geworden, welche in dem Kampfe gegen die Aufklärung jene eigenthümliche Rolle gespielt haben, die schon Schiller in seinem „Geisterseher“ vor Augen stand, deren gauklerische Komödien aber zugleich das Vorbild der spätern Spiritisten geworden sind. Im Jahre 1776 hatte sich Wöllner durch den Ritter Theophilus a cygna triumphata als Mitglied in den neuen Tempelherrenorden aufnehmen lassen, welcher den Weg zu den geheimsten Wissenschaften zu zeigen versprach. Von seinem übrigen Privatleben gesteht Tholuck, daß es in sittlicher Beziehung ebensowenig ohne Anstoß gewesen sei, wie das des Königs. Dagegen glaubt derselbe Verfasser ihn in den Fällen, wo er habe strafen sollen, als „nobel“ bezeichnen zu können, führt zum Belege die von ihm dem elenden Bahrdt gegebenen Almosen an.

Mit den Günstlingen dieses Schlages stand jedoch ferner, wie das bei solcher Sachlage selten ausbleibt, eine eigentliche Maitressenwirthschaft im Bunde. Die berüchtigte Gräfin Lichtenau (Frau des Kammerdieners Rietz) prunkte mit dem Namen der preußischen Pompadour. Daneben dann noch mehrere Ehen zur linken Hand, für die eben doch die Hofgeistlichkeit die Verantwortung trug. Aber nicht nur in der Frivolität suchte man mit dem Hofe Ludwig's XV. zu rivalisiren. Der Frivolität schloß eine Bigotterie sich an, die allerdings ebenfalls alter Regel zufolge mit jener Hand in Hand geht, in den Kreisen aber, die Friedrich der Große so lange beherrscht

hatte, doppelt auffallen mußte. Tholuck berichtet, daß der Nachfolger des thatkräftigen Monarchen schon als Kronprinz mit Vorliebe theologische Schriften gelesen, daß der Glaube aber nur seine Phantasie in Anspruch genommen, auf das sittliche Leben dagegen nicht eingewirkt habe. Unter Bischoffswerder's Einfluß war auch der König in eine der theosophischen Logen eingetreten, in welchen jene sinnliche Frömmelei gepflegt wurde, welche das grade Gegentheil von gesunder Religiosität ist.

Wie der sittlich-religiöse Charakter Friedrich's des Großen nur durch einen Rundblick auf seine schöpferische und reformatorische Thätigkeit auf allen Lebensgebieten klar heraustritt, so darf allerdings auch die religiös-geschichtliche Stellung der Regierung Friedrich Wilhelm's II. nicht blos nach den theologisch-dogmatischen Maximen beurtheilt werden. Aber die Ergebnisse der letztern stehen nur zu sehr im Einklang mit den staatlich-politischen Erfolgen derselben Periode. Ebenso wie in dem Privatcharakter des Königs mit dem hohen Bewußtsein seiner Würde (das von der persönlichen Demuth seines großen Vorgängers scharf abstichт) eine noch größere Bestimmbarkeit von seiner Umgebung sich paarte, nahm auch die auswärtige Politik mehrmals einen großen Anlauf, gerieth aber bald in's Schwanken und endigte mit Niederlagen. So in den Beziehungen zu Oesterreich, die zwischen feindlichem Gegensatz und unwürdiger Abhängigkeit hin- und herschwankten; in den Beziehungen zu Rußland, worin dem Bündniß mit der Türkei die Betheiligung an dem neuen Vorgehen gegen Polen folgte; in den Beziehungen zu Frankreich, wo die überstürzte Betheiligung am Koalitionskriege nur dem Baseler Frieden den Weg bahnte; ganz besonders aber in der für die eigene Armee wie für das befreundete Nachbarland gleich verhängnißvollen holländischen Expedition. Das Gleiche gilt von der innern Politik. Sogar die anfänglichen Reformanläufe, wie in den Steuer- und Zollfragen, hatten nur das Ergebniß, das gesammte Verwaltungssystem, das wie alle Schöpfungen Friedrich's des Großen aus einem Guß war, zu lockern.

So der Rahmen des Gemäldes der neuen Kirchenpolitik. Wie sehr jedoch diese als solche den Mittelpunkt der Bestrebungen der nunmehrigen Regierung bildete, beweist schon die Kabinetsordre von 1787 an Herrn von Seydlitz über ein schlesisches Schullehrerseminar, in welchem besonders dafür Sorge getragen werden sollte, daß „die Lehrer nicht durch die leider so sehr überhand genommenen sogenannten Aufklärer irre geführt werden". Den Zweck des nachherigen Religionsedikts bezeichnete eine andere Kabinetsordre gradezu als den eines „Kirchenpolizeigesetzes". Ganz besonders auffallend in den Erlassen ist aber die häufige Wiederkehr der Bezeichnung „sittenlose Geistliche" für die Repräsentanten der ernstesten sittlichen Richtung, welche die Geschichte der christlichen Religion kennt. Das Leben der Männer, welche über

diese „sittenlosen Geistlichen“ aburtheilten, haben wir allerdings als ein etwas andres kennen gelernt, als das dieser selber.

Man mag immerhin in dem unter der Regierung Friedrich Wilhelm's II. eingeschlagenen Wege einen natürlichen Rückschlag aus dem einen Extrem in das andre sehen. Man kann sogar eine gewisse Reaktion gegen die alle Schranken niederreißende Aufklärung als etwas in sich Nothwendiges betrachten. Daß eine solche Ansicht nicht unberechtigt genannt werden darf, beweist Semlers's Vertheidigung der dem Religionsedikt zu Grunde liegenden Absichten. Die Art der von Wöllner inspirirten Reaktion aber ist mit nur zu viel Grund von den Verwünschungen der gesammten Nachwelt getroffen. Denn es war nicht die Reaktion einer gesunden Wiederbelebung von Religion und Sitte, sondern die Verbindung der gleichen Eigenschaften, welche der Herr in jenen Pharisäern bekämpfte, auf die er das Wort: „Thut nach meinen Worten und nicht nach meinen Werken“ anwandte.

Dabei war es nicht einmal die alte, in sich geschlossene, klare Orthodoxie, die den neuen Machthabern am Herzen lag. Von den eigentlich konfessionellen Grundlehren ist in ihren Erlassen wenig die Rede. Umsomehr von denjenigen Eigenthümlichkeiten, durch die sich der Pietismus der spätern Generation charakterisirte, und die Friedrich den Großen schon als Jüngling nicht ohne Grund angewidert hatten. Besonders auffällig ist der Zusammenhang mehrerer der Hauptrepräsentanten des damaligen Systems mit den Herrnhutern. Es liegt in diesem Umstande schon von vornherein ein vernichtendes Kriterium der Wöllner'schen Kirchenpolitik. Das was für die Brüdergemeinde in ihrer separatistischen Haltung geeignet sein mochte, konnte eben darum sich für eine Landeskirche nicht eignen.

Die beiden Daten des 9. Juli 1787 (Tag des Religionsedikts) und des 9. Dezember 1788 (Erlaß des dem erstern sekundirenden Zensuredikts) sind in die allgemeine Geschichtsdarstellung übergegangen. Auch der Wortlaut zumal des ersten Edikts selber ist beinahe sprüchwörtlich geworden. So die edle Definition der Aufklärung: „Man entblödet sich nicht die elenden, längst widerlegten Irrthümer der Sozinianer, Deisten, Naturalisten und anderer Sekten mehr wiederum aufzuwärmen und solche mit vieler Dreistigkeit und Unverschämtheit durch den äußerst gemißbrauchten Namen der Aufklärung unter das Volk auszubreiten.“ Nicht minder auch die (noch dazu als Gewissensfreiheit gedeutete) Aufforderung zur Heuchelei an die „bereits in öffentlichem Amte stehenden Geistlichen, von denen es bekannt sein möchte, daß sie von den gemeldeten Irrthümern mehr oder weniger angesteckt sind.“

Daß das schon durch diese Redeweise genügend gekennzeichnete Edikt sich auf Wöllner persönlich zurückführt, geht aus dem Zeitpunkt seiner Ernennung unzweideutig hervor. Am 3. Juli 1788 war dem „Herrn von

Wöllner" (wozu er inzwischen avancirt war) das Kultusministerium übertragen. 6 Tage später erschien das Religionsedikt.

Weniger klar ist man sich gewöhnlich über die Folgen der Wöllner'schen Aera. Nach der herkömmlichen Auffassung handelt es sich mehr um krause Theorien als um praktische Ergebnisse. Aber man übersieht dabei die aus den Erlassen folgenden weitern Konsequenzen. In der landläufigen Auffassung treten diese letzteren gegenüber den beiden Edikten so gut wie vollständig in den Hintergrund. Sogar Georg Weber's eingehende Darstellung begnügt sich mit der Erwähnung der Edikte als solcher, so daß dieselben, da sich direkte Erfolge nicht daran knüpften, fast wie ein Schlag in's Wasser erscheinen. Von der systematischen Anwendung der in ihnen ausgesprochenen Prinzipien, von ihrer Nachwirkung auf die ganze kirchliche Folgezeit ist mit keiner Silbe die Rede. Umgekehrt erscheint auch nach Tholuck's Darstellung das ganze Vorgehen als ein so gut wie erfolgloses. Im vollen Gegensatz zu Beiden werden wir dagegen immer wieder darauf hinzuweisen haben, daß der Einfluß der Wöllner'schen Kirchenpolitik in denjenigen Kreisen der Berliner Büreaukratie, in deren Händen die wichtigsten Entscheidungen in kirchlichen Dingen lagen, seither niemals überwunden, sondern nur zeitweilig zurückgedrängt wurde. Mag die allgemeine Kulturentwicklung noch so entschieden in die von Wöllner und seinen Genossen bekämpften Wege wieder eingelenkt haben, — die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten hat seitdem den gradezu entgegengesetzten Verlauf genommen wie die Bildung des Volkes.

Auf die allgemeine Anschauung wirkten Wöllner's Maßnahmen natürlich nur seinen Wünschen entgegengesetzt. Weder die nüchterne Aufklärung der ältern, noch die poetische Begeisterung der jüngern Generation ließ sich dadurch irgendwie hemmen. Der Gegensatz zwischen dem Berliner und dem Weimarer Geiste mochte noch so groß sein, die Goethe-Schiller'schen „Xenien" noch so sehr das Nicolai'sche Laternenlicht verspotten, — im Gegensatz gegen Wöllner's System fanden sich alle aufstrebenden Geister zusammen. Während die „Allgemeine Deutsche Bibliothek" nach Kiel auswanderte, während der gelehrte Henke von dänischem Boden aus seinen schneidigen Kampf gegen das Religionsedikt führte, ergoß sich vom thüringischen Dichterkreise her der bitterste Hohn über den ohnmächtigen Obskurantismus. Aber damit war es nicht genug. Die Verbreitung des eigentlich religionsfeindlichen Unglaubens im Volke ist nicht sowohl das Werk der Regierung Friedrich's des Großen als vielmehr derjenigen seines Nachfolgers.

Trotz der beständig zunehmenden Opposition in Nord und Süd aber ging das Bischoffswerder-Wöllner'sche System auf den ihm zugänglichen Gebieten Schritt für Schritt vor. Vergebens waren die Vorstellungen des Oberkonsistoriums, dem damals noch Männer wie Spalding, Teller, Sack, Büsching, Dieterich einen in religiöser wie in wissenschaftlicher Hinsicht gleich

hervorragenden Namen verschafften. Obgleich der Minister Dörnberg für Berücksichtigung der ausgesprochenen Bedenken war, erfolgte auf Wöllner's Antrieb eine für die Unterzeichner persönlich beleidigende Ablehnung. Den sittlichen Muth ihres Auftretens hatten sie auch sonst vielfach zu büßen.

Man hat den weitern Verlauf oft so dargestellt, als wären die Edikte nur ein todter Buchstabe geblieben. Aber den Urhebern der Edikte selbst hat Nichts mehr am Herzen gelegen, als diesen üblen Schein wegzuräumen. Waren nur einmal mit starker Hand ein Paar Geistliche abgesetzt, so war damit, so argumentirte man, den übrigen „sittenlosen Priestern" ein heilsamer Schreck eingeflößt. Durch unmittelbares Eingreifen der Kabinetsjustiz (in der Kabinetsordre vom 13. August 1791) wurde denn auch in der That die Absetzung der Prediger Stork in Berlin und Schulz in Gielsdorf durchgeführt.

Weit mehr noch versprach sich das Wöllner'sche Regiment von den neu errichteten Examinationskommissionen. In Berlin wurde (während gleichzeitig der Breslauer Kaufmann Oswald, der Schwiegersohn von Hermes, welcher sich dem Könige durch Zuführung einer Somnambule empfohlen hatte, zum Vorleser des Königs ernannt wurde) eine immediate Kommission dieser Art niedergesetzt, von der 12 andre im Lande ressortirten. Als die einflußreichsten Mitglieder der erstern wurden Hermes, Hilmer, Hecker berufen. Ihre wissenschaftliche Nullität dokumentirte sich bald in schreiendster Weise. Das Schema examinis wimmelte nicht nur von Druckfehlern, sondern von eigentlich grammatischen Schnitzern. Aber man ließ sich durch den Spott darüber nicht irre machen. Vermittelst der Examinationskommissionen wurden doppelte Listen angelegt von den ungläubigen und gläubigen Geistlichen. Die erstere („von den sogenannten Neologen und der ganzen Rotte der Aufklärer") ist das Vorbild der berüchtigten schwarzen Bücher unsers Jahrhunderts geworden. Die zweite wies allen gläubigen Strebern den Weg, Karrière zu machen. Bei dem Kandidatenexamen (oder eigentlich noch vor demselben) wurde vor Allem darüber Untersuchung angestellt, „ob der Kandidat von den schädlichen Irrthümern der sogenannten Neologie angesteckt sei". Traf dieser Fall zu, so wurde dem Betreffenden aufgegeben, bis zu dem spätern zweiten Examen sich zu bessern und reinere Lehre anzunehmen. Es ist diese Zeit, in welcher zuerst in Deutschland die Meinung aufkam, der Schein christlicher Frömmigkeit sei das beste Mittel, in der Welt vorwärts zu kommen.

Auch sonst ist Nichts versäumt worden, was zu dem Ziele führen konnte, die Kirche von den Ungläubigen zu säubern. Abermalige Prüfung der Prediger bei Ascensionen, Unterzeichnung von Reversen, Oktroyirung eines neuen Katechismus folgten rasch aufeinander. Nicht genug mit diesen Maßregeln gegen die Geistlichen, wurde auch den Universitäten als den eigentlichen Wurzeln des Uebels zu Leibe gegangen. Die Halle'schen Professoren Nösselt

und Niemeyer erhielten drohende Erlasse, wonach sie bei Vermeidung der Kassation „eine andere Lehrart annehmen" sollten. Bald nachher kamen Hermes und Hilmer selber nach Halle, um die dortige theologische Fakultät „scharf in's Auge zu fassen". Da die Studenten mit einem Tumult drohten, wurden der ganzen Universität „schreckliche Folgen" angekündigt. Nach Königsberg aber erging nach dem Erscheinen seiner „Religion innerhalb der Grenze der reinen Vernunft" ein Ministerialreskript an Kant, das allein schon genügt, um seinen Verfasser auf ewige Zeiten an den Pranger zu stellen.

Das sittliche Urtheil über Wöllner's Vorgehen hat der Nachfolger Friedrich Wilhelm's II. gesprochen. Alsbald nach der Thronbesteigung Friedrich Wilhelm's III. wurde der Kreis der Gräfin Lichtenau beseitigt. Um Königin Luise sammelten sich die Edelsten und Besten des Volkes. Fast der erste Akt der neuen Regierung war die Aufhebung der immediaten Examinationskommission. Es folgte die Kabinetsordre an Wöllner vom 11. Januar 1798, welche die Tendenzen des Religionsediktes, vor dessen Erlaß „gewiß mehr Religion und weniger Heuchelei im Lande gewesen" sei, in schärffter Weise brandmarkte. Da erst zog sich Wöllner zurück. Hilmer und Hermes gingen wieder zu den Herrnhutern.

Gleichzeitig mit dem Wöllner'schen Vorgehen auf protestantischem Boden zieht nun aber, und in fast noch höherm Grade, das erste Beispiel einer offenen Revolution die Aufmerksamkeit auf sich. Die bald nachher ausbrechende französische Bewegung ist nur dem belgischen Vorbilde gefolgt. Die an der Spitze stehenden Priester hatten dabei freilich schon ein älteres Ideal vor Augen, in den von der Mailänder Pataria unter Hildebrand's Schutz bewirkten Pöbelaufständen gegen die verheiratheten Geistlichen.

Die allgemeine Sachlage in den österreichischen Niederlanden bei dem Amtsantritte Josef's II. trägt den gleichen Charakterzug wie in Oesterreich, nur noch um Vieles verschärfter. Nach der gewaltsamen Ausrottung der grade hier so tief gewurzelten Reformation war das heutige Belgien eine Hauptdomäne des Jesuitismus geworden. In dem Orden selber hat von Anfang an (ebenso wie das Gleiche auch nach der Wiederherstellung der Gesellschaft der Fall war) das niederländische Element eine Hauptrolle gespielt. Kaum irgendwo besaß dabei der Klerus größere Reichthümer und Einkünfte und beherrschte so sehr die Ausbildung und die Karrière auch der weltlichen Stände. Allerdings fehlte es in diesem Klerus selbst nicht an edlern Elementen. Nahmen doch die Bajus und Jansen hier ihren Ausgang, während van Espen für ein besseres Kirchenrecht wirkte. Auch nach der Zeit der Nachtmahlsbulle hat die Löwener Universität sich noch mehr als einmal ihrer frühern altkatholischen Ideale erinnert. Aber dem Einflusse der Jesuiten am Hofe gelang sogar die Niederwerfung der getreuesten und verdientesten

Vertreter des Staates. Auch die unter der Regierung Maria Theresia's gemachten Reformversuche scheiterten an der systematischen Verläumdung der von ihr berufenen Lehrer. Schon damals spielten gehässige Schmähschriften, die man unter das von jedem Bildungselemente ferngehaltene Volk warf, eine Hauptrolle.

Kaum hatte nun Josef II. seine menschenfreundlichen Pläne durch das Toleranzedikt und das Verbot der die Intoleranz zum göttlichen Gesetz erhebenden Nachtmahlsbulle bekundet, so zeigte sich alsbald, daß die Niederlande zum geeignetsten Arsenal gegen die Aufklärung zu dienen bestimmt waren. — „Ehre vor Allem dem niederländischen Klerus." Dies Votum der neuesten klerikalen Darstellung der josefinischen Bestrebungen*) zeichnet die Sachlage deutlich genug. Grade der erste der belgischen Prälaten, Kardinal Frankenberg, der Erzbischof von Mecheln, ist zugleich der erste Urheber der Revolution. Schon sein Toben über die Toleranz paarte sich mit der Drohung der Revolution. Mit der gleichen Waffe trat er für die Nachtmahlsbulle und für die Exemtionen der Mönchsorden ein. Auch ein Hirtenbrief gegen das Lesen der heiligen Schrift gehörte zu den vorbereitenden Maßnahmen.

Der eigentliche Sturm selber brach aber erst los, als der Kaiser, um das Uebel an der Wurzel anzufassen und eine bessere Bildung des Klerus möglich zu machen, das Generalseminar in Löwen einrichten ließ. Es geschah dies erst mehrere Jahre nach der Durchführung der gleichen Maßregel in den übrigen österreichischen Staaten. Aber von vornherein wurde die Forderung besserer Bildung als ein unerträglicher Eingriff in das göttliche Recht der Kirche gebrandmarkt. Es sind bezeichnende Symptome, in denen sich der Geist des frommen Aufruhrs dokumentirte. Die Mißhandlung der Professoren machte den Anfang. Am nächsten Tage folgten die Forderungen der für die Freiheit der Kirche eintretenden Studenten. Sie verlangten, nicht so früh aufstehen zu müssen, weniger Stunden zu haben, Abends freie Trinkgelage halten zu dürfen, vom Studium des Griechischen und Hebräischen dispensirt zu bleiben.

Wird die theologische Bildung der jungen Kleriker durch solche Ideale genugsam gekennzeichnet, so bewährte der hinter der aufständischen Jugend stehende Kirchenfürst zugleich die politische Kunst, die Vorrechte des Klerus im Lichte von Landesrechten erscheinen zu lassen. Der Kampf für die Herrschaft der Kirche wurde zur Vertheidigung gegen den Despotismus des Staates gestempelt. Dieselben Maßregeln Josef's, die sich auch sonst als verfrühte erwiesen, kamen diesen Bestrebungen entgegen. Ganz in der Weise des heutigen progressistischen Doktrinarismus täuschte er sich über die Macht der Aufklärungsideen, erwartete von der Preßfreiheit nur günstige Folgen,

*) Maassen: Neun Kapitel über freie Kirche rc. S. 364.

glaubte, daß wirkliche Reformen sich selbst Boden verschaffen. Es war ein verhängnißvoller Irrthum. Josef's Modifizirung der sogenannten joyeuse entrée hatte allgemeines gleiches Recht, gegenüber den Privilegien einzelner Stände, im Auge. Die Justizorganisation sollte kürzere Prozeßführung, die Einführung von Kreishauptleuten strengere Beobachtung der Gesetze erzielen. Aber solche Reformen hätten eine vorhergehende Aufklärung des Volkes vorausgesetzt. Statt dessen fand nun der Klerus, der in den alten Ständen die Hauptstimme hatte, in diesen letztern das brauchbarste Werkzeug der Agitation. Unter seinem Einfluß erfolgte die Vorstellung der Stände, die in der Weigerung gipfelte, die pflichtigen Subsidien zu zahlen, bis zur Aufhebung aller neuen Einrichtungen. Als dann bald darauf ein betrügerischer Armeelieferant nach Wien abgeführt ward, wurden die Zünfte in ähnlicher Weise in's Interesse gezogen. Auch sie klagten über Verletzung ihrer Privilegien. Die Stände ihrerseits eigneten die neue Klage sich an. Und gleichzeitig wurde die Wiederherstellung aller Klöster, Brüderschaften, Kirmessen, Prozessionen gefordert, bald darauf gar die Entfernung aller mißliebigen Beamten. Das Volk glaubte für seine Rechte und Freiheiten zu streiten, während es den selbstsüchtigsten Tendenzen Einzelner diente.

Der konsequent vorgehenden und ihres Zwecks sich klar bewußten Revolution stand die Staatsregierung schwankend und unsicher gegenüber. In Statthalterei und Militärverwaltung fehlte es nicht an unzuverlässigen Elementen. Sogar erkaufte Verräther wie der berufene Annepipen übten bedeutenden Einfluß. Die beschwichtigende Erklärung der Regierung (vom 28. Mai 1787) hatte naturgemäß nur neue und gesteigerte Forderungen zur Folge. Die erneute Nachgiebigkeit wurde durch einen öffentlichen Triumphzug der siegreichen Revolution gefeiert. Trotzdem gab die Statthalterschaft des abwesenden Kaisers von Punkt zu Punkt weiter nach und nährte so die stetige Zunahme der revolutionären Begehren. So ging die Aufhetzung der Massen stets kecker vor. Verbreitung von Schmähschriften, Benutzung des Beichtstuhls, eifrige Hausbesuche des Klerus mußten eine stetig gesteigerte Erregung der Gemüther bewirken, bis die geheime Volksbewaffnung weit genug vorgerückt war, um den offenen Aufruhr möglich zu machen.

Aus der Menge der für den Charakter der Revolutionsbewegung bezeichnenden Episoden greifen wir nur die Vorfälle bei der Echternacher Springprozession heraus, wie sie der bewundernde Darsteller dieser wunderthätigen Sitte selber berichtet. Nach dieser Darstellung (des Religionslehrers Krier am Progymnasium in Echternach) war schon das Hontheim'sche Dekret von 1777, wodurch die ärgsten Exzesse abgestellt worden waren, dadurch umgangen, daß das Springen privatim in einzelnen Gruppen vorgenommen wurde. Als aber Kaiser Josef durch das Edikt (vom 10. Mai 1786) über die Prozessionen „sich am Gottesdienste selber vergriff", brach der Sturm öffentlich los.

„Das Volk wollte sich die ihm so liebe und ehrwürdige Andacht nicht so leichten Kaufes wegnehmen lassen, deshalb versammelten sich im folgenden Jahre wie alljährlich am Pfingstdienstage viele Echternacher und fremde Pilger beim Sankt Willibrorduskreuz und eröffneten den gewohnten Tanz. Die Stadtbehörden (unter welchen ein gewisser Herr Ensch) wollten es ihnen wehren und verboten es streng im Namen des Gesetzes und des Kaisers. Die Tänzer störten sich aber nicht, sprangen immer fort und schickten sich sogar an, mit Knütteln und Stöcken die Beamten zu Paaren zu treiben. Die Mönche des Klosters hatten, um dem Gesetze des Kaisers nicht entgegenzutreten, die Thore der Abtei verschlossen und den Zugang zur Willibrorduskirche gesperrt. Aber sie mußten dem gewaltsamen Auftreten des Volkes nachgeben und, um bedauernswürdige Exzesse zu vermeiden, die Thore wieder öffnen."

Die Darstellungsform, in der diese Exzesse berichtet werden, ist gewiß kaum weniger bezeichnend als die letztern selber.

Die einzelnen Maßnahmen der staatlichen Behörden wie die wiederholten Erklärungen des Kaisers persönlich gehören dem Gebiet der politischen Geschichte an. Dagegen will der vorwiegend kirchliche Charakter der Forderungen der Stände klargestellt sein. Die wichtigste ihrer Eingaben, vom 8. Oktober 1787, verlangt Freiheit für den Eintritt in die Klöster, Freiheit in der Verwaltung der Klostergüter, Freiheit für die Bruderschaften, Freiheit für die Bildung des Klerus, Freiheit der geistlichen Gerichtsbarkeit, daneben noch Aufhebung der Civilehe. Neben dem Wortlaut dieser Vorstellung sind es besonders die von Lüttich und Dillingen systematisch kolportirten Pamphlete, in welchen der Geist der Bewegung sich kennzeichnet. Statt Gründen sind es persönliche Verunglimpfungen von Stöber, Le Plat, Marant, de Maziéres, Lauber u. A., die sich immer wieder als Hauptinhalt herausstellen. Daß von der durch solche Brandschriften aufgehetzten Bevölkerung schon allerhand Gewaltthaten verübt wurden, war nur die natürliche Folge. Nach dem Volksaufstande in Löwen vom 8. Dezember 1787 trat Kardinal Frankenberg denn auch ganz offen als Leiter der Revolution hervor. Seine Schreiben an den Kaiser und an den Minister Trautmannsdorf, in der Auflehnung gegen die auf den 15. Januar 1788 festgesetzte Eröffnung des Generalseminars gipfelnd, sprachen es mit dürren Worten aus, daß die Studenten nicht eher kommen würden, als bis der Kaiser ihnen den Willen gethan. Daneben standen die weitern Forderungen des Prälaten selbst: Anerkennung des göttlichen Rechtes der Kirche, Verbot protestantischer und andrer gefährlicher Bücher, Absetzung der berufenen Lehrer und an ihrer Stelle Ernennung anderer, die auch gleich mit Namen genannt wurden. Den hier ausgesprochenen Theorien entsprach das weitere praktische Vorgehen. Am Tage der Eröffnung erschien kein einziger Student. Die Komödie einer Bittschrift an

den Erzbischof hatte der frommen Jugend den Rücken gedeckt. Aber auch die alte Universität selbst protestirte, sich als Landstand gerirend. Nach längern fruchtlosen Verhandlungen verordnete schließlich der Kaiser, daß der Kardinal persönlich nach Löwen gehen und die Vorlesungen der von ihm angeschuldigten Professoren untersuchen solle. Nachdem er sich erst auch dessen geweigert, gab er der Forderung, sonst auf sein Amt zu resigniren, scheinbar nach; aber statt einer Vorlesung beizuwohnen, stellte er seinerseits den Professoren Fragen zur Beantwortung, die sie selber in Konflikt mit dem Staate zu bringen bestimmt waren.

Nun nochmalige weitschweifige Verhandlungen zwischen der Regierung, der Fakultät und dem Prälaten. Das Ergebniß aber blieb dasselbe, daß dieser keine Rechtfertigung der Verdächtigten gelten ließ, allen ihren Gründen vielmehr um so heftigere Anklagen gegenüber stellte. Für die Verbreitung derselben im Volke aber wurde kein Mittel gescheut. Als dann der Kaiser endlich zur Aufhebung der joyeuse entrée selber schritt, waren die revolutionären Zünder ihrerseits so gut aufgegangen, daß das ganze Land wie mit einem Schlage in Flammen stand. Wie im Jahre 1830 reichten klerikale und radikale Revolution, in van der Noot und Vonck, sich die Hand. Die kaiserlichen Truppen, durch die schwankenden Maßnahmen ihrer Anführer gelähmt, wurden unwürdig von den Milizen geschlagen. Dem Fall von Brüssel (Dezbr. 1789) folgte die Proklamation der „Vereinigten belgischen Staaten", dem Manifest van der Noot's, das dem Kaiser den Gehorsam aufkündigte, der Tod Josef's selbst. Erst nach seinem Tode haben die Bischöfe auf das von dem sterbenden Kaiser erbetene Beruhigungsbreve des Papstes geantwortet. Sie hatten sich als die oberste Regierung im Lande erwiesen. Als zwischen van der Noot und Vonck derselbe Konflikt ausbrach, der auch die spätere belgische Revolutionspartei spaltete, wurden die Liberalen von dem Pöbel mißhandelt (März 1790). Mönche mit Degen und Kruzifix waren die Anführer. Bereits aber war die von ihnen inszenirte Revolution im Nachbarlande zu ganz anderer Machtentwicklung gelangt. Es dauerte nicht mehr lange, bis Belgien selber der französischen Invasion erlag. Die französischen Revolutionsmänner hatten von den belgischen Prälaten die Methode der Volksaufwiegelung gelernt.

Drittes Buch.

Revolution und Reaktion.

§. 33.

Liberale und klerikale Sprachverwirrung im Begriffe der Revolution; ethische Grundlage ihrer geschichtlichen Würdigung.

Es ist nicht blos die politische Geschichte Gesammt-Europa's, die seit der französischen Revolution eine völlig andere geworden ist, sondern in noch viel höherm Grade gilt dasselbe von der Kirchengeschichte. Der ganze Verlauf der nachrevolutionären Entwicklung wird auf dem kirchlichen Gebiete in die entgegengesetzte Richtung getrieben, wie seit der Reformation und der ihr Werk weiterführenden Aufklärung. Kaum ist ein äußerer Kontrast denkbar als der zwischen der kirchlichen Gestaltung des 18. und 19. Jahrhunderts.

Wohl gibt es auch heute noch zahlreiche Darstellungen der geistigen Entwicklung, welche dieselbe durchweg als eine stetig fortschreitende auffassen. Noch den berühmten Büchern von Buckle, Draper, Lecky (von den zahlreichen Werken ähnlicher Richtung in Deutschland zu schweigen) liegt im Wesentlichen dieselbe Anschauung zu Grunde. Wenn die menschliche Entwicklung eine ausschließlich intellektuelle wäre, könnte allerdings diese Auffassung eine zweifellose Berechtigung beanspruchen. Aber sogar der Geschichtschreiber des Materialismus hat in einer seiner tiefsten Ausführungen*) darauf aufmerksam gemacht, daß die intellektuelle und moralische Entwicklung durchaus nicht in eins zusammenfallen, daß somit auch bei den größten intellektuellen Fortschritten ein moralisches Rückschreiten daneben hergehen könne. Selbst abgesehen von diesem allgemein gültigen Axiom ließe sich jedoch jener von den geistvollen Briten vertretene Gesichtspunkt nur dann mit einigem Scheine

*) F. A. Lange: Geschichte des Materialismus. II. S. 464.

durchführen, wenn sie etwa in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts unter dem begeisterten Aufschwung der Aufklärungszeit das Facit der bisherigen Entwicklung gezogen hätten. Damals schienen solch feste Zukunftserwartungen, wie ein Voltaire sie gehegt hatte, durchaus begründet. Seitdem aber sind nach Humboldt's sinnigem Bilde in der aufwärtsführenden Linie arge Kurven entstanden. In der moralischen Entwicklung ist seit der Revolution eine völlig entgegengesetzte Wendung eingetreten, die zumal auf dem religiös-kirchlichen Gebiete sich unzweideutig dokumentirt.

Die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts ist das grade Gegentheil von derjenigen des 18. Während in der politischen Neugestaltung Europa's wenigstens allmählig eine Reihe bedeutsamer Neuschöpfungen in's Leben traten, während die großen Prinzipien nationaler Einheit und sozialer Gleichberechtigung immer entschiedener Boden gewannen, trägt das kirchliche Leben vorwiegend den Charakter einer Rückkehr zu frühern, längst für überwunden erachteten Standpunkten. Zu oberst erhebt sich das Papstthum auf's Neue zu einer Machtstellung, die den schärfsten Kontrast zu seiner Machtlosigkeit am Vorabend der Revolution bildet. Der von einem Papste des 18. Jahrhunderts aufgehobene Jesuitenorden ersteht auf's Neue und gewinnt innerhalb des gesammten Katholizismus eine viel dominirendere Stellung als vorher. Unter seinem Einflusse wird den Volksmassen auf's Neue systematisch ein Aberglaube eingeimpft, der in Marienerscheinungen und Stigmatisationen, Herz-Jesu-Kult und Hexenbeschwörung — um nur die hervorragendsten Daten zu nennen — immer mehr die Anbetung Gottes in Geist und Wahrheit erstickt, und zu der stetig fortgeschrittenen Bildung einen um so schmerzlichern Kontrast bildet. Das entgegengesetzte Loos wird dagegen allen den nationalen Reformbestrebungen zu Theil, die im 17. Jahrhundert als Gallikanismus, im 18. als Febronianismus und Josefinismus den Mittelpunkt der katholisch-kirchlichen Entwicklung bildeten. Gleichzeitig beginnt sogar der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts versiegte Strom der Konversionen abermals zu fließen und nimmt Dimensionen an, wie sie kaum in der Hochfluth der Kontrareformation erreicht worden waren. Bis mitten in die Zentren der altprotestantischen Länder hinein weiß die neugekräftigte römische Hierarchie ihren Einfluß zur Geltung zu bringen. Noch bedeutsamer beinahe ist der Einfluß, den sie auf die Länder des Ostens, auf die griechisch-orientalischen Kirchenbildungen erwirbt. Es ist mit einem Worte wieder das Papstthum als solches, um das sich die gesammte Kirchengeschichte des Katholizismus bewegt.

Ein völlig umgekehrtes Bild bieten die Kirchen der Reformation. Während sie in der Aufklärungszeit das Zentrum der Kulturbewegung ausmachten, durfte im 19. Jahrhundert die These von der Selbstauflösung des Protestantismus von Dezennium zu Dezennium sich kühner hervorwagen.

Eine durch die gesammte moralische wie intellektuelle Entwicklung überwundene Tendenz wußte sich, unter den Nachwirkungen der Revolution, der Regierung über die protestantischen Kirchen Meister zu machen. Schon die Wöllner'sche Aera hatte dieser neuen Hierarchie vorgearbeitet. Die damals gewonnenen Positionen gingen ihr nur scheinbar verloren. In Folge der fortdauernden Revolutionswirren gelangten sogar solche ausgesprochene Affiliirten der Jesuiten, die nur (wie der Darmstädter Oberhofprediger Starck und der Berner Karl Ludwig v. Haller) von den öffentlichen Religionsexerzitien dispensirt waren, zur Herrschaft über das Gewissen evangelischer Gemeinden.

Die Restaurationszeit schuf dann gar eine Tendenz, deren Wortführer nicht nur den bisherigen Entwicklungsgang des Protestantismus aus der Geschichte auszustreichen versuchten, sondern auch gradezu erklärten, mit dem Orden Loyola's mehr religiöse Gemeinschaft zu haben, wie mit dem zum Schreckgespenst gemachten Rationalismus. Es galt als korrektes Lutherthum, den Ansprüchen des Papstthums dienstbar zu sein. Von einer Etappe der politischen Entwicklung zur andern werden wir diese Bestrebungen erst an verstecktem, bald jedoch auch an offenkundigem Erfolge zunehmen sehen. Seitdem wird es aber auch mehr und mehr das Bild eines allgemeinen Zersetzungsprozesses, welchem das kirchliche Leben zumal des deutschen Protestantismus verfällt. Die Grundideen der Reformation werden innerhalb der Reformationskirchen selber in Bann gethan. Was an kirchlichen Bestrebungen in dem modern-kirchenregimentlichen Sinne zu Tage tritt, scheut sich vor Nichts mehr als vor den Wegen, die einst Luther gegangen war. Von derselben Ungunst werden die Bestrebungen des 18. Jahrhunderts getroffen. Alle die Ideale, für welche die besten und edelsten Männer der vorhergehenden Generation sich erwärmt, Tugend und Humanität, Vernunft und Aufklärung, Philanthropie und Volksbildung, erscheinen gradezu zu Schmähworten geworden. Und was ist schließlich mit alledem wirklich erreicht? Wir gedenken nur des Einen, daß das religiöseste Volk der Weltgeschichte einer Entfremdung von der Kirche verfiel, deren wirklicher Umfang selbst dem kundigen Beobachter nur zum kleinsten Theile vorliegt.

Je tiefer man den Ursachen nachgeht, die diese veränderte Sachlage hervorgerufen, um so entschiedener wird man auf die Revolutionsjahre als Ursprung derselben zurückgeführt. Aber mit dieser Erkenntniß als solcher ist wenig gewonnen, so lange nicht diese Ursachen selbst klar heraustreten. Zu dem Ende ist eine nähere Prüfung des Charakters der Revolution unerläßlich. Wir dürfen uns derselben um so weniger entschlagen, als auch hier in dem gleichen Grade wie hinsichtlich des Begriffs der Reformation die entgegengesetztesten Auffassungen und Definitionen einander gegenüberstehen.

Die verbreitetsten Darstellungen der neuern Universalgeschichte reden von der neuern Zeit überhaupt als dem „Zeitalter der Reformen und Revolutionen". Beide Begriffe fließen hier nicht nur völlig zusammen, sondern es wird auch kein Unterschied gemacht, ob es sich um politische oder soziale oder religiöse Bewegungen handelt. Revolution heißt der Freiheitskampf der Niederlande gegen die spanische Inquisitionsregierung, Revolution der innere Krieg der einander ausschließenden Rechtsideen in England, Revolution das Ringen der Schweizer um ihre nationale Selbständigkeit, Revolution das Einigungsstreben in sich einheitlicher, nur durch äußere Gewalt auseinandergerissener Völker wie der Italiener und Deutschen. Genau in derselben Weise aber wird dann auch von den zahlreichen französischen Umwälzungen geredet, von der sogenannten großen Revolution bis zu den mit jeder Generation neuen Umwälzungen von 1830, von 1848, von 1871. Ja auch die sozialdemokratische Demagogie in Deutschland, der nihilistische Terrorismus in Rußland, die internationale Königsmörderei sogar sind ebenfalls nur die weitern Ergebnisse der „Reformen und Revolutionen".

Grade die entgegengesetzte Mischung ganz verschiedenartiger Elemente tritt uns in dem Sprachgebrauch des Klerikalismus entgegen. Hier wird das Wort Revolution nicht in löblichem oder auch nur in neutralem Sinne gebraucht. Revolutionär heißt hier Alles, was den liberaleren Charakter der modernen Zeit trägt, Revolution der ganze auf den moralischen Fortschritt der Menschheit hinarbeitende Zeitgeist. Es gibt von diesem Sehwinkel aus nur zwei Motive, die in der Menschheitsgeschichte mit einander im Kriege liegen: auf der einen Seite das droit divin, auf der andern Seite die Auflehnung dagegen. Jenes göttliche Recht ist das Attribut der Obrigkeit als solcher, gleichviel ob sie monarchischen oder republikanischen Charakter trägt. Seinen eigentlichen Mittelpunkt aber hat es in der Kirche oder vielmehr in dem Felsen Petri, auf dem diese Kirche gegründet ist. Das Papstthum ist die oberste Repräsentanz des göttlichen Rechtes, gegen welches die Revolution anstürmt. Eben darum muß denn aber auch der eigentliche Ursprung aller spätern Revolutionen in der Auflehnung gegen die Kirche gesucht werden, d. h. in der sogenannten Reformation. So die These, die unermüdlich und ausnahmslos alle päpstlichen Erlasse als solche verkünden. Am Konsequentesten das Breve Leo's XIII. über den Sozialismus, der hier direkt auf die Reformation zurückgeführt wird: „Diese Verwegenheit gottloser Menschen, welche die bürgerliche Gesellschaft von Tag zu Tag mit immer größern Gefahren bedroht und alle Gemüther in Angst und Zittern versetzt, hat ihren Grund und Ursprung in jenen vergifteten Lehren, welche in früherer Zeit als böser Samen unter die Völker ausgesäet, seiner Zeit so pestartige Früchte hervorgebracht haben. Denn Ihr wisset sehr wohl, ehrwürdige Brüder, daß der feindselige Krieg, der seit dem 16. Jahrhundert von den Neuerern gegen

den katholischen Glauben begonnen ward und bis jetzt täglich heftiger entbrannte, dahin zielt, daß nach Beseitigung aller Offenbarung und nach dem Umsturz jeder übernatürlichen Ordnung nur noch die Erfindungen oder vielmehr die Fieberträume der Vernunft Geltung haben sollen."

Nicht blos in römischen Kathedralsprüchen aber wird Reformation und Revolution in eins zusammengefaßt, sondern in der durch die Restauration abermals tonangebend gewordenen Vormacht Deutschland's, in Oesterreich schlugen die Staatslenker der Restauration amtlich denselben Ton an. Der frivole Gentz sekundirte darin seinen konvertirten Freunden Adam Müller, Haller und Schlegel. Selbst Metternich's Memoiren reden von dem Freiherrn von Stein als dem Haupte der Revolution. In der kirchlichen Atmosphäre des katholischen Deutschland wurde der gleiche Trugschluß mit förmlicher Naivetät aufgestellt. Sogar eine vergleichsweise anständig geschriebene römisch-katholische Kirchengeschichte wie die von Alzog beginnt den Abschnitt über die Revolution mit dem Satze (II. 428): „Die Folgen der Reformation wurden erst recht handgreiflich, als ihre Prinzipien sich von dem Gebiete der Religion auf die Politik übertrugen. Recht augenscheinlich charakterisirt sich die französische Revolution als eine weitere Entwicklung und Folge der Reformation." Zu dieser Auffassung stimmt es dann freilich vorzüglich, wenn der gleiche Verfasser, statt auf die kirchlichen Anlässe der Revolution Acht zu haben, die endlich gegebene Religionsfreiheit als „Dekatholisirung" Frankreichs bezeichnet (S. 432), über die wirklichen Ursachen der Revolution in dieser katholischen Kirche Frankreich's selber aber sich ausschweigt.

Derartige Behauptungen sind keineswegs etwa beiläufige Ausfälle. Eine große Reihe einflußreicher Schriftsteller hat die Popularisirung derselben sich gradezu zur Lebensaufgabe gemacht. Von den römischen Pionieren in Frankreich, die mit der Reformation zugleich auch den Gallikanismus als Revolution hinzustellen begannen, und den juridisch theologischen Konvertiten der Schweiz und Deutschland's wurde dasselbe Feldgeschrei sogar auf die zahlreichen „Lutheraner" und „Calvinisten" übertragen, denen die Fortentwicklung der Reformation als Greuel der Verwüstung erschien.

Die landläufig liberale und landläufig klerikale Anschauung stehen, wie es scheint, einander schlechthin gegenüber. Dennoch aber finden sich nicht nur viele Berührungspunkte zwischen denselben, sondern sie führen sich für den konsequenten Denker gradeswegs auf eine und dieselbe Begriffsverwirrung zurück. Der Name Revolution als solcher wird nämlich beiderseits in einem so umfassenden Sinne gebraucht, daß er schlechthin undefinirbar wird. Will man daher das mit dem Jahre 1789 anhebende Entwicklungsstadium richtig verstehen, so muß eben die damals begonnene Bewegung wirklich für sich, und zwar in ihren Anlässen sowohl wie in ihren Folgen, unbefangen geprüft werden. Das politisch-soziale Revolutionsprinzip der Neuzeit ist etwas ganz Spezifisches,

etwas ganz Andres, als die älteren, mit demselben Namen bezeichneten nationalen Aspirationen. So wenig der vaterländische Unabhängigkeitskrieg gegen fremde Willkürherrschaft als das Einheitsstreben eines auseinander gerissenen Volkskörpers hat an sich Aehnlichkeit mit dem, was im eigentlich technischen d. h. sozialen Sinne des Worts heute Revolution heißt. Sogar die englische Revolution fällt unter einen ganz andern Gesichtspunkt. Die äußere Aehnlichkeit, daß auch in England ein König enthauptet wurde, kann dabei nicht in's Gewicht fallen. Man darf den unglückseligen Karl I. bedauern. Aber das Loos, das ihn traf, war kein andres, als das, welches in den frühern Thronkämpfen Jane Gray und ihren Gatten, was die Mutter Elisabeth's und Karl's eigene Großmutter, Maria Stuart, getroffen hatte. Den Prozeß gegen ihn mit den Greueln der französischen Revolution auf gleiche Linie stellen, ist gegen alle geschichtliche Gerechtigkeit. Man kann den moralischen Werth oder Unwerth eines geschichtlichen Dramas stets nur an den ältern Vorbildern, nicht an spätern, einem ganz andern Boden entstammenden Ereignissen abmessen.

Die Vermischung durchaus verschiedener Dinge in dem liberalen Zeitungsstyl erscheint jedoch fast noch geringfügig gegenüber der klerikalen Methode, die Sache gradeswegs auf den Kopf zu stellen. Kaum lassen sich zwei Erscheinungen denken, die sich so schlechterdings ausschließen wie Reformation und Revolution. Nicht blos in dem äußerlichen Sinne, daß rechtzeitige Reform der Revolution den Weg versperrt, sondern vor Allem wegen des grundverschiedenen Ausgangspunktes, von dem beide ausgehen. Die Reformation in allen ihren wahren Trägern ist eine durchweg religiöse Bewegung, die schlechthin von dem Gewissen, von der Beziehung des Menschen zu Gott getragen ist und den Frieden mit Gott über alle eignen Interessen stellt. Sie ist, mit einem Wort gesagt, die Erneuerung des Evangeliums Christi. Die Revolution als solche abstrahirt durchaus von Gott, verwirft die Idee eines ewigen unveränderlichen Sittengesetzes, macht das selbstsüchtige Interesse des Einzelnen zum Kriterium des gesammten öffentlichen Lebens.

So wenig als bei unserer Untersuchung über die Reformation kann es sich freilich auch jetzt darum handeln, eine abstrakte Theorie über die Revolution aufzustellen. Wie es dort nur darauf ankam, die ganze Menge der Einzelerscheinungen im Zusammenhang zu überschauen, wie erst von einem solch umfassenden Rundblick über alles Einzelne aus der gemeinsame Charakter der Gesammtbewegung bestimmt werden konnte, so auch hier. Aber ebenso wie bei der Reformation so wird um nichts minder auch hinsichtlich der Revolution das Ergebniß aller geschichtlichen Beobachtungen durch die Spekulation Rothe's merkwürdig bestätigt.

Der tiefe Wahrheitsgehalt der Rothe'schen Ethik beruht nicht zum wenigsten darauf, daß sie sich von jeder dogmatistischen Aprioristik frei hält.

Auch der Revolution gegenüber bewährt sich die Weitsicht, die alle in Betracht kommenden Verhältnisse mit gleichem Maß mißt. So weist Rothe von vornherein den Irrthum zurück, als ob der im Römerbrief dem Staate Nero's gegenüber aufgestellte Kanon ohne Weiteres auf das modern christliche Staatsideal passe. Wichtiger aber noch ist die scharfe Unterscheidung der grundverschiedenen Bewegungen, welche die heutige Sprachverwirrung unter dem gemeinsamen Namen der Revolution begreift.

Ganz im Einklang mit dem, was unser geschichtlicher Rückblick über die Verschiedenheit der sogenannten Revolutionen von einander bemerkte, geht auch Rothe's klassischer Abschnitt über die Revolution (§. 1164) davon aus, daß man unter dem Namen Revolution gemeinhin sehr verschiedene Vorgänge zusammenfasse, die sehr verschieden beurtheilt sein wollten. Im Allgemeinen pflegt man nämlich jeden durch das Volk herbeigeführten unfreiwilligen Rücktritt der höchsten Obrigkeit mit diesem Namen zu belegen. Ein solches Ereigniß kann nun aber ganz frei sein von dem Charakter der Gewaltthätigkeit und auch gar keine Veränderung der bestehenden Verfassung mit sich führen. Gegen eine solche Revolution läßt sich sittlich gar nichts einwenden. Sie sollte indessen lieber gar nicht Revolution genannt werden. Davon unterscheiden sich zunächst noch ganz im Allgemeinen alle gewaltsamen Verfassungsänderungen, als die eigentlich so zu nennenden Revolutionen. Auch diese dürfen aber nicht ohne Weiteres mit den Empörungen zusammengeworfen werden. Es ist mit aller Bestimmtheit zwischen denjenigen Revolutionen, die wirklich das Werk der Nation selbst sind und auf der lebendigen Ueberzeugung des Volkes in seiner Totalität beruhen, und zwischen diesen Empörungen zu scheiden. Als ein Beispiel der erstern gilt Rothe die Juli-Revolution, die er in seiner Ethik noch ganz ähnlich beurtheilt, wie in dem bald nach dem Ereignisse selbst geschriebenen Briefe an Bunsen.*) Von den revolutionären Empörungen dagegen stellt er das bezeichnende Kriterium auf, daß sie vorzugsweise das Werk der unintelligenten Volksklassen seien, weshalb denn auch mit der Zunahme der Entwicklung wirklicher Intelligenz im Volke die Möglichkeit eigentlicher Revolutionen abnehmen müsse. Allen solch gewaltsamen Umwälzungen klebt jedoch eben deshalb ihrer ganzen Natur nach etwas Krankhaftes an und mit Bezug auf sie erklärt auch Rothe ausdrücklich: „Bedenkliche Krisen sind sie in allen Beziehungen. Der Einzelne bleibt in ihnen niemals völlig rein von Verschuldung, weil er sich auf einem Boden bewegt, auf welchem die Wirksamkeit eines festen Gesetzes cessirt."

Diese Definition der gewaltsamen Revolution vom Boden der Ethik aus ist somit auch bei Rothe die gleiche, die seit Kant im Protestantismus

*) Richard Rothe: Ein christliches Lebensbild auf Grund der Briefe Rothe's entworfen. II. S. 32 ff.

allerseits Boden gewonnen. Unter den noch heute beherzigenswerthen Ausführungen Kant's sei nur daran erinnert, daß es nach ihm immer moralisch Unrecht ist, an die Stelle einer bestehenden bürgerlichen Verfassung, wenn sie auch noch so verwerflich wäre, den verfassungslosen Zustand bloßer Gewalt zu setzen. Von diesem allgemeinen Standpunkte aus definirt der Kantianer Hartenstein noch prägnanter die Revolutionen als Naturphänomene, die eine längere oder kürzere Aufhebung der Rechtsordnung bezeichnen, und erklärt demzufolge ausdrücklich, daß eine Revolution, sei es als Staatsstreich oder Empörung, niemals als etwas in dem sittlichen Entwicklungsgang des Rechtsstaates Nothwendiges angesehen werden darf. Mit gleicher Bestimmtheit bezeichnet Daub die Revolution als ein allgemeines großes Unrecht, das in der Hoffnung einer bessern Verfassung geschieht. Aber aus Unrecht wird niemals Recht. Ein Individuum kann dabei wohl gewinnen, aber die Nation nicht. Nicht minder dringt Schleiermacher ganz energisch darauf, daß Niemand den staatlichen Verein jemals, wenn auch nur vorübergehend und zu welchem Zwecke auch immer, aufheben dürfe.

So die ethische Basis, von der aus die gesammte reformatorische Wissenschaft das Wesen der Revolution, die der Papismus so gerne auf die Reformation zurückführen möchte, erkannt und bestimmt hat. Alle diese Definitionen stammen aus einer Zeit, wo die Länder der Reformation noch unberührt von der Revolution waren. Nach der Heimsuchung Deutschland's durch die allgemeine Rechtsverwirrung von 1848, in der das vollberechtigte Einheitsstreben der Nation von selbstsüchtigen Umsturzgelüsten besudelt wurde, sind diese altprotestantischen Gesichtspunkte durch Stahl im Parteiinteresse verwerthet und dadurch vielfach ihres frühern Werthes entkleidet. Als prinzipieller Gegner des Revolutionsprinzips aber steht Stahl nur in den Fußtapfen seiner Vorgänger, und daß seine rechtsphilosophischen Erörterungen (die von seinen Urtheilen über kirchliche Fragen, für die ihn weder seine Herkunft noch sein Fach kompetent machte, scharf unterschieden sein wollen) viel bleibend Beachtenswerthes enthalten, kann nur die liberale Schuldoktrin übersehen.

Daß es sich nun aber bei der ethischen Würdigung der gewaltsamen Revolution Seitens der gesammten protestantischen Philosophie und Theologie (denn auch Fichte, Marheineke, von Ammon u. A. urtheilen in der Hauptsache völlig identisch) nicht um ähnliche Kathedralsprüche handelt wie bei der päpalen Argumentation, wird durch den ganzen Entwicklungsgang der großen französischen Revolution nur zu sehr erwiesen. Denn der Gesammtverlauf der Revolution vom Bastillensturm an ist eben der des gewaltsamen Umsturzes. Nicht blos die Ausartungen der Schreckensherrschaft, sondern schon die Anfänge der Bewegung zeigen das gleiche Gesicht. Um den Druck der bestehenden Zustände zu heben, wurden diese selber von Grund

aus zerstört. Mit den üblen Zuthaten fiel zugleich alles Gute, das sie in sich trugen, dahin. Es wurde tabula rasa gemacht mit allem Vorhandenen. Aber eben dadurch, daß alles historisch Gewordene gleicher Weise umgestürzt wurde, daß die Grundlagen der gesammten Gesellschaft aufgelöst wurden, war nun auch jede das Chaos ordnende Macht beseitigt. Die Revolution als solche vermochte nur zu zerstören, nicht aber zu schaffen. Es war in ihrem eigenen Prinzip gelegen, daß sie sich nach oft gebrauchtem Bilde als der Saturn, der seine eigenen Kinder verzehrte, erwies.

Im ersten Beginn der großen Umwälzung, als der Blick der Beobachter noch vorwiegend auf den entsetzlichen Mißständen der französischen Gesellschaft ruhte, als es sich wie bei dem berühmten Verzicht des Adels um eine freiwillige Besserung der sozialen Nothstände zu handeln schien, war noch ein Irrthum über diese Tendenz der Revolution möglich. Die damalige Generation hatte eben noch kein solch abschreckendes Beispiel vor Augen, konnte höchstens einen ähnlichen Verlauf der Dinge erwarten, wie in dem schweizerischen, dem niederländischen, dem englischen, dem amerikanischen Freiheitskampf. Daher die anfängliche Begrüßung der menschenbefreienden Bewegung in Deutschland. Schiller war darin wirklich der Wortführer seiner Nation. Niemand hat aber nachher schärfer als der Dichter des „Wilhelm Tell“ die eigentliche Grundtendenz des neuen Faustrechts erkannt. Die berühmte Schilderung im Lied von der Glocke:

„Nichts Heiliges ist mehr, es lösen
Sich alle Bande frommer Scheu;
Der Gute räumt den Platz dem Bösen
Und alle Laster walten frei“

hat allerdings ganz bestimmte Einzelheiten der Schreckensherrschaft vor Augen. Aber die geweihte Inspiration des großen Dichtersehers hat damit zugleich das Wesen des ganzen revolutionären Geistes getroffen.

In der populären Literatur ist die Legende der Revolution noch heute eine wirkliche Zeitmacht. Aber in den zu selbständiger Prüfung berufenen Kreisen ist der Glanz jener Legende doch mehr und mehr verblichen. Längst schon haben hervorragende deutsche Historiker wie Dahlmann, Sybel, Häusser, A. Schmidt die wirklichen Volkszustände während der Herrschaft der rothen Fahne an's Licht gezogen. Auch in Frankreich selbst hat bereits der Scharfsinn Tocqueville's die Unwahrheit der populären Auffassung der Revolution dargethan. Vor Allem aber ist es doch das große Verdienst Taine's (das ihn freilich noch ein Jahr lang seinen Sitz in der französischen Akademie kostete) das Revolutionsprinzip als solches scharf in's Auge gefaßt zu haben. Als der alle einzelnen Phasen der Revolution beherrschende Charakterzug erscheint nach ihm die Tendenz, den Besitz in andere Hände zu bringen. Es ist eine und dieselbe Tendenz, die schon dem ersten Kampfe des tiers état gegen die bevorrechteten Stände zu Grunde lag, und die, nachdem die Lawine einmal

in's Rollen gekommen, aus der einen Umwälzung alsbald wieder die andere hervorrief.

Mit der ruhigen Objektivität des Naturforschers hat der gelehrte Freidenker den Entwicklungsgang dieses Naturprozesses geschildert. Schon die Einnahme der Bastille endigte mit dem Morde de Launay's. Zwei Wochen später wurden Foulon und Berthier ermordet, zwei Männer des Fortschrittes und der Aufklärung. Von da an war die Anarchie der normale Zustand, und Plünderung, Brandstiftung, Mordthaten das tägliche Brod. Auf dem Lande kamen fast noch ärgere Greuel vor als in der Hauptstadt. Gemeinhin wird nur der Gang der Dinge in Paris in's Auge gefaßt. Nach Taine muß man vor Allem die sozialen Zustände des Landes von nahebei betrachten, um den Gesammtcharakter der Revolution zu verstehen. Grade nach dieser Seite hin hat er eine wahrhaft unerschöpfliche Fülle neuer Daten herangezogen. Ueberall aber zeigen sie ausnahmslos denselben Instinkt der Zerstörung, dieselbe neidische Wuth gegen alle Besitzenden, überall — fügen wir unsrerseits bei — den diametralen Gegensatz zu der von dem Gottesglauben des Evangeliums getragenen Reformation.

Hinter den an die indianischen Wilden gemahnenden blinden Zerstörern erblicken wir dann ferner die Hetzer und Schürer, die Desmoulins, Brissot, Marat, Barrére. Wer sind diese Führer? Sind sie etwa die Wortführer der Aufklärung, der Bildung? Schon Rénan hat den Charakter der geistigen Mittelmäßigkeit, der neidischen Halbbildung trefflich gezeichnet, die in dem Hexenkessel herumrührte. Es sind nicht die Männer der Nationalversammlung, welche die Geschicke des Landes bestimmten. Sie selbst waren von der Ochlokratie ebenso tyrannisirt wie der unglückliche König. Als es sich erst gar um die Neuwahlen zur legislativen Versammlung handelte, wurden alle bessern Köpfe ausgeschlossen, die Intelligenz förmlich verbannt. Je unbekannter gestern Einer noch war, um so leichter konnte er sich heute emporschwingen. Je mehr Einer den Formen der Sitte Hohn sprach, um so jubelnder war sein Empfang. Es ist bezeichnend, daß der amerikanische Gesandte Morris über die neuen Machthaber ebenso ungünstig urtheilte, wie Malouet, Mirabeau, Mallet Dupan.

Wie das Prinzip und die Anfänge so hat Taine dann auch weiter den fernern Verlauf der Bewegung durch ihre einzelnen Stadien geschildert. Bei der Art, wie die Abschaffung aller Privilegien durchgeführt wurde, zeigt sich einfach die Verschiebung des Besitzes als Zweck. Die Methode, mit der das neue Staatsgebäude aufgerichtet wurde, entbehrte nicht nur aller Rücksicht auf das Bestehende, sondern ging systematisch darauf aus, es über den Haufen zu werfen. Es sind durchweg abstrakte Prinzipien, nach denen die Revolution verfuhr. Am allerunbesonnensten in der Behandlung der kirchlichen Fragen.

Kaum war auf solchem Wege das neue Staatswesen begründet, so begann daher nicht nur nicht die Ernüchterung, sondern der Rausch ging erst recht los. Verbrüderungsfeste und Tanz um die Freiheitsbäume auf der einen, Mißhandlung, Vertilgung Aller, die irgend etwas voraus hatten, auf der andern Seite. Ueberall Menschenliebe in den Worten und Gewaltthätigkeit in den Handlungen.

Gegenüber der unerbittlichen Logik des in der strengen Schule der Naturforschung gebildeten Historikers zerfällt alle liberale Verherrlichung wie alle klerikale Schmähung gleich sehr in ihr Nichts. Erst von dem so gewonnenen festen Boden aus lassen die tobenden Wogen der Brandung sich klar überschauen. Erst jetzt aber ist zugleich der weitere Ueberblick möglich über die versteckten Klippen, an denen das Schiff scheiterte, wie über den Ursprung des Sturmes, der das Meer bis in seine tiefsten Gründe erregte.

Nur mit einem einzelnen Wort sei schließlich noch darauf verwiesen, wie derselbe verhängnißvolle Grundzug, den die erste Revolution in sich trägt, auch allen ihren Fortsetzungen eigen ist. Sogar bei der moralisch gerechtfertigtesten Bewegung, der Juli-Revolution, hat Hillebrand's gründliche Forschung die gleiche soziale Seite in's Licht stellen müssen. Das Verhängniß des Königthums der Bourgeosie lag wiederum in der entfesselten Selbstsucht, in der Abwesenheit jedes Pflichtgefühls, in der Verfolgung rein materieller Tendenzen. Die Revolutionen von 1848 und von 1870, die seither von Land zu Land in reißender Zunahme begriffenen kommunistischen und nihilistischen Tendenzen folgen ebenfalls nur dem von den Terroristen der ersten Revolution gegebenen Vorbilde. Wenn wir daneben denn auch die kirchliche Gegenbewegung, die schon der ersten Revolution auf dem Fuße folgte, stets größere Dimensionen annehmen sehen, so beweist das abermals nur die Richtigkeit von Meglia's Beobachtung „Uns kann nur die Revolution helfen".

§. 34.

Die kirchlichen Ursachen der französischen Revolution.

Steht der soziale Ausgangspunkt der ganzen Revolution außer Frage, so auch der ebenfalls soziale Hintergrund. Die Ursachen sind auf demselben Gebiete zu suchen, wie die Wirkungen. Die soziale Lage in Frankreich vor der Revolution war eine derartige, daß es heute schwer ist, sich überhaupt noch in dieselbe hineinzudenken. Der ganze Charakter der modernen Gesellschaft ist dafür zu sehr ein andrer geworden. Es gehört in der That schon eine eingehendere historische Untersuchung dazu, um das Bild der vorsündfluthlichen Zustände in dem Herrschaftsprinzip des l'état c'est moi sich in seiner ganzen Wirklichkeit vor Augen zu stellen. Statt gleichen Rechts für Alle die Bevorrechtung einiger Weniger. Gesetz und Ueberlieferung nur dazu

da, um diese Verkehrung aller geordneten Zustände als ein göttliches Recht hinzustellen. Ein so gut wie unbeschränktes Königthum, welches das Volk von den Launen auch des unfähigsten Despoten abhängig machte, umgeben von einem im Genuß der Vorrechte seiner alten Pflichten vergessenden Adel, der durch den Mißbrauch seiner Privilegien Talent und Tugend gleich sehr von aller Leitung der öffentlichen Dinge ausschloß.

Daß die gesammte politisch-soziale Sachlage unhaltbar geworden war, gilt freilich nicht blos von Frankreich. Es muß im Grunde das Gleiche von den übrigen Ländern gesagt werden, welche in die Revolutionsbewegung hineingerissen wurden und damit auch ihre bisherige Verfassung abschüttelten. In Deutschland, in der Schweiz, in den Niederlanden war überall der Zustand des Staatswesens ein solcher, daß es auch dort dem heutigen Forscher nichts weniger als leicht fällt, sich denselben deutlich vor Augen zu führen. Daß der Ausbruch aber grade in Frankreich erfolgte, lag in der auf den Gipfel getriebenen Unnatur der dortigen Verhältnisse.

Daß es wirklich unhaltbare Zustände waren, welche die furchtbare Katastrophe in Frankreich veranlaßten, kann als das gemeinsame Ergebniß aller geschichtlichen Forschungen über die politisch-soziale Seite der Revolution angesehen werden. Dasselbe bedarf daher unsrerseits keiner nochmaligen Darlegung. Auch der prinzipiellste Gegner der Revolution, wenn er anders von dem Boden der Gleichberechtigung aller Bürger vor dem Gesetze den Zustand der Dinge vor der Revolution in's Auge faßt, kann die damalige Sachlage nur als eine solche bezeichnen, die früher oder später zu einer gewaltsamen Krisis führen mußte.

Eine Reihe von sekundären Ursachen haben zweifelsohne zu dem furchtbaren Grade dieser Krisis ihr Theil beigetragen: die Finanzkalamität im Allgemeinen wie die Mißernte von 1788 und der strenge Winter 1788/9 im Besondern, die zur Mode gewordene Nachäfferei der auf einem ganz andern Boden erwachsenen amerikanischen Bewegung so gut wie die Eifersucht der Aristokratie gegen das Königthum, die Intriguen des Herzogs von Orleans, der Doktrinarismus Necker's, die Verbitterung Mirabeau's. Aber diese wie die zahlreichen andern Nebenumstände waren insgesammt nur die Nachwehen der Politik Ludwig's XIV. Es ist eben doch, um mit einem Wort Alles zu sagen, die eine Maßlosigkeit, welche die andere hervorrief. Der hochgradigen Ungleichheit gegenüber mußte das Streben nach Gleichheit in das entgegengesetzte Extrem umschlagen. Aus der Freiheit von der willkürlichen Bedrückung wurde die Freiheit von jeder Grundlage des Rechts. Aus der Gleichheit vor dem Gesetze die Gleichheit in dem Kampfe um's Dasein. Aus der Brüderlichkeit aller Menschen untereinander das allgemeine Streben des ôte toi que je m'y mette.

Der furchtbare Rückschlag, dessen Greuel uns noch heute entsetzen, wäre aber bei alledem nicht möglich gewesen, wenn nicht dem Volke das Eine

abhanden gekommen wäre, was allein über die sozialen Nöthe hinaushebt. Aber Rosseuw St. Hilaire's paradoxe Schrift Ce qu'il faut à la France hat nirgends mehr Recht, als wenn er die Zeit nach Ludwig XIV. als die Periode von la France sans Dieu kennzeichnet. Die Religion war dem französischen Volke verloren gegangen unter der Herrschaft der Kirche. Die tiefste Ursache der schrecklichen sozialen Umwälzung liegt in der sozialen Stellung der römischen Kirche seit dem definitiven Siege der Kontrareformation.

Mit um so größerer Bestimmtheit will diese geschichtliche Thatsache herausgekehrt werden, da die kirchliche Geschichtsdarstellung selbst sie total ignorirt. Was auf dem Staatsgebiete allerseits anerkannt worden ist, wird auf dem kirchlichen Gebiete einfach vertuscht. Ganz im Gegensatz zu der objektiven Darlegung der staatlichen Ursachen der Revolution steht die in der kirchlichen Darstellung tonangebende Theorie. Ihr zufolge erscheint als die Mutter der Revolution nicht der soziale Zustand der zur Weltmacht herabgesunkenen Kirche, sondern vielmehr die aus der Reformation hervorgegangene Aufklärung, die Philosophie, der Unglaube des 18. Jahrhunderts. Mit besondrer Vorliebe wird auf die Greuel der Revolution hingewiesen als die Folgen dieses Unglaubens.

Wir finden diese Theorie auf protestantischem Boden so gut wie auf katholischem. Daß die Deklamationen über dies Thema ein Lieblingsthema der papalen Kontroversisten sind, ist allerdings in der Natur ihres Standpunktes begriffen. So hat u. A. der holländische Pamphletist Nuyens sich stets auf's Neue der Anfertigung solcher Schreckbilder aus der Revolution zugewandt. Die Zeitschrift De Wachter hat förmlich bandwurmartige Artikel darüber. In Deutschland finden wir dieselbe Taktik fast noch drastischer zugespitzt. Die in dem Verlage der „Germania" erschienene Broschüre von H. Frh. v. W. „Der Kulturkampf in Frankreich in den Jahren 1789—1793" findet sogar als die gemeinsame Ursache der französischen Schreckensherrschaft und der preußischen Maigesetze diesen Unglauben heraus, zumal in der Gestalt der Freimaurerei. Daß dem derart geschichtskundigen Freiherrn die von diesem Unglauben angegriffene Kirche auch in Frankreich als völlig rein und fleckenlos erscheint, bedarf kaum der Erwähnung. Aber sogar die Mittel, auf die sie ihre Alleinherrschaft stützte, findet der fromme Verfasser ganz in der Ordnung. Ausdrücklich rühmt er die Petitionen, welche bei der Berathung der Konstitution die Aufnahme der Bestimmung verlangten, daß die katholische Kirche als die einzig wahre auch allein vom Staate anerkannt werde. Daneben noch höhnische Spöttereien über die „sonderbare Idee" der Kultusfreiheit, und Ausfälle gegen den „protestantischen Pöbel in Nismes".

Wie leicht aber auch der schärfere Beobachter in diesen Darstellungen den Pferdefuß des unbelehrbaren Fanatismus entdeckt, so finden sie doch immer wieder protestantische Nachbeter. Der holländische Staatsmann Groen van

Prinsterer hat in einem eigenen Werke „Unglaube und Revolution“ unter dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung behandelt. Weit verbreitete deutsche Geschichtsbücher (wir nennen nur Dittmar) huldigen derselben Anschauungsweise. Ob man dabei als tiefste Ursache dieses Unglaubens die kirchliche Revolution des 16. Jahrhunderts hinstellt, oder ob man sich begnügt, die Geschichte des Abfalls mit dem 18. Jahrhundert zu beginnen, bleibt mit Bezug auf das Schlußergebniß ganz irrelevant.

Daß überhaupt alle diese Darstellungen sich gleich sehr der historischen Kritik entziehen, liegt in der Natur der Sache. Der geschichtliche Verlauf der Dinge zeigt einfach das grade Gegentheil ihrer aprioristischen Geschichtskonstruktion. Daß Aufklärung und Revolution nicht nur nicht in dem Verhältniß von Ursache und Folge, sondern im vollsten Gegensatze zu einander stehen, geht schon aus dem Rückblick auf den ganzen frühern Verlauf der reformatorischen und kontrareformatorischen Strömung hervor. Die Reformen der aus der Reformation erwachsenen Aufklärung, wie sie zumal im fridericianischen und josefinischen Zeitalter begründet waren, sind denn auch das Erste, was der Revolution zum Opfer gefallen ist.

Aber nicht genug damit, daß die Revolution die Aufklärung vernichtete, statt durch sie hervorgerufen zu werden — es ist vielmehr die Kirche als solche, die grade in Frankreich die Hauptverantwortung für den Ausbruch der sozialen Revolution trägt. Mit dem kirchlich-sozialen Faktor der Revolution verhält es sich nicht anders als mit dem politisch-sozialen. Beiderseits lag die erste Ursache in den innerlich unhaltbar gewordenen Verhältnissen, in den Prärogativen einer privilegirten Kaste, die über ihren Vorrechten ihren moralischen Charakter eingebüßt hatte. Nicht blos indirekt, sondern ganz direkt haben die Zustände des französischen Katholizismus vor der Revolution diese letztere selber hervorgerufen.

Es bedarf an diesem Orte nicht einmal mehr einer nähern Darlegung dieses Prozesses. In der ganzen frühern Entwicklung als solcher ist dieses endliche Ergebniß schon so sehr eingeschlossen, daß es offen zu Tage liegt. Die Maßnahmen der Kontrareformation von der Kirchenpolitik Franz' I. und der Bartholomäusnacht an bis zur Aufhebung des Edikts von Nantes sind, wie sie insgesammt nur die alten Traditionen der Albigenserkriege neu aufnahmen, so auch ihrerseits in den Tagen des revolutionären Terrorismus einfach kopirt worden. Die jansenistischen Streitigkeiten hatten mit der Vernichtung der ernstesten religiösen, der regsten wissenschaftlichen Richtung im Katholizismus geendigt. Die gallikanischen Freiheitsbestrebungen hatten nur zur doppelten Knechtung der französischen Kirche unter Hof und Kurie geführt. Und wenn allerdings der Unglaube an das Göttliche und Heilige seinen reichen Antheil an den Schreckensszenen der Revolution hat, wer trug denn die Schuld

dieses Unglaubens? Sahen wir doch bereits in den Encyklopädisten die Erben der kirchlichen Hinterlassenschaft Ludwig's XIV., in den auf Rousseau einwirkenden propagandistischen Kreisen die Ursachen seines Gegensatzes gegen die reformatorischen Ideale von Haller, in dem öden Materialismus des système de la nature das echte Spiegelbild der aus Bigotterie und Frivolität zusammengesetzten Regierung Ludwig's XV.

Verbinden wir jedoch mit dem Rückblick auf die frühere Entwicklung, wie sie sich uns nach dem ganzen bisherigen Zusammenhang herausgestellt hat, noch einige Urtheile kompetenter Beobachter über dieselbe! An gründlicher Kenntniß des französischen Katholizismus dürften es Wenige mit dem greisen Buchmann aufnehmen, der seit dem Jahre 1870 mit dem Ergebnisse seiner dreißigjährigen Studien hervorzutreten begonnen hat. Es lohnt sich, den gelehrten katholischen Priester in seinen eigenen Worten das, was er bei diesen Studien selbst durchlebte, berichten zu hören.

„Das Jahrhundert Ludwig's XIV., das klassische Zeitalter der Katholizität erschien mir als eine lautere Quelle, wohl werth, möglichst genaue Bekanntschaft mit ihr zu machen. In eine Galerie von Bildern himmlischer Schönheit glaubte ich einzutreten, — und was sah ich? Schon in den jansenistischen und quietistischen Streitigkeiten erschien mir der hohe Klerus als eine Sektion von Hirten äußerst zweifelhafter Qualifikation. „Aber daran," dachte ich, „sind die Referenten schuld; sie lügen unverschämt." Ich lasse andere kommen. Dieselbe Erscheinung. „Wohlan denn, belauschen wir der Herren eigenes Thun." Der Entschluß wurde ausgeführt. Und was war die Ernte dieser Mühen? Dieses, daß mir nun erklärlich ward, weshalb es grade in Frankreich Jakobiner und Sansculotten gab, weshalb grade in Frankreich der einer „Gloria"-Melodie unterlegte Text der „Hymnus" der wilden Straßendemokratie werden konnte. Die frechen Verläumdungen, muthwilligen Verketzerungen; die falschen Anklagen, womit die Hochgeweihten einander nachstellten; die Windbeutelei mit den sogenannten gallikanischen „Freiheiten", getrieben von Kirchenfürsten, welche die Gottheit repräsentiren wollten; die Ausübung von Patriarchalrechten durch eine Montespan, eine Maintenon, das Antichambriren vor deren Boudoirs und das Scharwenzeln um dieselben herum Seitens der höchsten kirchlichen Würdenträger, die ein freundliches Wort gegen die für sie die apostolische Arbeit verrichtenden untern Geistlichen als eine Schmälerung ihrer Amtswürde ansahen; die Liebeleien mit wohlgestalteten Konfitentinnen; das Ausplauschen von Beichten selbst auf den Kanzeln mit deutlicher Bezeichnung der Personen, während das Beichten durch Polizeigesetze, die materielle Vollständigkeit durch Bedrohung mit der Hölle erzwungen und mit verlogener Anpreisung des Beichtgeheimnisses erschlichen ward — Bischöfe, an denen nichts werthvoll, als das Metall, aus denen ihre Amts-Insignien angefertigt sind, gab's die Menge — das ist die klassische Zeit."

Die Schrift, der wir diese einleitenden Worte entnehmen,*) zeichnet sodann die Zeit Ludwig's XIV. nach einzelnen besonders hervorstechenden Zügen. Der Schluß des ersten „Passionsbildes" malt die Folgen der Aufhebung des Edikts von Nantes, die Dragonaden, die Galeeren, die Niederreißung der Kirchen. Er schließt mit dem Hinweis auf die Stellung Fénélon's (S. 26/7): „Man hat den Abbé Fénélon mit dem Nimbus der Milde versehen. Vielleicht war er nur weniger grausam als andere Priester, aber er war es noch genug, um Anspruch zu haben auf den Ruhm der Intoleranz. Wenn wir auch gerne annehmen, daß in der „maison des nouvelles catholiques" in Paris, welches Haus unter seiner Aufsicht stand, die Damen, den Oberkörper bis zu den Hüften entkleidet, wenn sie sich nicht rasch genug „bekehrten", nicht auf sein Geheiß durchgepeitscht wurden, so hat er doch Kenntniß von dieser Barbarei gehabt und nichts zu deren Abstellung gethan. Und was alle Welt wußte, daß nämlich Insassen dieser unter geistlichen Kongregationen stehenden Spelunken, in denen den Eltern konfiszirte Damen auf deren Kosten für die Papstkirche dressirt wurden, dem rechtgläubigen Landadel als Lustdirnen dienten, wenn es ihm die Mittel erlaubten, — sollte das dem Abbé Fénélon allein unbekannt geblieben sein? Nun dazu hat er geschwiegen, und wenn ihm das als Toleranz angerechnet sein soll, so sei es."

Durch eine Verfolgungssucht, deren Greuel nicht überboten werden können, hatte — fügen wir hinzu — die Kirche in Frankreich über alle ihre Gegner triumphirt. Aber was hatte sie damit gewonnen? Vor Allem doch dies, daß mit der gewaltsamen Vernichtung der Andersdenkenden ihre eigenen religiösen und wissenschaftlichen Bestrebungen gleich sehr zu Grunde gerichtet wurden. Wie die blühenden Schulen Spanien's durch die Inquisition des 16. Jahrhunderts erstickt worden waren, so wiederholten sich die gleichen Erscheinungen in fast noch höherm Grade in dem Frankreich des 18. Jahrhunderts. Den glänzenden Namen der katholischen Theologie, welche die goldene Aera Ludwig's XIV. geschmückt, schließen sich durchaus keine weitern mehr an. Das ganze 18. Jahrhundert hindurch ist für die vielen Hunderttausende von Klerikern, welche die gerettete Religion vertraten, kein einziges griechisches Testament gedruckt oder nur nachgedruckt worden.

Die letzterwähnte Thatsache ist durch den gelehrtesten aller Bibelkenner, Eduard Reuß, konstatirt worden.**) Müssen wir in ihr besonders die Nachwirkung der Hugenottenvertilgung erblicken, so wollen daneben aber auch die Folgen der Jansenistenverfolgung für die gesammte theologische Wissenschaft nicht gering angeschlagen werden. Mit unerbittlicher Logik hat Johannes Huber's klassisches Buch über den Jesuitenorden darauf verwiesen (S. 495):

---

*) Buchmann: Am grünen Holze. Passionsbilder (1876). S. 2, 3.

**) Reuß: Geschichte der heiligen Schriften N. T. (4. Aufl.) S. 437.

„Eine ganze Reihe von feilen und nichtswürdigen Bischöfen wurde auf solche Weise der Kirche von Frankreich gegeben, denen die geistlichen Interessen ihrer Sprengel völlig gleichgültig waren, und die weder um die Bildung und Zucht ihres Klerus noch um die religiöse Erziehung und Leitung des Volkes sich kümmerten. Insofern die Jesuiten es vorzugsweise gewesen sind, welche einen solchen Niedergang der einst mit so viel Frömmigkeit und Wissenschaft geschmückten Kirche von Frankreich durch ihre Intriguen herbeiführten, haben sie indirekt nur der Verbreitung einer neuen, zuerst deistischen, dann atheistischen Aufklärung, gegen welche die wissenschaftlich geschwächte und moralisch diskreditirte Kirche kein Bollwerk mehr bilden konnte, und nicht minder der Erschütterung des Vertrauens und Glaubens an die kirchliche Autorität unter den Massen vorgearbeitet und dadurch, nachdem auch das Königthum sich längst öffentlich prostituirt hatte, den Geist der Revolution mit großziehen helfen."

Der von Huber geschilderten Konsequenz des jansenistischen Streites gesellte sich aber weiter die noch um vieles traurigere Folge der Quesnel'schen Verdammung hinzu. Durch die strengsten königlichen Verordnungen war das durch die Nachtmahlsbulle verurtheilte Erbauungsbuch, durch welches der Leser allerdings in das gefährliche Neue Testament eingeführt wurde, als un des plus pernicieux livres verboten worden. Die Strafe des Landfriedensbruchs war auf die Verbreitung oder auch nur die Verheimlichung desselben gesetzt. Was aber trat an die Stelle? Hören wir hier wieder das Zeugniß des kundigen Buchmann (S. 81/2): „Wie stand es mit der durch den polizeilichen Diensteifer im Interesse der päpstlichen Bulle in den Hausbibliotheken geschaffenen Lücken? Die waren rasch angefüllt. Es entsprach aber der Ersatz ganz genau der von der Hierarchie geschaffenen Situation. Wo hätte eine gesunde Lektüre herkommen sollen, da die gelehrten, frommen Ordensleute, die sie hätten schaffen können, alle entweder in der Bastille verfaulten oder im Exil verkümmerten? Früher hätte eine frivole, gemeine, unsittliche Literatur, wie sie nun zur Blüthe kam, wegen Mangel an Nachfrage zu Grunde gehen müssen. Ohne den blinden Fanatismus der Hierarchie hätten Literaten, wie Crébillon, Rétif, Loclos, Louvet nie Lieblingsschriftsteller der Franzosen, hätte nie eins der lascivsten Produkte, Crébillon's Sopha, Lieblingsbuch frommer französischer Damen werden können. Hier war die Gefahr für die Gemeinde des Herrn keine eingebildete, wie bei dem verfolgten Erbauungsbuche, sondern eine wirkliche. Und was geschah, um es zu verhindern, daß sie nicht „in viam perditionis" auf den Weg des Verderbens gelockt würde? Nur Eins! Es ist Thatsache, daß keine Hand sich rührte, als selbst Klosterfrauen an den Pranger gestellt wurden. Und wie sicher sich schon diese Literaten fühlten, zeigt das Pamphlet: „Les récréations des nonnes galantes — die Erholungen galanter Nonnen." Erst als die Schrift: „Les Jésuites en belle

humeur — die Jesuiten bei guter Laune" erschienen war, wurden die Bischöfe bestürmt, bei Hofe wegen der schlechten Bücher vorstellig zu werden. In der That erließ die Polizei ein scharfes Edikt; aber die Unterbeamten führten für Liebhaber dieser Lektüre in ihren Tornistern regelmäßig Exemplare jener Schriften, welche in den Edikten, die sich in ihren Brieftaschen zur amtlichen Weiterbeförderung befanden, strengstens verboten wurden. Und man sah dieser Durchstecherei durch die Finger."

Ueber den gleichen Punkt äußert sich derselbe Verfasser in anderm Zusammenhang (S. 6/7) noch in einer nicht minder beherzigenswerthen Weise: „Vielleicht findet man es ein wenig zu gewagt, wenn das Aufkommen der Schmutzliteratur mit der Publikation der Nachtmahlskonstitution und der dem höchsten Würdenträger der französischen Kirche, dem Erzbischof-Kardinal Noailles, von den Jesuiten beigebrachten Niederlage in Verbindung gebracht wird. Auch mir hat es so geschienen. Indessen habe ich diesen Gedanken nicht gesucht, wohl aber immer mehr bestätigt gefunden, je mehr ich Umschau hielt in der französischen Literatur jener Zeit, in der profanen, wie in der geistlichen. Schließlich habe ich mir sagen müssen, daß es als eine befremdliche Erscheinung nicht angesehen werden könne, wenn eine Bevölkerung an der Gemeinheit Freude findet, vor der die geistlichen Führer die Grundlagen der Moral demolirt, die Sittlichkeit in Wort und That verhöhnt haben, daß eben diese Bevölkerung Geschmack findet an lüderlichen Preßerzeugnissen, nachdem man ihr unter Strafe des Bannes den Gebrauch eines ihr von den kirchlichen Autoritäten empfohlenen Erbauungsbuches, an dem Eltern und Großeltern sich erbaut haben, untersagt hat, ohne im Stande zu sein, ihr zur Befriedigung ihres Lese- und Erbauungsbedürfnisses irgend welchen, auch nur unschädlichen Ersatz bieten zu können."

Daß Buchmann die allgemeine Sachlage, wie sie sich von Dezennium zu Dezennium immer mehr zuspitzte, nur zu richtig beurtheilt, haben uns schon die Ursachen der Entstehung des Materialismus gezeigt. Es war in der That kein andres Ergebniß möglich in einer Zeit, wo die Alleinherrschaft der Kirche, die Unterwürfigkeit gegen ihre Priester und Zeremonien mit den strengsten Mitteln aufrecht erhalten wurde, während alle Grundlagen der Moral mit Füßen getreten wurden. So weist Buchmann noch, um das von der Zeit Ludwig's XIV. gezeichnete Bild durch einen Schlußblick auf die Zeit Ludwig's XV. zu vervollständigen, auf jene vom Hofe veranstaltete Ausstellung hin, der die schlimmste Zeit des heidnischen Rom nichts Aehnliches zur Seite zu stellen hat (S. 83): „Nur Eins hebe ich hervor, jene unter Ludwig XV. im großen Saale des Pariser Stadthauses veranstaltete Damen-Ausstellung, zu welcher der höhere Bürger-, Beamten- und Adelsstand Alles eingeliefert hatte, was an weiblichen Schönheiten vorräthig war. Und diese jugendliche Elite, die lüstern gekleidet, graziös kokett über das Parquet hinschwebt; was

will sie denn? Sie alle stellen öffentlich ihre Sehnsucht nach einem ehebrecherischen Leben aus. Es ist der Abend, an welchem der König in eigener Person sich aus den Töchtern des Landes die Maitresse „en titre“ aussuchen will. Dazu sind sie erschienen! Es war eine Schaustellung der Lasterhaftigkeit, wie sie kein andres Land aufzuweisen hatte; aber vergessen wir nicht, daß das Land, in welchem sie stattfand, wie kein andres, jesuitisch dressirt und der König, der auf diese Weise die Majestät blosstellte, der Zögling des Jesuitengünstlings Dubois war.“

Alle die bisher berührten Thatsachen betreffen freilich nur die Einwirkung, welche die alleinseligmachende Kirche auf die allgemeine Kulturentwicklung des vorrevolutionären Frankreich ausgeübt hat. In den innerkirchlichen Zuständen konnte es daneben immer noch besser aussehen. Fassen wir daher diese letztern für sich noch in's Auge! Was war es für eine Religion, welche, seitdem dem Lande die Glaubenseinheit wiedergeschenkt war, von der Kirche, die jetzt allein die Religion repräsentirte, geboten wurde?

Die Urkunden des ursprünglichen Christenthums sahen wir schon völlig verschüttet. An die Stelle des Evangeliums war aber zugleich ein Papstkultus getreten, den jeder spätere Katechismus noch gröber als der frühere durchführte. Die göttliche Einsetzung der auf den Pseudodekretalen beruhenden Kirchenverfassung hatte die Offenbarung Gottes in Jesu ganz in den Hintergrund gedrängt. Als Frömmigkeit galt — den von Gregor I. in seinen Briefen an Brunhilde aufgestellten Idealen entsprechend — die Unterwerfung unter die Priesterautorität und die Vermehrung der kirchlichen Güter.

Je länger je mehr hatte man sich gewöhnt, das religiöse Ideal nicht in dem Kreise Jesu und seiner Jünger, ja nicht einmal mehr in den Mönchsorden des Mittelalters zu sehen. Die Repräsentanten der „Kirche“ waren die Richelieu, Mazarin, Dubois, Fleury, Rohan, in deren Fußtapfen bald die Brienne und Talleyrand traten. Den Hauptunterschied in den kirchlichen Aemtern begründete die Höhe der Einkünfte. Manche Bischöfe bezogen 300 000, ja 400 000 Franken Jahreseinnahme. Von Rohan ist das Wort aufbewahrt, er begreife nicht, wie ein homme honnête mit 50 000 Thalern jährlich auskommen könne. Andere, die weniger hatten, bemühten sich um so mehr um neue Geldquellen. Und da das beste Mittel dazu in der Gunst der galanten Damen des Hofes gelegen war, so sah man immer mehr Bischöfe ihre Sprengel verlassen, um auch ihren Antheil an dem allgemeinen Segen mitzubekommen. Die traurigsten Hofbischöfe des konstantinischen, theodosianischen, justinianischen Zeitalters werden von diesen Prälaten noch überboten, die, in alle Palastintriguen verwickelt, durch den Hochmuth gegen ihre Untergebenen ihre Schmeichelei gegen die Maitressen wettmachten. Es hatte guten Grund, wenn sogar die unglückliche Marie Antoinette, in dem zu einer Zeit, wo die schiefe

Ebene schon fast bis zu ihrem Ende passirt war (31. Januar 1792) für ihren Bruder Leopold II. aufgestellten belangreichen Mémoire, ausdrücklich sagte: der Klerus sei definitiv um seinen Kredit gebracht, grade die einsichtigsten und friedfertigsten Männer seien die entschiedensten und beständigsten Gegner desselben. Aber selbst in Rom hat man nicht anders geurtheilt. Wer die Memoiren des Kardinal Pacca kennt, weiß, wie der nachmalige Leo XII. über die französischen Bischöfe vor der Revolution urtheilt. Vergebens aber suchen wir in ihren Kreisen selbst die ernsten Mahnstimmen, die in der alten Kirche von den großen Kappadoziern, von einem Augustin, von einem Chrysostomus an ihre bischöflichen Genossen ergingen. Wie sollte denn eine Prälatengeneration, in der wir nirgends eine ernstere Religiosität finden, dem feinen Spott der „Philosophen" gewachsen gewesen sein! Kardinal Dubois hatte ja selber die Moral für ein Vorurtheil des großen Haufens und die Religion für eine Erfindung der Priester erklärt.

Gradezu umgekehrt stand es freilich im niedern Klerus. Aber die große Masse der auf eine Einnahme von 500 Franken und darunter angewiesenen Landpfarrer kannte darum auch kein lebhafteres Gefühl, als den Neid und Haß gegen die ebenso hochmüthigen als verschwenderischen Prälaten. Schon ihre mehr als mangelhafte Erziehung, bei der jede selbständige Prüfung verbannt war, machte sie unfähig, der auch auf dem Lande immer mehr vordringenden Religionsverachtung Einhalt zu thun. Im Gegentheil, es gingen grade aus den klerikalen Bildungsinstituten die leidenschaftlichsten Prediger des wirklichen Unglaubens hervor.

Was dem Weltklerus abging, hatten in andern Perioden der Kirche die immer neuen Reformversuche im Mönchthum zu ersetzen gesucht. Von solchen Reformversuchen hat die Geschichte des 18. Jahrhunderts schlechterdings nichts zu berichten. Die Orden waren so sehr moralisch gesunken, daß nicht mehr von ihrer Reform, sondern nur noch von ihrer Aufhebung eine Besserung der kirchlichen Zustände gehofft wurde. Der Jesuitenorden erlag grade in Frankreich seiner schmählichsten Industrie. Selbst die Mauriner waren von der allgemeinen Entartung des gesammten Ordenswesens nicht frei geblieben. Und gar die Nonnenorden waren immer mehr das Opfer ihrer widernatürlichen Lebensweise geworden. Der auf die Visionen der Marie Alacoque gegründete Herz-Jesu-Kult ist das Symbol eines Fetischismus, wie ihn ärger keine heidnische Religion pflegte.

Konnten solche Zustände in allen selbständiger denkenden Kreisen etwas Andres als zersetzenden Unglauben erzeugen? Konnten überhaupt die Grundlagen der Gesellschaft noch ärger zerrüttet werden?

Von ihren Ansprüchen auf die Beherrschung aller gesellschaftlichen Verhältnisse hat freilich die Kirche auch in diesen Zeiten nichts aufgegeben. Der Pariser Erzbischof Christoph von Beaumont hatte noch in den letzten Zuckungen

des jansenistischen Streites die gegenseitige Verbitterung gesteigert. Sein Befehl, allen Kranken, die keine Beichtzettel von Acceptanten vorlegen konnten, die Sakramente zu verweigern, rief eine Friedensmahnung des Königs hervor. Ihr traten Beaumont und eine Anzahl anderer Bischöfe mit ihm mit einem solchen Maß von Selbstüberhebung entgegen, daß ihre Briefe zu den bizarrsten Illustrationen der hierarchischen Thesen Gregor's VII. von dem Vorrang des Priesterthums vor dem Königthum gehören. Ein späterer Hirtenbrief Beaumont's, in welchem er für den aufgehobenen Jesuitenorden eintrat, ging in der Auflehnung gegen die Grundlagen der Staatsautorität noch weiter. Dieser Hirtenbrief wurde denn auch auf Entscheidung des Parlaments verbrannt, der Verfasser eine Zeit lang nach La Trappe verwiesen. Aber von da zurückgekehrt, ging er nur auf dem frühern Wege noch weiter. Seine Hirtenbriefe gegen Voltaire und Rousseau dienten freilich vor Allem dazu, ihren Verfasser dem öffentlichen Spott Preis zu geben. Daß aber der erste Kirchenfürst Frankreich's auf diese Weise auch den Rest moralischen Halts, den die Kirche noch hatte, erschütterte, braucht keines Nachweises.

Beaumont's († 1782) Verwaltung der Pariser Erzdiözese reicht noch in die Tage Ludwig's XVI. hinein. Die Veränderungen, welche die Regierung dieses unglücklichsten aller Könige schon in ihrer vorrevolutionären Periode bewirkte, zeigen sich in dem veränderten Ton von Beaumont's Nachfolger De Juigne. Bei der Nationalsubskription auf die Werke Voltaire's spendete auch ein erzbischöflicher Hirtenbrief dem Genie des Dichters reichliches Lob (1785). Ueberhaupt fehlte es schon bald nach der Thronbesteigung Ludwig's XVI. nicht an Symptomen, daß grade dieser streng-kirchlich gesinnte Monarch die kirchlichen Reformen für die nöthigsten hielt. Im Jahre 1784 erging ein königlicher Befehl an die außerhalb ihres Sprengels lebenden Bischöfe, in ihre Residenzen zurückzukehren. Seit dem Jahr 1785 wurden an die freiwillige Beisteuer des Klerus zu den Staatsbedürfnissen größere Anforderungen gestellt. Etwa gleichzeitig wurden die Klöster, in welchen nur neue Ordensmitglieder sich fanden, für aufgehoben erklärt. Die Zahl derselben belief sich auf gegen hundert. Nicht lange nachher wurden endlich die Evangelischen, deren bloße Existenz durch die gesetzliche Fiktion so lange geleugnet worden war, wenigstens einer beschränkten Duldung gewürdigt.

Aber was konnte damals mit solchen Besserungsversuchen noch erreicht werden? Handelte es sich doch bei der Thronbesteigung Ludwig's XVI. bereits um eine so allgemeine Fäulniß des ganzen kirchlichen Körpers, daß mit Palliativmitteln nicht mehr geholfen war. Man vergegenwärtige sich nur den Prozeß des von Cagliostro bethörten Kardinal Rohan (1785). Durch den Einfluß seiner hohen Familie mochte der Prälat freigesprochen werden. Aber wie er den Ruf der Königin kompromittirt hatte, so war in ihm das Ansehen seines Standes erschüttert. Immer lauter pochte dabei die Staatsnoth an die Thür

der kirchlichen Paläste. Aber ihre Bewohner erwiesen sich taub. Der Umfang der damaligen Kirchengüter erinnert an die Zustände der böhmischen Kirche vor der Hussitenbewegung. Berechnete doch Necker die kirchlichen Jahreseinkünfte auf 130 Millionen, wofür dann keinerlei andere Abgaben gezahlt wurden als die berufenen dons gratuits. Das Widerstreben, womit der Klerus in ihre Erhöhung sich fand, minderte noch die Achtung vor einem Stande, der, für seine weltlichen Güter sich wehrend, seiner geistlichen Pflichten vergaß. Wohl zählte noch die niedere Geistlichkeit manche volksthümlichen und aufopferungsvollen Persönlichkeiten in ihrer Mitte, wie sie in der Folge besonders unter den emigrirten Priestern großen Einfluß gewannen. Aber der ganze Verfall der Kirche zeigte sich in dem schrecklich verwahrlosten Zustande des Volksunterrichts. Was der im Gefängniß niedergeschriebene „Appell an die Zukunft" von Madame Roland an eigenen Jugenderinnerungen darüber mittheilt, entsprach nur zu sehr der allgemeinen Sachlage.

Noch ein Ideal freilich war bei alledem der Kirche geblieben: das der Alleinherrschaft, der Unterdrückung Andersgläubiger. Als den so lange wie wilde Thiere herumgehetzten Protestanten endlich eine halbe Duldung gewährt wurde, erhoben die Vertreter des französischen Katholizismus lauten Protest. Im Jahre 1788 erschien das Edikt des Königs, welches wenigstens die Ehen der Reformirten anerkannte und ihnen den häuslichen Gottesdienst zugestand. Von einer wirklichen Gleichberechtigung der Konfessionen war es noch weit entfernt. Nach wie vor blieb besonders der Ausschluß von allen höheren Aemtern und Würden bestehen. Und doch fand die Kirche sich dadurch in ihrem Rechte verletzt. Und Alzog und Frhr. v. H. thun dasselbe noch heute.

§. 35.

Die französische Revolution als Zerstörerin von Kirche und Religion.

In dem Verlauf der politischen Revolution heben sich auf den ersten Blick die verschiedenen Stadien von einander ab, die sich an die Namen der Konstituante, der Legislative, des Konvents, des Direktoriums, des Konsulats, des Kaiserreichs anknüpfen. Aber unter den verschiedenen Namen bleibt der Charakter der Bewegung, nachdem einmal mit der Zerstörung der Bastille die Anarchie an die Stelle des Gesetzes getreten, sich stetig gleich, als ein sich selbst überstürzender Umsturz. Genau das Gleiche ist bei der kirchlichen Revolution wahrnehmbar, die mit der politischen Hand in Hand geht.

Unter den Ursachen, welche der Berufung der Stände, die ursprünglich nur den frühern gesetzlichen Zustand wieder herstellen sollte, statt dessen ein völlig neues Ziel unterschoben, spielt sofort die Parteistellung innerhalb des Klerus eine Hauptrolle. Während die Mehrzahl der hohen Prälaten vor Allem die Bewahrung ihrer Prärogative in's Auge faßte, waren es zwei

Mitglieder des Klerus selbst, Generalvikar Siéyes und Bischof Talleyrand von Autun, die in kühnen Neuerungsideen den meisten Laien vorauseilten. Siéyes hat als Verfasser der berühmten Flugschrift „Was ist der dritte Stand" zuerst die folgenreiche Idee ausgesprochen, daß dieser sogenannte dritte Stand die Nation selbst sei. Der Uebertritt zahlreicher Vertreter des niedern Klerus zu denen des Bürgerthums führte die kühne Theorie alsbald in die Wirklichkeit ein. Die Konsequenzen dieser unerwarteten Parteikonstellation aber waren kaum weniger gewaltig, als diejenigen der auf Mirabeau's Antrieb erfolgten Weigerung der Versammlung, sich auflösen zu lassen. Von Talleyrand wurde der nicht minder folgenschwere Antrag auf Einziehung der Kirchengüter gestellt. Auch hier liegt die Parallele nahe genug, mit dem Verzicht des Adels auf seine Privilegien in der berühmten Augustnacht, der der Talleyrand'sche Antrag blos zwei Monate später folgte. Der reiche weltliche Besitz des geistlichen Instituts hatte zu wenig moralische Basis, um nicht als das geeignetste Mittel zur Abhülfe des Nationalbankerotts zu erscheinen.

Von kirchenrechtlicher Seite ist allerdings mit Recht darauf aufmerksam gemacht worden*), daß mit dem von Talleyrand aufgestellten Grundsatz als solchem das seit Ludwig XIV. offiziell geltende französische Kirchenrecht noch gar wohl übereinstimmte. Der Wortlaut des Dekrets, wonach alle Kirchengüter zur Disposition der Nation ständen, unter der Verpflichtung, auf angemessene Weise für die Kosten des Kultus zu sorgen, entspricht in der That durchaus dem bisherigen kirchenregimentlichen Prinzip, nur daß die Nation an die Stelle des Königs getreten ist. Aber die praktische Ausführung stellte die Kirche doch sofort auf einen durchaus neuen Boden. Nachdem einmal der erste Schritt zu einer Umkehrung der bisherigen Besitzverhältnisse geschehen war, wuchs der Appetit mit dem Essen.

Merkwürdig, wie rasch sich auch in den kirchlichen Fragen die Dinge abspielten. Am 10. Oktober 1789 war Talleyrand's Antrag gestellt. Am 30. Oktober wurde er von Mirabeau in einer seiner gewaltigsten Reden vertheidigt. Am 2. November wurde das Dekret beschlossen. Am 4. November gab der König seine Sanktion.

Rasch folgte nun weiter die zweite gegen die Orden gerichtete Maßregel, zum deutlichen Belege, daß das Mönchthum nicht minder wie der weltliche Besitz der Kirche im Volke selbst diskreditirt war. Die Aufhebung der Klostergelübde war kaum zur Sprache gebracht, so wurde sie auch alsbald wieder zur Thatsache. Das offiziell proklamirte Motiv bestand darin, daß das Geheimniß der Klostermauern nichts als Tyrannei, unterdrückte Schmerzen, Schlemmerei und Verbrechen aller Art einschließe. Eine nicht geringe Zahl früherer Mönche stürzte sich sofort in den wildesten Strudel der sozialen

*) Otto Mejer: Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage. I. S. 157 ff.

Bewegung. Mit der Schließung eines Klosters aber war zugleich abermals die Einziehung seiner Güter verbunden.

Der Aufhebung der Vorrechte der herrschenden Kirche schloß die Proklamation der vollen Gleichberechtigung der Andersdenkenden sich an. An Stelle der vielfach geschmälerten Toleranz, die am Vorabend der Revolution den Protestanten gewährt war, trat der Grundsatz, daß die Religionsfreiheit einen Bestandtheil der Menschenrechte ausmache. Gar bald schon sah die Nationalversammlung den Sohn eines Predigers aus der Wüste als Präsidenten.

Bei allen diesen bedeutenden Umwälzungen hat jedoch den Führern der konstituirenden Versammlung noch nichts ferner gelegen, als der Gedanke an einen Kampf mit dem Glauben des Volks. Im Ausschuß für die kirchlichen Angelegenheiten saßen zum Theil Männer, die man als Jansenisten bezeichnete. Eine Hauptrolle spielte Grégoire. Freilich — der Gegensatz gegen die jesuitischen Tendenzen ist so unverkennbar, daß spätere jesuitische Darstellungen es versuchen konnten, die ganze Revolution dem Jansenismus auf's Konto zu setzen. Aber sogar in den Grundsätzen der bürgerlichen Konstitution des Klerus, die nun zunächst auf die Tagesordnung gesetzt wurde, lag an und für sich noch nichts schlechthin Neues. Es handelte sich vorerst nur um eine Ausgleichung der bischöflichen Diözesen untereinander. An Stelle der 136 alten Sprengel, die an Umfang sehr voneinander abwichen, wurden, zusammenfallend mit den politischen Departements, 83 neue gegründet. Die Opposition der Prälaten ging vor Allem gegen das ihnen zu gering erscheinende Gehalt. Erst nachdem dieser Einwurf an Robespierre's Beredsamkeit, die aus dem Ideal der apostolischen Armuth ihre Kraft schöpfte, gescheitert war, folgte die Deklaration von 30 Bischöfen gegen die Eingriffe in das göttliche Recht der Kirche. Dem trat dann nun aber Mirabeau wieder mit all seiner Energie auf's Schärfste entgegen, und trotz der offenen und geheimen Gegeneinflüsse der Emigrirten gab auch Ludwig XVI. am 26. Dezember 1790 seine Zustimmung. Konnte der König doch immer noch auf den Unterschied spiritueller und bürgerlicher Vorschriften hinweisen und in seiner Instruktion vom 21. Januar 1791 den Grundsatz aussprechen, daß die neue Konstitution in die geistliche Kirchengewalt nicht eingriffe. Aber dennoch war es diese Konstitution, die den Streit der Meinungen zu einem unheilbaren Vernichtungskrieg der Parteien machen sollte. Die nächste Ursache dazu lag nicht in Frankreich, sondern in Rom. Dort wurde die neue Kirchenverfassung, trotz der Zustimmung Ludwig's, verdammt (April 1791). Und nachdem der Papst als Oberkönig gesprochen, fühlte der kirchlich fromme Monarch sich in seiner Gewissensstellung von den Vertretern des Volkes so sehr getrennt, daß der hieraus entstehende Konflikt mehr als alle politischen Differenzen zu seinem tragischen Untergang beitrug. Ludwig XVI. gehört so gut wie die Albigenser, Hugenotten, Jansenisten zu den Opfern der Kurialpolitik. Zumal seit dem Rücktritt der konstituirenden Versammlung

(September 1791) standen das römische und das konstitutionelle Frankreich in offenem Gegensatz gegen einander.

Dieser Gegensatz verschärfte sich nun aber, und zwar eben um der vom Staat anerkannten, vom Papst verworfenen Konstitution willen, noch bedeutend unter der legislativen Versammlung (September 1791 — September 1792). Die natürliche Folge dieser Parteistellung war, daß die konstitutionellen Fraktionen durch eine über sie hinausgehende Linke mehr und mehr geschwächt und schließlich förmlich zerrieben wurden. Hier ist also auch die oberste Ursache zu suchen, daß die ganze staatliche Entwicklung auf jene schiefe Ebene gedrängt wurde, auf der es nun einmal keinen Haltepunkt gibt.

Die Geistlichen, die den Eid auf die Konstitution weigerten, galten dem Staate eben damit ihres Amtes als öffentliche Funktionäre entsetzt. Seinerseits aber gestand der Papst dem Staate dieses Absetzungsrecht nicht zu, versah vielmehr die eidweigernden Geistlichen mit außerordentlichen Fakultäten. Allen staatlichen Verboten zum Trotz fuhren dieselben mit der Ausübung ihres Amts fort. Sie wurden verurtheilt, verjagt, gefänglich eingezogen, verbannt. Aber um so höher stieg die Zuneigung des ihnen ergebenen Theils der Gemeinden. Die herrschende Kirche hatte sich die Gemüther entfremdet, die verfolgte gewann nach alter Erfahrung von Tag zu Tag größere Theilnahme.

Es blieb aber nicht bei passiver Sympathiebezeugung. Geheime Bevollmächtigte des Papstes und der abgesetzten Bischöfe wußten für den innern Zusammenhang der Gemeinden zu sorgen. So verhaßt sich die reichen Prälaten selber gemacht hatten, so mächtig erwies sich der mit dem Volke verwachsene niedere Klerus. Nicht blos die Vendée, sondern ganz Frankreich wurde in den Kampf der eidweigernden gegen die konstitutionellen Priester verwickelt. In der Emigration, die den Koalitionskrieg schürte und dadurch den unglücklichen König nun gar als Verbündeten der Feinde Frankreich's erscheinen ließ, spielt das klerikale Element eine hervorragende Rolle. Das jenseits des Rheines den priesterlichen Kollegen eingeräumte Asyl hat an der berufenen Koblenzer Verschwörung nicht geringern Antheil, als die Kreuzzugsgedanken des Grafen Artois gegen die modernen Albigenser.

Ob ohne die Einmischung des Papstes die Gährung der Gemüther überhaupt zu der entsetzlichen Verbitterung gestiegen wäre, welche die Königsfamilie selbst in den Abgrund gerissen und zumal dem auf die Legislative folgenden Konvente (September 1792 bis Oktober 1795) den Charakter der „Schreckensherrschaft" gegeben hat? Es ist nach Allem, was vorhergegangen war, eine müßige Frage.

Um so weniger steht es in Zweifel, wo die nun beginnende Schreckensherrschaft ihre Vorbilder fand. Der Sturm auf das königliche Schloß war das Echo jener Bartholomäusnacht, in der Karl IX. seine Unterthanen aus dem Fenster wie fliehendes Wild niederschoß. Wohl liegen die beiden

schrecklichen Augusttage der Zeit nach weiter auseinander als die Säkular-Erinnerungen, an die Häusser gemahnt: wie es grade hundert Jahre nach der Verwüstung der Pfalz war, daß sich an den Erben Ludwig's XIV. das alte Bibelwort von den Sünden der Eltern und der Strafe der Kindeskinder zu erfüllen begann, und wie wiederum grade hundert Jahre nach jener Verbrennung Heidelberg's, bei der sogar die Gräber der Kurfürsten aufgewühlt wurden, das eigene Grab Ludwig's XIV. von dem gleichen Loose getroffen wurde. Aber die Oertlichkeit selbst drängt jene andere Parallele um so erschütternder auf.

Das bourbonische Königthum erlag am 3. August dem doppelten Verdachte des Bündnisses mit den auswärtigen Feinden und der Abhängigkeit von dem Papste. Unter den Motiven, welche die schrecklichen Szenen dieses Tages hervorriefen, heben sich die des Beschlusses der Vorstädte, als sie ihre Horden zu dem blutigen Werke aussandten, bemerkenswerth ab: „Die Gefahr des Vaterlandes und das höllische Gebahren der Priester." Als erstes Opfer der Volkswuth fielen die ihrem Fahneneide treu gebliebenen Schweizer. Aber sie galten nicht nur als Werkzeuge des innern Despotismus, sondern zugleich als Bundesgenossen der über die Grenzen hereinbrechenden priesterlichen und adligen Emigranten.

Die noch schrecklicheren Septembermorde wurden unter dem Rachegeschrei gegen die Aristokraten begonnen. Nicht die kleinste Zahl der Opfer haben jedoch die den Befehlen des Papstes statt den Landesgesetzen gehorsamen Priester gestellt. Schuldige und Unschuldige wurden überhaupt mit gleicher Wollust gewürgt. Es schien, daß der Rath des frommen Heerführers im Albigenserkrieg, keinen Unterschied zwischen den Gefangenen zu machen, da Gott die Seinigen schon herausfinden und mit der Märtyrerkrone belohnen werde, auch diesen „Arbeitern" vorschwebte.

Das unter solchen Greueln begründete neue Regiment konnte dem Gesetze seiner Entstehung zufolge nicht eher Halt machen, bis es allen seinen Opfern nach selbst in den gemeinsamen Abgrund gestürzt war. Daher der ganze Charakter der Schreckensherrschaft in politisch-sozialer Beziehung. Aber auch jetzt bildet die Behandlung der religiös-kirchlichen Fragen die denkwürdigste Parallele. Der Haß, den die eidweigernden Priester gegen die von ihnen vertretene Kirche erweckt, traf bald neben ihnen auch die staatstreuen konstitutionellen Geistlichen, raste dann weiter von Stufe zu Stufe bis zur offiziellen Todeserklärung der Religion selber.

Noch vor Ende des Jahres 1792 wurde den konstitutionellen Geistlichen der Charakter öffentlicher Beamten genommen. Bald darauf wurde ihnen die Ehe gestattet. Aber es dauerte nicht lange, so ließ der Konvent so gut wie das konstitutionelle Königthum auch die konstitutionelle Kirche

ganz fallen. Von der Freiheit des Glaubens ging man zum offenen Vertilgungskrieg gegen jede Form der Religion über. Am 5. Oktober 1793 wurde die christliche Zeitrechnung, am 7. November die christliche Religion selbst abgeschafft, am 10. November folgte die Einführung der Vernunftreligion.

Die wüsten Szenen, wie die Göttin der Vernunft und die Göttin der Freiheit proklamirt und prostituirt wurden, sind der Erinnerung der entsetzten Nachwelt ebenso unvergeßlich eingeprägt, wie die gleichzeitigen Greuel gegen die unglückliche Königin, in der sogar die Mutterliebe in einer bei den rohesten Barbaren unerhörten Weise geschändet wurde. Daneben die ekelhafte Abschwörung des Bischofs Gobet, der seine frühere Kultusthätigkeit einfach für Heuchelei erklärte. Wer, der diesen Entsetzlichkeiten in's Auge gesehen, kann sich noch wundern, daß sie durch ihr eigenes Uebermaß einen zuerst langsamen, bald aber immer rapideren Rückschlag bewirkten? Ueber diesem letzteren, der in erster Reihe der Papstkirche zu gut kam, ist nur häufig vergessen, daß in der Zeit der eigentlichen Schreckensherrschaft nicht die emigrirten Bischöfe, sondern Grégoire mit kühnem Muthe für das geächtete Christenthum eintrat. Um so berühmter ist Robespierre's religiöses Schauspiel geworden, das mitten unter den blutigsten Szenen die Rousseau'schen Schäferträume in Wirklichkeit umsetzte. In Rousseau's Fußtapfen den Atheismus nicht minder als den Kirchenglauben bekämpfend, erwirkte der schwärmerische Demagog den Beschluß jener merkwürdigen Feier vom 7. Mai 1794, worin die Nation wieder ein höchstes Wesen über sich anzuerkennen erklärte. Meist ein Gegenstand des Spottes geworden, bekundet diese Feier doch einen schon jetzt spürbaren Umschwung der Stimmung.

Der Sturz der Schreckensherrschaft wurde denn auch durch den Priesterakt Robespierre's nur beschleunigt. Damit aber begann denn auch alsbald eine neue Phase in der Behandlung der kirchlichen Dinge. Zwar dekretirte der Konvent noch am 27. August 1794, daß der Staat für Kultuszwecke nichts beitrage, und daß die noch im kirchlichen Gebrauch befindlichen Kirchen zum Nationalgut zu schlagen seien. Aber Grégoire konnte doch am 21. Dezember 1794 für die Freiheit des Gottesdienstes energisch eintreten. Das Direktorium schlug die Bahn des Indifferentismus ein.

Durch das Gesetz vom 21. Februar 1796 wurde jede Kultusform freigegeben. Allerdings war darin noch gleichzeitig erklärt, daß der Staat zu keinem einzigen Kultus etwas beitrage. Aber es folgte doch bald das weitere Dekret vom 30. Mai, welches die nicht verkauften Kirchen dem Gottesdienst zurückgab. Die geistliche Tracht, der Gebrauch von Glocken, überhaupt jedes Hervortreten in die Oeffentlichkeit blieb noch verboten, dagegen wurde in allem Uebrigen immer mehr das laissez faire zum Grundsatz erhoben.

Die wichtigste Folge dieses Grundsatzes war, daß demnach auch der Eid auf die Zivilkonstitution nicht mehr gefordert wurde. Die unbeeidigten

Priester konnten daher eben so frei funktioniren wie die beeidigten. Da hinter jenen die ganze Macht der Tradition wie der Organisation vieler Jahrhunderte stand, so konnte es nicht ausbleiben, daß die von ihren Gönnern in den eigenen Sturz hineingezogene Nationalkirche bald in den Hintergrund trat.

Vorerst freilich zogen noch andere Versuche kirchlicher Bildungen die Aufmerksamkeit von diesem wichtigen Prozeß ab, in dessen Konsequenz eine Neukräftigung des Papstthums lag, wie es seit der Kontrareformation keine erlebt hatte. Diese pikanteste aller Umwandlungen der ursprünglichen Revolutionstendenz in ihr Gegentheil vollzog sich vorerst noch völlig im Dunkel. Vor der Oeffentlichkeit lenkten ganz anders geartete Bestrebungen die Augen auf sich. So der Verein der Theophilanthropen, der Anhänger jener Vernunftreligion, die Robespierre's Beifall gehabt hatte, und jetzt von La Reveillère, einem der Direktoren, gestützt wurde. Heute völlig verschollen, haben die Theophilanthropen damals rasch eine solche Verbreitung gefunden, daß sogar das stille Delft in Holland eine merkwürdige Nachahmung der Pariser Mode erlebte. Eine um Vieles bleibendere Bedeutung noch gewannen die durch die Revolution erst zu ihren Menschenrechten gekommenen protestantischen Gemeinschaften. Auch die konstitutionelle katholische Kirche versuchte wenigstens eine festere Organisation zu gewinnen. Das im Jahre 1797 von ihr berufene Konzil (am Himmelfahrtstage eröffnet und drei Monate hindurch tagend) proklamirte neben dem Gehorsam gegen die Gesetze des Landes zugleich den alten katholischen Glauben. Sogar in diesem vom Papstthum so laut desavouirten Kreise schien es bereits wieder ein Stück jenes Glaubens zu sein, eine neue Verbindung mit dem Papste zu suchen. Aber als die Hauptverhandlungsgegenstände erscheinen doch die Wiederbelebung des religiösen Sinnes und die Erstellung einer Liturgie in der Volkssprache. Mit gutem Grunde können Grégoire's Memoiren dieser (mehr als 100 Bischöfe zählenden) Synode das Zeugniß ausstellen: „Was ein reicher Klerus, der als der erste Stand des Reiches betrachtet wurde, in mehreren Jahrhunderten nicht gethan hatte, das wurde von Prälaten und andern Geistlichen ausgeführt, die kaum aus dem Kerker entlassen, noch mit den Narben blutiger Verfolgung und mit den Lumpen der Armuth bedeckt waren, aber, von dem göttlichen Geiste erfüllt, Frömmigkeit, Muth, Einsicht und Vaterlandsliebe mitbrachten.“ Grégoire's eigenen unermüdlichen Bemühungen war es bereits gelungen, 34000 Kirchen für den Gottesdienst wieder zu eröffnen. Die Kurie hat ihm damals den Kardinalshut angeboten. Daß der in so vielen Beziehungen an Cato erinnernde strenge Republikaner ihn ablehnte, hat man ihm am römischen Hofe niemals verziehen. Ebensowenig fand der Konsul Bonaparte in ihm seinen Mann. Die Folgen von Beidem blieben nicht aus.

§. 36.

Der Gang der kirchlichen Revolution durch den europäischen Kontinent.

Die Methode, nach welcher die Revolution in Frankreich die kirchlichen Verhältnisse behandelte, haben wir als die desselben rapiden Umsturzes erkannt, der für ihren politischen Verlauf das Bild der schiefen Ebene sprüchwörtlich gemacht hat. Man fing damit an, die Güter einzuziehen, die Orden aufzuheben, die Bisthümer zu säkularisiren, überhaupt die ganze bisherige kirchliche Organisation zu vernichten. Damit war die der modernen Gesellschaft feindliche und gefährliche Macht der Kirche als solche gebrochen. Aber alsbald folgte die zweite Phase, die statt der bisher gewährten Glaubensfreiheit die Unterdrückung der Religion selbst brachte. Ob dabei Gott selbst für abgeschafft erklärt oder ihm die Ehre erwiesen wurde, ihn wieder anzuerkennen (ungefähr in dem Sinne, in welchem Ludwig XIV. gemeint hatte, daß Gott ihm zu vielem Danke verpflichtet sei), machte in Bezug auf die Behandlung der religiösen Gemeinschaften als solcher kaum einen Unterschied. Sie blieben so lange unterdrückt, bis mit dem Direktorium die allgemeine Ernüchterung kam. Daß durch alle diese Verfolgungsmaßregeln die ideelle Macht der verfolgten religiösen Ansichten nur im denkbar höchsten Grade gesteigert wurde, diese durch die Erfahrung aller frühern Jahrhunderte laut gepredigte Thatsache, die ein Friedrich der Große nie aus dem Auge verloren, ging über den Horizont von Männern hinaus, deren Prinzip es war, mit allem historisch Gegebenen zu brechen, alle Lehren der Geschichte in den Wind zu schlagen.

Genau der gleiche Prozeß will nun aber von Land zu Land konstatirt werden. Soweit die Propaganda der Revolutionsarmeen vordrang, überall das gleiche thörichte Vorgehen, das Vorhandene umzustürzen, ohne etwas Besseres an die Stelle zu setzen! Ueberall der diametrale Gegensatz dieses revolutionären Prinzips zu dem reformatorischen! Und schließlich deshalb auch überall derselbe Rückschlag, der aber nun nicht mehr irgend welchen reformatorischen Bestrebungen, sondern der konsequentesten rückschrittlichen Tendenz, der des papalen Systems, zu gut kam! Die Reformbestrebungen dagegen, denen wir in Deutschland wie in Italien vor der Revolution in so intensiver Weise begegneten, werden bald ebenso ausgewischt, wie in Frankreich selbst — nach dem kurzen Traum der konstitutionellen Kirche — das alte gallikanische Ideal.

Wer nur den äußern Verlauf der Dinge in's Auge faßte, der mußte während der Revolutionskriege den Katholizismus als solchen an dem Rand des Untergangs glauben. Daß das Ende seiner Herrschaft über die Gemüther unwiderruflich gekommen sei, schien um so weniger in Zweifel gezogen werden zu können, da die umgestürzten Ordnungen in sich selber gar wenig hatten, was ihnen Sympathie oder auch nur ein wehmüthiges Bedauern zuwenden

konnte. Werfen wir daher, bevor wir die kirchliche Revolution auf ihrem Rundgange begleiten, zunächst einen raschen Blick auf das, was sie umwarf.

Im Mittelpunkt des Katholizismus, in Rom, hatte allerdings nicht lange vorher ein Reformpapst die Hand an den Jesuitenorden gelegt. Dafür war jedoch sein Nachfolger bereits um so mehr von den, nicht sowohl unterdrückten als unter fremdem Gewande geborgenen, jesuitischen Einflüssen abhängig. Die weltliche Herrschaft des Papstthums aber vermochte noch weniger Achtung und Liebe zu gewinnen, wie die der fremdländischen Herrscher, die sich in das zersplitterte Italien getheilt hatten. Dabei waren die religiösen Volkszustände, wenn man das eine Toscana ausnimmt, gradezu scheußlich. Die Art, wie der Kampf gegen die Revolution im Kirchenstaat und in Neapel geführt wurde, muß fast noch ärgeres Grauen erwecken, als die Maßnahmen der Schreckensherrschaft. Die Sanfedisten haben die Sansculotten noch überboten.

Was von dem Zentrum des Katholizismus galt, galt mehr oder weniger auch von allen Provinzialkirchen. Es ist durchweg auch hier die gleiche Erscheinung, wie bei den politischen Bildungen, die von dem Sturm der Revolution weggefegt wurden. Wie die politischen Verhältnisse des alten deutschen Reiches, der spanisch-österreichischen Niederlande, der Generalstaaten, des Bourbonenstaates in Spanien, der alten Eidgenossenschaft, so waren auch die kirchlichen, zumal die katholisch-kirchlichen Zustände schlechterdings nicht widerstandsfähig.

Mochten auch am Vorabend der Revolution die geistlichen Fürsten Deutschlands in den Emser-Punktationen sich auf die alten Rechte der vorreformatorischen Nationalkirche besonnen, mochte auch die an ihren Höfen herrschende Aufklärung manches humanitarische Werk an die Hand genommen haben, — derselbe Fluch geistlicher Herrschaft, der auf dem Papstthum lastete, ruhte auch auf ihnen. Kein unwürdigeres Wort als das von dem guten Wohnen unter dem Krummstabe. Ein äußerer, materieller Wohlstand, eine leichtlebige Genußsucht konnte in den geistlichen Fürstenthümern aufkommen, von einer selbständigen bürgerlichen Entwicklung war um so weniger die Rede. Noch heute läßt jene politische Verlotterung, welche den Staatsbegriff als solchen so gut wie negirt, die Bewohner der alten Bisthümer und Erzbisthümer von der Nachbarbevölkerung leicht unterscheiden.

In noch höherm Grade waren die kirchlichen Verhältnisse im heutigen Belgien dazu angethan, die dort von den Kirchenfüsten zuerst entfesselte Revolution gegen sie selber zu kehren. In dem Aufstande gegen Josef II. hatten die Heerden von den Hirten jene Maximen gelernt, die von Belgien selbst erst nach Frankreich hinübergetragen wurden. Wo hätte da die moralische Kraft zum Widerstande herkommen sollen, als die französischen Sansculotten die belgischen Brüder befreiten?

Die gleiche Erscheinung finden wir aber auch in den Generalstaaten. Die Maßlosigkeit der politischen Parteiwuth beraubte das auf seine Freiheit stolzeste Land seiner Unabhängigkeit, indem die oranische Partei die preußische, die Patriotenpartei die französische Invasion herbeirief, und der Kampf beider untereinander es den schon längst auf der Lauer stehenden Engländern ermöglichte, im Trüben zu fischen. Aber auch die kirchlichen und zumal die katholisch-kirchlichen Zustände waren bereits der gleichen innern Zersetzung verfallen. Die im Anfang des Jahrhunderts fast die gesammte katholische Bevölkerung umfassende Utrechter Nationalkirche war immer mehr auf einen kleinen Kreis zurückgedrängt worden. Die Anhänger der Missionskirche jubelten den fremden Heeren entgegen.

Von der alten Weltmacht, die einst im Kampf mit den Niederlanden in die hintern Reihen zurückgedrängt worden war, von Spanien, gewinnt man erst recht ein tief trübes Bild. Dem politischen Verfall der sich selber zerfleischenden Dynastie entsprach die moralische Versumpfung der Kirche in dem Mutterlande der Inquisition. Wo früher die Autodafés gebrannt, da schlummerte jetzt tief im Herzen der Massen ein bittrer Groll gegen die Herrschsucht der Kirche.

Verhältnißmäßig am günstigsten noch schien es in der Schweiz auszusehen. Die Anhänglichkeit der katholischen Schweizer an ihre Mutterkirche sollte bald glänzende Proben ablegen. Aber vergebens mag man mit der Loupe suchen, will man im 18. Jahrhundert in der katholischen Schweiz die Spuren jenes geistigen Lebens gewahren, das in den protestantischen Kantonen pulsirte.

Daß auch in den protestantisch-kirchlichen Zuständen sich nur zu viele Parallelen mit dem traurigen Bilde aufdrängen, das der Katholizismus gewährt, sei hier vorerst nur mit einem einzelnen Worte angedeutet. Denn das Eine sagt Alles, daß die vordringende Revolution in Preußen die Männer des Wöllner'schen Religionsedikts am Ruder fand. Der fridericianische Geist war bereits ebenso gewaltsam zurückgedrängt worden, wie der josefinische.

Die Unhaltbarkeit der bestehenden Zustände trat denn auch von Land zu Land mit entsetzlicher Raschheit zu Tage. Wo die Armeen der Revolution ihren Gegnern gegenübertraten, waren sie siegreich. Die alte Kabinetspolitik erwies sich unfähig zum Widerstande gegen die wilde Wuth der Marseillaise. Genau das Gleiche aber war auch in den kirchlichen Verhältnissen, dem Vordringen der neuen Ideen gegenüber, der Fall. Ihr Ansturm warf die alten Kirchen so gut wie die alten Staaten in Trümmer.

Von allen zuerst wurden die geistlichen Fürstenthümer am Rhein von dem allgemeinen Loose getroffen. So wenig hatten sie mehr Halt in sich

und Stütze bei ihren fürstlichen Genossen, daß diese letztern sich mit den auswärtigen Feinden bald über die Säkularisation der Bisthümer und Abteien verständigten, in ihr für die eigenen Einbußen Entschädigung suchten. Auch die Kurie in Rom triumphirte im Stillen über die Schläge, welche die Urheber der Emser-Punktationen getroffen. Aber der Kirchenstaat verfiel bald demselben Geschick. Schon im Frieden von Tolentino mußte die Romagna mit Ferrara und Bologna abgetreten werden. Es dauerte nicht lange, so bot ein Volksaufstand die erwünschte Gelegenheit, auch in Rom selber die Republik auszurufen und den Papst in's Exil zu schleppen.

Auf den Verlauf der Revolutionskriege im Einzelnen einzutreten, liegt außerhalb unsrer Aufgabe. Umsoweniger aber darf die merkwürdige Thatsache außer Acht bleiben, daß da, wo überhaupt der Revolution irgend ein Halt geboten wurde, es nicht die katholischen, sondern die ketzerischen und schismatischen Mächte gewesen sind. Die russische Armee hat damals nicht blos die Menschen, sondern auch die Alpen besiegt. England legte, nachdem es einmal Malta in seine Gewalt gebracht, von dort aus die Hand auf Sizilien. Während das deutsche Reich zusammenbrach und Niederlande und Schweiz mit Frankreich vereinigt wurden, wies die junge amerikanische Republik jede Nachahmung des jakobinischen Terrorismus zurück.

Wo dann freilich die Revolution siegte, da hat sie alsbald dieselbe Hyänennatur bewährt wie in Paris. Die Mainzer Klubisten, die für die Völkerverbrüderung geschwärmt, sollten durch die Greuel der Sansculotten nicht minder ernüchtert werden wie die Niederländer und Schweizer, welche im Anschluß an die moderne Republik größere Freiheit als in der alten gesucht. Wer dem Gang der Dinge von Land zu Land aufmerksam folgt, erschrickt vor der steigenden Verthierung der von dem Strudel ergriffenen Massen. Der helvetische Soldat, der den von seinen französischen Kameraden geschützten Lavater heimtückisch erschoß, ist nur ein Typus dessen, was aller Orten unter dem Schatten des Freiheitsbaumes erwuchs. Als ein Beispiel von vielen nennen wir nur die Greuelszenen in Genf, wo die von den Revolutionstribunalen wie von der versammelten Bürgerschaft wiederholt freigesprochenen „Aristokraten“ unter offener Verhöhnung der eigenen revolutionären Justiz zum Tode geschleppt wurden. Sogar der Syndikus Gasc, derselbe freisinnige Theolog, dessen unitarische Anschauungen den südfranzösischen Protestantismus später lebhaft erregten, scheint die Rettung der Männer, deren Verbrechen neben ihrer Bildung und ihrem Besitze in ihrer Vertheidigung der Genfer Unabhängigkeit bestand, für außerhalb seines Berufes erachtet zu haben. Vergebens sucht man in Dardier's Biographie von Gasc, die diesen grausigen Abschnitt der Genfer Geschichte aktenmäßig beleuchtet, irgendwie mildernde Umstände.

§. 37.

Materielle Niederwerfung und moralische Kräftigung des Papstthums durch die Revolution.

Unter den vielen Staatenbildungen, die der Sturm der Revolution umstürzte, war der Kirchenstaat eine der geringern gewesen. Der 19. Februar 1797, an welchem das erste Stück von der weltlichen Herrschaft des Papstthums dahinfiel, während zugleich zahlreiche Kunstwerke und Manuskripte nach Paris wanderten; der 15. Februar 1798, der in Rom selbst die alte römische Republik neu proklamirt und eine Statue der Freiheit errichtet sah, welche die Tiara unter die Füße getreten hatte, erschienen als vergleichsweise unbedeutende Ereignisse, wenn man die gewaltigen Veränderungen in's Auge faßte, die die gesammte europäische Landkarte erlitt. Auch das persönliche Geschick Pius' VI. schien in einer Zeit, wo sogar das Königsblut nicht geschont wurde und ein Jahr um's andere schrecklichere Gemetzel brachte, kaum besondrer Beachtung werth. Erst nach Siena, dann über Florenz nach Valence gebracht, hat er seine Entthronung noch ein gutes Jahr überlebt († 29. August 1799). Was hat es für Ursachen, daß ein so scharf blickender protestantischer Beobachter, wie Johannes von Müller, schon zur Zeit des Friedens von Tolentino (in einem Briefe vom 4. März 1797) die von dem Pontifex eingenommene Haltung so besondrer Berücksichtigung werth fand?

Die Erniedrigung des Papstthums, als unabhängiger Macht, war freilich mit dem Tode Pius' VI. noch nicht zu Ende. Mußte doch das Konklave unter dem Schutze des schismatischen Rußland in Venedig zusammentreten, um überhaupt in Pius VII. einen Nachfolger wählen zu können. Trotzdem sehen wir den in der Fremde gewählten Papst ohne Land schon kurze Zeit nachher kirchenpolitische Triumphe davontragen, deren Erfolge noch um vieles größer und bleibender waren, als die des gewaltigen Kriegers, an dessen Siegeslaufbahn damals die Blicke der bewundernden Welt hingen. Was für Ursachen liegen diesem rapiden Umschwung zu Grunde?

Obenan steht auch diesmal, wie in zahlreichen ähnlichen Lagen, wo grade die Niederlagen des Papstthums bald zum Hebel neuer Siege wurden, die kluge Benutzung lebenskräftiger Zeitideen. Denn nicht blos indirekt ist der Freiheitstaumel der Revolution dem Papstthum zugut gekommen, sondern ganz direkt. War doch schon der ganze Freiheitsbegriff, der seit den Tagen Rousseau's aufgekommen war, ein völlig andrer, als der, welchen die eifrigsten Vorfechter der Freiheit früher vertreten hatten. Er trug von vornherein eine Erschütterung des Staatsgedankens in seinem Schooße, die es den verschiedensten Korporationen ermöglichte, sich als Staat im Staate zu setzen. Nicht genug damit, war jedoch auch der speziellere Begriff der Glaubensfreiheit bedeutsam modifizirt worden. Die alten Vorkämpfer der Glaubens- und

Gewissensfreiheit, die Milton, Locke, Leibniz, hatten dabei immer nur die religiösen Anschauungen als solche im Auge gehabt; das politische Verhältniß zum Papste war von ihnen ausdrücklich ausgeschlossen, wo es sich um Definition der religiösen Ueberzeugungen handelte. Die moderne Indifferenz hingegen gestattete, unter der Firma der religiösen Toleranz, auch der inkarnirten Intoleranz die unbeschränkteste Agitation. Ueberraschend schnell hat es die Kurie verstanden, aus den veränderten Begriffen ihren Vortheil zu ziehen. Während sie da, wo sie die Macht dazu hatte, nach wie vor gegen jede Freiheit Andersdenkender ihre Bannstrahlen schleuderte, wußte sie die ihr von diesen vergönnte freie Bewegung gar wohl zu benutzen. Am unzweideutigsten zeigte sich diese Taktik in den nordamerikanischen Freistaaten. Bereits in den beiden letzten Dezennien des 18. Jahrhunderts hat dort in aller Stille eine Ansammlung kirchlicher Reichthümer begonnen, die mit der Zeit ganz ungeahnte Dimensionen annehmen sollte. Bald hier, bald da fingen auch die geistlichen Orden an, von dem Mangel an jeder staatlichen Aufsicht ihren Vortheil zu ziehen. Sogar die im eigenen Machtgebiete unbedingt ausgeschlossene Preßfreiheit wurde jenseits des Ozeans wacker benutzt.

Mit der gleichen Meisterschaft verstand es die kurialistische Politik jedoch auch anderswo, aus der Gleichgültigkeit der liberalen Kreise gegen die Religion für sich eine Waffe zu schmieden. Und zwar nirgends mehr als in den der ganzen Hochfluth der Revolution verfallenen romanisch-katholischen Ländern. Dieselbe oberflächliche Freigeisterei, welche hier im 16. Jahrhundert der Kontrareformation so gute Dienste geleistet, war auch jetzt der beste Bundesgenosse einer gleich maßlosen Kontrarevolution. Es ist eine in hohem Grade zutreffende Bemerkung Bunsen's, daß in all diesen Ländern der gröbste Aberglaube mit dem zügellosesten Unglauben, die Bigotterie mit dem Atheismus abwechselte.

Dieselbe bedeutsame Denkschrift Bunsen's*), welche diese Erscheinung in's Licht stellt, hebt zugleich noch eine andere Thatsache hervor, die der päpstlichen Diplomatie einen kaum geringern Dienst leistete. Unter dem Druck der Inquisition und des Index war fast alle historische und philologische Wissenschaft in den römisch-katholischen Ländern zu Grabe getragen. Mit um so größerer Zuversicht konnten die keckften Behauptungen über den göttlichen Ursprung der römischen Fiktionen in die Welt gesetzt werden.

Dazu gesellten sich nun aber weiter — und auch dies hebt Bunsen's Scharfblick bei der Thronbesteigung Leo's XII. hervor — die zwei folgenreichen Trugschlüsse, welche der Verlauf der Revolution selber zu predigen schien: „einmal, daß der Altar die sicherste Stütze des Thrones sei, und dann, daß die Würde einer geistlichen Macht, die unmittelbar von der Person eines souveränen Papstes abhange, die erste aller öffentlichen Freiheiten sei."

*) Mitgetheilt in Bunsen's Leben I. S. 507—523.

Schon damals also hat derselbe Staatsmann, der in der Praxis noch fortfuhr in Niebuhr's Wegen zu wandeln, in der Theorie den innersten Nerv klar bezeichnet, welcher der Primatidee für die nachrevolutionäre Epoche eine noch weit größere Bedeutung geben sollte, als sie jemals früher gehabt. In dem von jeder staatlichen Macht unabhängigen Papstthum schien allein die Unabhängigkeit der Kirche, gegenüber allen fremdartigen Eingriffen in ihre Sphäre, gewahrt. Es hat nicht lange angestanden, bis eine selbstsüchtige Politik diesen Gedanken in der gröblichsten Art auszubeuten begann. Wer aber dem moralischen Kern, dem idealen Hintergrunde der durch die Revolutionsgreuel gewaltig modernisirten Primatidee nicht gerecht wird, macht sich von vornherein unfähig, den Verlauf der weitern Entwicklung wirklich pragmatisch zu würdigen.

Kaum ist überhaupt ein größerer Irrthum denkbar, als die schon vor dem Ausgang des 18. Jahrhunderts an den verschiedensten Orten hervorbrechende Sympathie für das Papstthum überall auf kühle politische Berechnung zurückzuführen. Ganz im Gegentheil, es begegnet uns gar oft ein förmlicher Rausch der Begeisterung für das Prinzip des Primates, in dem man ebenso den Hort des Katholizismus zu sehen begann, wie in diesem die Religion als solche und die Rettung gegen die Irreligiosität der Revolution. Die furchtbaren Szenen der Schreckensherrschaft, die alle gesellschaftlichen Bande zerrüttet hatten, riefen nicht nur in politischer, sondern mehr noch in religiöser Beziehung einen Rückschlag hervor. Ebenso wie die Revolution selbst von vornherein auf eine schiefe Ebene gedrängt, konnte auch diese Bewegung ebensowenig wie jene Halt machen, bevor die äußersten Konsequenzen gezogen waren. Sobald die die Umkehr, die Bekehrung predigende Tendenz dem jakobinischen Fanatismus den Rang abzugewinnen begann, wurden die alten vorrevolutionären Zustände selten anders als in bengalischer Beleuchtung geschaut. Dem Vernichtungskrieg der Sansculotten gegen alles Heilige gegenüber traten die herrlichen Schöpfungen des Mittelalters in ein um so glänzenderes Licht. Mitten unter den Revolutionskämpfen bereits machte in dem Lande der Revolution selbst die Kontrarevolution ihre Propaganda. In der Zeit der Dome, der Kreuzzüge, des Ritterthums, der Mönchsorden hatten die gesta dei per Francos überall im Vordertreffen gestanden. Indem man zuerst wehmüthig, dann selbst von ihrem Feuer erwärmt, dieser Zeiten wiedergedachte, trat besonders das Bild des heiligen Ludwig, an welches bereits der das Schaffot besteigende Ludwig XVI. durch den ihn begleitenden Priester tröstend gemahnt worden war, in den Vordergrund. War in ihm die engste Beziehung Frankreich's zur Kirche repräsentirt, so wurde nun diese Linie ebendeshalb zugleich vorwärts und rückwärts weiter geführt. Man begann sich des schon von Chlodwig's Taufe datirenden Ruhmes des erstgebornen Sohnes der Kirche

nen zu erinnern. Aber man hatte kein Verständniß mehr für den vom römischen Stuhle sich loslösenden Gallikanismus. Die neue Romantik (denn sie ist es, der wir speziell ihre kirchengeschichtlichen Züge abzulauschen gesucht) identifizirte Religion und Christenthum, Christenthum und Katholizismus, Katholizismus und Papstthum.

Eben diese Engigkeit des romantischen Gesichtskreises ließ aber um so eher eine Weltanschauung aufkommen, die, wie ihr alles Entgegenstehende als Abfall von Gott, als Konzession an die Grundsätze der Revolution erschien, so für ihre Ideale in tiefster Seele erglühte. Die für einzelne wenige, aber klare und bestimmte Ideale eintretende Dichtung vermag den Dichter selber ganz anders zu erfüllen, den Hörer ganz anders zu erfassen, als eine ruhige maßhaltende Objektivität. Es gilt das ebensosehr von dem Zornruf des 18. Jahrhunderts, dem écrasez l'infame Voltaire's, wie von der romantischen Schwärmerei im 19. Jahrhundert für Chateaubriand's génie du christianisme.

Es ist Chateaubriand's eigener Entwicklungsgang, der von dieser allgemeinen geistigen Strömung das klarste Bild gibt. Wenige „Bekehrungen" liegen in ihren Motiven so deutlich zu Tage. Aus dem Unglauben, in den auch ihn als Jüngling „der Mißbrauch einiger Institute und das Laster gewisser Menschen" (um eine euphemistische klerikale Redewendung beizubehalten) gestürzt, riß ihn der Abschiedsbrief der Mutter aus dem Gefängniß, welchen ihm die ebenfalls dem Tode entgegengehende Schwester vermittelt. „Diese beiden aus dem Grabe hervortönenden Stimmen erschütterten mich tief. Ich ward wieder Christ. Ich weinte und ward gläubig."

Chateaubriand's berühmte Schrift du génie du christianisme ist 1803 erschienen, nachdem ihr im Jahr vorher das Werk über die Märtyrer vorhergegangen war. Aber der erste glühende Erguß des Neubekehrten gegen die verwüstende Revolution, sein essai sur les revolutions führt uns bis in das Jahr 1796 zurück. Es ist überhaupt ein merkwürdiges Jahr für die Kirchengeschichte, dieses 1796! In derselben Zeit, in der Chateaubriand's Erstlingsversuch in London erschien, gab Josef de Maistre in Neuchatel die considérations sur la France in das Licht, und stellte de Bonald in Constanz seine Staatslehre auf, die das Verhältniß von Vater, Mutter und Kind auf König, Adel und Unterthan, nicht minder aber auch auf Gott, Christus und Papst anwandte. Dasselbe Jahr sah in Lausanne endlich die erste Schrift einer Dame erscheinen, deren Belletristik kaum weniger in den Dienst der Kontrarevolution trat als der Zornruf jener Männer, der Madame de Staël.

Schon in derselben Zeit also, in welcher es mit dem Papstthum für immer bergabwärts zu gehen schien, ja noch bevor der Papst persönlich der Revolution zur Beute geworden war, sind für den schärfern Beobachter die Anfänge der Gegenströmung bemerkbar. Wir sprechen dabei nicht einmal von

den Eindrücken, die der von seinen „zufälligen" Reisegefährten geleitete Graf Friedrich Leopold Stolberg auf seiner italienischen Reise empfing. Der eine Name de Maistre genügt, um eine geistige Potenz zu bezeichnen, die politisch wie kirchlich ganze Dezennien beherrscht hat. Kann es etwas Charakteristischeres geben, als daß die an den eifrig protestantischen Friedrich Wilhelm III. gerichteten Denkschriften de Maistre's Namen nur mit den Ausdrücken der höchsten Verehrung nennen und sich gewissermaßen entschuldigen, wo sie von ihm abweichen müssen?

Graf de Maistre's einflußreichstes Buch, die Schrift du pape, ist allerdings erst nach dem Siege der Restauration erschienen. Den Einfluß, den dasselbe zumal auf die Höfe ausübte, verdankte es wohl auch nicht zum kleinsten Theile der angesehenen Stellung des sardinischen Gesandten am russischen Hofe, dessen Soirées de St. Pétersbourg die Crême der Gesellschaft entzückten. Aber der Keim „der großen Idee, die ihm vorbehalten war" (wie sein deutscher Uebersetzer Lieber seine Papsttheorie nennt), tritt schon in seiner Erstlingsschrift deutlich zu Tage. Wie Chateaubriand hat auch de Maistre unter der Revolution gelitten. Sie hat seinen König entthront, seine Güter eingezogen, ihn selbst in die Verbannung getrieben. Er sah die ganze soziale Ordnung unheilbarer Auflösung verfallen, falls nicht dem revolutionären Zeitgeist ein noch radikaleres Gegenmittel entgegengestellt werde. Er fand dasselbe in der mittelalterlichen Theokratie, in der Unterwerfung aller Völker unter den Papst. Der satanischen Revolution stellte er die göttliche Souveränität gegenüber. Diese Souveränität auf geistlichem Gebiet hieß ihm Unfehlbarkeit des römischen Papstes. Kaum hat ein Andrer mehr für die Popularisirung dieser „frommen Meinung" der Jesuiten gethan als de Maistre. Ueberall aber ist der politische Hebel bei ihm deutlich erkennbar. Erklären doch seine vertrauten Briefe sich offen über seinen viel mehr autokratisch-hierarchischen als dogmatischen Standpunkt. Ainsi donc, Madame, plus de pape, plus de souverainité; plus de souverainité, plus d'unité; plus d'unité, plus d'autorité; plus d'autorité, plus de foi. Ob dieser Glaube mit dem Glauben Jesu noch etwas gemein hat?

Was de Maistre's Einfluß auf Mit- und Nachwelt betrifft, so können wir uns nur durchaus an Friedrich's Urtheil*) anschließen, der unter den wegbahnenden Vorbereitungen des vatikanischen Dogma's die de Maistre'sche Schrift vom Papste obenanstellt. Es läßt sich die Einwirkung seiner Ideen sogar noch weiter verfolgen als Friedrich es thut. So handelte es sich bei der Agitation eines Görres gewiß um mehr als eine bloße Parallele mit der Taktik de Maistre's. Und der erste spezifisch ultramontane Kreis am

*) Friedrich: Geschichte des vatikanischen Konzils I. S. 61—72, sowie über die Einwirkung de Maistre's auf Deutschland S. 187—189.

Oberrhein, zu dessen ersten Wortführern die späteren Bischöfe Räß und Weis zählen, operirte sogar ausdrücklich mit den de Maistre'schen Sätzen. Von besonderm Interesse ist dagegen wieder der von Friedrich gegebene Nachweis, wie man in Rom selbst seine neue mehr politische als theologische Argumentationsweise im ersten Moment nicht begriff. Es hat das aber nicht lange gedauert. De Maistre's Theorien gehörten zu sehr zu jenen eine ganze Zeitperiode beherrschenden Mächten, für die der Instinkt der Kurialpolitik immer bald ein Verständniß gewann. Der römischen Benutzung derselben werden wir denn auch in der Restaurationszeit immer auf's Neue begegnen. Aber es ist geschichtlich von hohem Belang, ihren Ursprung mitten unter den Wirren, die der Gang der Revolution durch Europa erzeugte, konstatiren zu können.

Wie de Maistre so hat auch de Bonald sowohl die spätere Restauration vorbereitet, als auf die mit ihr zur Herrschaft kommenden Kreise außerordentlichen Einfluß geübt. Daß daneben aber auch die von Madame de Staël inspirirten Personen in gleichem Geiste arbeiteten, hat ihr Schwiegersohn de Broglie so gut wie ihr Hausfreund A. W. v. Schlegel genugsam bethätigt. Mit alledem jedoch ist immer nur ein Theil der Elemente, die schon in den Anfängen der Revolutionszeit dem Papstthum in die Hände arbeiteten, in Betracht gezogen. Denn zu den durch die Hochfluth der Revolution aus der Tiefe emporgehobenen Mächten der Kontrarevolution hat sich sogar eine neue theologische Schule gesellt, welche, nicht lange vor der revolutionären Aera erstanden, nun sofort als Gegengift gegen letztere benutzt werden konnte.

Bereits bei dem Zusammenbruch der Gesellschaft Jesu war es deutlich zu Tage getreten, wie die unter ihrem frühern Namen unmöglich gewordenen Jesuiten einen ihrer ersten Sammelplätze in dem neuen Liguorianer-Redemptoristenorden gewannen. Durch die Revolution sollte jedoch der Begründer dieses jungen Ordens, Alfons Maria von Liguori, gradezu eine ähnliche Bedeutung erhalten, wie einst Ignatius von Loyola bei dem Kampfe gegen die Reformation. Fast sämmtliche Lieblingsthesen der Jesuiten, die von der unbefleckten Empfängniß Maria's und der Infallibilität des Papstes an der Spitze, finden sich auch bei Liguori, und zwar dem um vieles negativeren Zeitgeiste gegenüber ebenfalls noch um vieles geschärft. Neben der Erinnerung an Loyola aber drängt sich zugleich die Parallele mit Thomas de Vio, dem Kardinal Cajetan der Reformationskämpfe, auf. In seinen Fußstapfen hat Liguori abermals denselben Thomas von Aquin, mit dessen Bekämpfung Luther sein öffentliches Wirken begann, dem modernen Zeitgeiste gegenüber gestellt. Wie sehr er überhaupt in der mittelalterlichen Gedankenwelt lebte, zeigen auch seine „Herrlichkeiten Maria's", die an Zurückstellung des Sohnes gegen die Mutter sogar die damalige Mariolatrie überboten. Seine Geschichte der Häresieen hat Jansenismus und Febronianismus mit den gleichen Waffen

bekämpft, wie Loyola die protestantische Reformation. In seiner Beichtstuhlpraxis wie in der unverfrorenen Vertheidigung der ärgsten Fabeleien und Fälschungen lebt gleichfalls der Geist der antireformatorischen Polemik neu auf. Seit Liguori durch Pius IX. in die Reihe der Kirchenlehrer erhoben wurde, seit gar Leo XIII. (durch das Breve vom 28. August 1879 an seine französischen Uebersetzer Ducharbin und Jules Jacques) ihn als Propheten des Syllabus pries, bedarf die Bedeutung Liguori's für den römischen Katholizismus des 19. Jahrhunderts keiner weitern Charakteristik. Wenn aber Leo's Breve zugleich den von Liguori bekämpften Jansenismus und Febronianismus zur Quelle der Revolution stempelt und in ihnen auch letztere selber als von ihm im Voraus niedergeworfen hinstellt, so ist damit Liguori's Stellung in der Revolutionszeit selber ebenfalls unzweideutig gekennzeichnet.

Es genügt jedoch nicht einmal, auf diese Ausgangspunkte der neuen Kreuzzugsgedanken zu achten. Es wollen zugleich die sehr verschiedenen Linien wohl in's Auge gefaßt sein, die sich insgesammt auf jene Anfänge zurückführen. Finden wir doch nebeneinander, in den romanischen und germanischen Ländern, in den hohen wie in den niedern gesellschaftlichen Kreisen, in den poetisch entflammten wie in den politisch berechnenden Zweigen der Literatur, eine durch alle politisch-sozialen Krisen nur verstärkte Neigung, in dem Felsen Petri den Hort einer festern Autorität zu suchen. Es wird demnächst unsere Aufgabe sein, den einzelnen Fäden dieses Gewebes von Land zu Land nachzugehen. Vorher aber will noch die denkwürdige Parallele zu der aus der Erniedrigung hervorgegangenen Stärkung des Papstthums berücksichtigt sein, welche sich gleichzeitig im Nordosten und im Nordwesten Europa's vollzog und in politisch untergehenden Völkern dem Papstthum die verläßlichsten seiner Prätorianer zuführte.

§. 38.

Polen und Irland.

Ueberall, wohin sich der Gang der Revolution im westlichen Europa erstreckte, wurde neben den verwesenden politischen Bildungen auch die Organisation der römischen Kirche von ihr daniedergeworfen. Genau die gleiche Zeit aber sah im östlichen Europa den Todeskampf desjenigen Staatswesens, welches die festeste Stütze der jesuitischen Kontrareformation gewesen war. Die zweite und dritte Theilung Polens hängen viel enger mit dem Fortgang der Revolutionsideen zusammen, als man es früherhin annahm. Nur daß es hier nicht die Gönner, sondern die Gegner der Revolution waren, welche dem römischen Katholizismus eine nicht minder fühlbare Wunde schlugen als jene. Nicht genug mit dieser schweren Einbuße mußte das Papstthum zudem, in demselben letzten Dezennium des 18. Jahrhunderts, auch die Niederwerfung der letzten kirchlich-politischen Aufstandsversuche in Irland gegen die

angelsächsisch-protestantische Herrschaft erleben. Polen und Iren, die treuesten Söhne der Kurie, schienen ihr gleichzeitig mit dem erstgebornen Sohne der Kirche verloren zu gehen. Dennoch aber sieht der Tieferblickende schon in dieser gewaltsamen Niederwerfung beider Nationen die Keime eines spätern Umschlages. Nicht zwar zu einer Wiederbelebung der ihrer innern Selbständigkeit verloren gegangenen Racen, wohl aber zu Gunsten desselben Papstthums, das in dem katholischen Frankreich der Revolution unterlegen war, gegen die ketzerischen Mächte aber mit Vorliebe die Revolution ausspielte.

Die zahlreichen geschichtlichen Untersuchungen mehrerer Dezennien über die Ursachen, auf die sich der Untergang des einst so blühenden polnischen Staates zurückführte, haben das Urtheil über dieselben bedeutend gemodelt. Lange Zeit hatte ein romantisches Mitgefühl mit dem Volke, das den beutegierigen Nachbarn zum Opfer gefallen war, die Frage nach den in ihm selbst gelegenen Anlässen zurückgedrängt. Zumal in Deutschland fraternisirte der unklare Liberalismus, der in den dreißiger und vierziger Jahren das große Wort führte, mit den Polen mehr als mit den eigenen Stammesgenossen. Daneben wußten die klerikalen Darstellungen der polnischen Krise den Ton der liberalen Gesinnungstüchtigkeit auch ihrerseits täuschend zu treffen. In England ist es lange Zeit eines der beliebtesten Straßenthemas gewesen, über die russischen Greuel gegen die armen Polen in dem Bewußtsein: „Herr ich danke dir, daß ich nicht bin wie jener Zöllner!" pathetische Reden zu halten. Des völlig gleichen Verlaufes der Dinge in Irland schienen, wo der Haß gegen das schismatische Rußland in Frage kam, auch die Iren zu vergessen. In Frankreich vereinigte sich erst recht die klerikale mit der liberalen Phraseologie, und die Beredsamkeit eines Montalembert über das Volk in Trauer entzückte die eine Hälfte Frankreich's so gut wie die andere. Auch die liberale Schweiz ließ nicht nur ihr Asylrecht den Gründern des polnischen Nationalmuseums mit gleichem Recht, wie einst den Richtern Karl's I. zu Theil werden, sondern vergaß auch völlig die Frage, ob nicht die Opfer weltlicher Tyrannei nebenbei die eifrigsten Zeloten des Papstkönigthums seien.

Dieser edlen, aber den geschichtlichen Thatsachen keine Rechnung tragenden Gefühlsschwärmerei haben die geschichtlichen Forschungen eines Ranke, Sybel, Herrmann, von der Brüggen eine langsame, aber um so intensivere Ernüchterung bereitet. Und während der Dichter Platen noch von Bunsen vergeblich auf den griechischen Befreiungskampf als ein seiner würdigeres Thema hingewiesen worden war, hat Gustav Freytag in „Soll und Haben" den Nerv getroffen, der bei dem Aufeinanderstoßen des Germanismus und Polonismus die zentrale Stellung einnimmt. Der gleiche Gegensatz aber, der sogar im 19. Jahrhundert noch immer heraustritt, hat im 17. und 18. eine um Vieles höhere Bedeutung gehabt. Die allgemeinen Ursachen des Nierderganges Polen's sind zwar schon in früherm Zusammenhange angedeutet. Aber der

ganze Auflösungsprozeß ist vom kirchlichen Gesichtspunkte aus von zu großem Belang, um ihn nicht einer speziellern Würdigung zu unterziehen.

Wie sich mit vollem Rechte grade den Unglücklichen die Sympathie der Nachwelt zuwendet, so hat man sich auch hier nicht begnügt, die Frevel der eroberungssüchtigen Nachbarn gebührend zu züchtigen, sondern in den Opfern dieser Frevel zugleich die edelsten Tugenden auffinden wollen: Vaterlandsliebe, Tapferkeit, Frömmigkeit. Aber diese Tugenden waren nur bei einigen Wenigen in ihrer Reinheit vorhanden. Das, was man gemeinhin so nannte, läßt sich nur als ein Zerrbild derselben bezeichnen. Der Patriotismus bestand in dem rücksichtslosen Egoismus und der ungebändigten Herrschsucht des Adels, sowie des mit ihm verwachsenen höhern Klerus. Von einem wirklichen Staatsgedanken war bei diesen herrschenden Kasten nicht von ferne die Rede. Der polnische Reichstag war schon Generationen vor seinem tragischen Ende durch seine völlige Zuchtlosigkeit sprüchwörtlich geworden. Das gesammte öffentliche Leben war förmlicher Anarchie anheimgefallen. Sogar der oberste Gerichtshof konnte lange Zeit nicht besetzt werden, weil es den Faktionen unmöglich war, sich zu einigen. Damit war Gesetzgebung und Rechtspflege in gleicher Weise stillgestellt. Die bäuerliche Bevölkerung ward aber ohnedem nicht besser als das Vieh behandelt, bis sie am Ende wirklich verthierte.

Wie dieser vielgerühmte Patriotismus von einer Gattung war, der dem Staatswesen weniger zum Segen als zum Fluche wurde, so auch die persönliche Tapferkeit des polnischen Ritterthums. In endlosen inneren Fehden, ärger als denen des Faustrechts, ward diese Kraft verpufft oder gar in den Dienst des Feindes gestellt. Nur die Eifersucht der Nachbarstaaten untereinander war es, die dem von seinen eigenen Kondottieri auseinander gerissenen polnischen Reiche noch eine etwas längere Existenz fristete.

Bei weitem am Uebelsten aber stand es mit der Religiosität. Die Unterdrückung der ernsten Selbstverantwortlichkeit der Reformation hatte sich an dem Volksleben noch bitterer gerächt, als in Frankreich und Oesterreich. Unter der Herrschaft der jesuitischen Beichtväter war das religiöse Leben in äußerlichen Formen und bigotter Devotion erstarrt. Die guten Werke, in denen der Glaube sich zu bethätigen hatte, galten der Verfolgung der Dissidenten. Eine Religion, der es wie an Tiefe so an Wärme mangelte, hatte für die Heiligkeit jener Toleranz, die in den Nachbarstaaten Fürsten wie Friedrich II., Josef II., Katharina II. begeisterte, kein Organ. Wie gewöhnlich sind es auch in Polen konvertirte Familien gewesen, in denen dieser unduldsame Fanatismus seine rohesten Vorkämpfer gewann. Zumal die von dem Schisma zum Papstglauben bekehrten Czartorisky waren auf's Engste mit der Gesellschaft Jesu verbunden. Eine schlimmere Rolle noch als die dem Klerus Heeresfolge leistenden Männer haben in dem auseinander fallenden Staate die frommen

Damen gespielt. Wohl die widerlichste Art der mannigfachen chemischen Verbindungen von Sinnlichkeit und Askese tritt dem entsetzten Beobachter in diesen zwischen Klosterluft und Hofränken, zwischen Frivolität und Glaubenshaß hin und herschwankenden Frauenkreisen entgegen. Welchen verhängnißvollen Einfluß haben nicht allein die Fürstin Czartoriska-Flemming und die Fürstin Lubomirska-Czartoriska in den Jahren zwischen der ersten und zweiten Theilung des Reiches geübt! Der von ihnen geführten und in sich selber gespaltenen „Familie" aber setzten die andern Faktionen keine bessern Waffen entgegen.

Schon bei den Ereignissen, welche die erste Theilung hervorriefen, stand die religiöse Frage, oder besser die als Religion geltende Tendenz, die Dissenters zu unterdrücken, durchweg im Vordergrund. Die Duldung der Dissidenten war trotz der Fürsprache der fremden Gesandten vom Reichstage nochmals verworfen. Erst als sich die Konföderation von Radom gebildet hatte, nahm der folgende Reichstag sie an. Das rief dann aber die Gründung der Konföderation von Bar hervor, welche die Konzession wieder rückgängig zu machen bestrebt war. Von der französischen und österreichischen Diplomatie unterstützt, erhob diese Glaubenspartei stürmischen Protest gegen die Menschenrechte der Akatholiken. Die Mittel, wodurch sie ihre Gegner zu schädigen suchte, wie die nächtliche Wegschleppung des Königs Stanislaus, haben mehr als alles Andere den Rest der Selbständigkeit des Staates vernichtet. Es sind die durch die Konföderation von Bar veranlaßten Kämpfe gewesen, die zuerst dem südlichen Nachbar die Idee nahelegten, ein Stück Polen's zu annektiren. Die glaubenstreuen Katholiken glaubten in dem katholischen Oesterreich das Recht, die Andersdenkenden zu unterdrücken, besser gewahrt.

Klerikale Bilder der ersten Theilung, wie die Darstellungen von Smitt und Janssen, haben die unbequemen Daten mit gewohnter Betriebsamkeit zu verwischen gesucht. Für die wissenschaftlichen Kreise kommen dieselben seit Ranke's archivarischen Forschungen nicht mehr in Betracht. Aber die Rolle, welche der Glaubenshaß bei dem Untergang Polen's gespielt, sollte noch viel mehr allgemeine Berücksichtigung finden, als es bis heute der Fall ist. Hat doch der (nach der österreichischen Annexion, in deren Folge auch die andern Nachbarmächte zugriffen, zusammengetretene) Reichstag in die Abtretungen speziell unter der Bedingung gewilligt, dafür die Toleranz der Dissidenten wieder beschränken zu können. Die sozialen Zustände nach der ersten Theilung aber waren in religiöser Hinsicht noch trauriger als in politischer. Für die Ränke devoter Weiber war jetzt die Zeit der Ernte gekommen. Die griechisch-katholischen Bauern wurden so lange gedrückt, bis sie gegen ihre Dränger losschlugen. Der Niederwerfung ihres Aufstandsversuches folgte eine um so ärgere Verfolgung. Diese rief wiederum die Russen zur Unterstützung ihrer verfolgten Glaubensgenossen herbei. Es ist ein Kreislauf, in dem uns stets wieder dieselben Faktoren begegnen.

Doch — es ist hier nicht der Ort, auf die einzelnen Phasen des großen Trauerspiels einzutreten. Gedenken wir nur noch des letzten Versuches der polnischen Patrioten, auf dem Reichstage von 1791 eine neue Verfassung zu schaffen, die den völligen Ruin des Staates aufhalten könne. Das Vorbild des revolutionären Frankreich hatte die Polen ähnlich enthusiasmirt, wie früherhin der Glanz des Versailler Hoflebens. Die polnische Konstitution wurde der der französischen Nationalversammlung nachgebildet. Damit war auch das Prinzip der Religionsfreiheit gegeben. Alsbald aber erhob der päpstliche Nuntius Protest gegen diese Gottlosigkeit. Die Neubelebung der Barer Konföderation weckte neue Stürme im Lande, während gleichzeitig die Nachbarmächte, durch die revolutionäre Propaganda in ihrer nächsten Nähe erschreckt, ihre Truppen einrücken ließen.

Die zweite und dritte Theilung Polen's hängen mit den Kriegen der ersten Konföderation gegen das revolutionäre Frankreich und mit den Intriguen der Thugut'schen Diplomatie auf's Engste zusammen. Das Bild des Schacherhandels der Theilungsmächte untereinander ist ebenso widerwärtig, wie dasjenige ihrer ruhmlosen Feldzüge am Rhein. Unter den Polen selbst aber hat während all dieser Wirren der Religionsfanatismus seine alte Rolle gespielt, bis das finis Poloniae erfüllt war.

Es läßt sich schwerlich bestreiten, daß die Nachbarmächte entweder sich selber bekämpfen oder die Ursache stets neuer Kämpfe aus dem Wege räumen mußten. Aber daneben will es nicht minder betont sein, daß die Folgen der Theilung für die Theilenden selbst noch verhängnißvoller waren, als für die Unterdrückten. In den Staatsorganismus Preußen's und Oesterreich's war dadurch nicht minder wie in denjenigen Rußland's der Giftstoff eingedrungen, der auf der Vernichtung des Rechtsbewußtseins im Volke beruht. Der feste Staatsbau Friedrich's des Großen zumal wurde durch die der moralischen Hebel beraubte Politik Friedrich Wilhelm's II. nicht minder geschädigt, als durch sein Religionsedikt. Der polnisch-katholischen Emigration ihrerseits begegnet man von da an stets wieder unter den eifrigsten Reisläufern der schwarzen Internationale. Was in der Geschichte der päpstlichen Diplomatie unsres Jahrhunderts die Namen Odescalchi, Branicki, Potocki, Ledochowski, Czacki u. v. a. in ihren männlichen wie ihren weiblichen Trägern besagen, mag in der Oeffentlichkeit nur selten heraustreten. Die „Geheimnisse des sächsischen Kabinets" dürften aber darüber noch mehr zu erzählen haben als über die Vorgeschichte des siebenjährigen Krieges.

Wo sich das polnische Element in dieser Thätigkeit findet, fehlt jedoch auch das irische nicht. In dem ganzen Verlaufe des 19. Jahrhunderts hat sich immer wieder, und nicht blos in dem britischen Reiche, sondern nicht minder in den amerikanischen Freistaaten, eine irische Frage erhoben. Der

kosmopolitische Revolutionsgeist fand in den Söhnen des grünen Erin um so feurigere Pioniere, je mehr sie zu heimathlosen Flüchtlingen wurden. Auch hier ist es nun aber wieder die Zeit der großen französischen Revolution, welche, indem sie den letzten Unabhängigkeitskampf des irischen Volks scheitern ließ, die irischen Papstkämpfer den polnischen zuführte.

Die Parallele zwischen Iren und Polen, dieses Lieblingsthema des geistvollen Prinzen Albert von England, führt sich aber noch auf einen viel ältern Ursprung zurück. Die neuere Unterdrückung beider Volksstämme, um derentwillen sie zu Märtyrern ihres katholischen Glaubens proklamirt werden konnten, war nur der Rückschlag gegen die blutigen Verfolgungen, welche beide gleich sehr gegen die Andersdenkenden geübt hatten. Ueber den unserer Zeit näher liegenden Ereignissen sind auch bei den Iren die ältern Ursachen derselben vergessen worden, und die Sympathie mit den Unterdrückten hat die Iren selber fast noch mehr idealisirt als die Polen. Daß von englischer Seite an den Iren noch viel mehr gefrevelt wurde, als an den Polen Seitens der Russen, braucht kaum in Erinnerung gerufen zu werden. Um so häufiger aber wird es übersehen, daß die gehässigen Maßnahmen, welche das angelsächsische Volksthum und die anglikanische Kirche gegen die katholischen Iren ergriffen, die Folge eines Glaubensfanatismus der letztern gewesen sind, der dem polnischen nichts nachgab. Wie Polen das Zentrum der Kontrareformation im Osten, so war Irland das Bollwerk des Papstthums im äußersten Nordwesten Europa's. Während der Reaktionsversuche Karl's I. gegen die englische Verfassung und gegen die englische Reformation fand er an den Iren seine eifrigsten Helfershelfer. Sie sekundirten ihm schließlich durch den allgemeinen Protestantenmord, dem verhältnißmäßig noch mehr Opfer fielen als in der sizilianischen Vesper und der Bartholomäusnacht. Nachdem Cromwell's starker Arm die ermordeten Landsleute gerächt, stützte sich die zweite Stuart'sche Reaktion, zumal diejenige Jakob's II., abermals auf die irischen Papstgläubigen, um mit ihrer Hülfe die Freiheiten England's und Schottland's zu brechen. Es hat Wilhelm von Oranien nochmals bittere Kämpfe gekostet, bis die Stuart'sche Partei derartig erlag, daß bei den schottischen Invasionen des Prätendenten in den Jahren 1715 und 1745, wie bei dem amerikanischen Unabhängigkeitskriege, die in Irland drohenden Gefahren rasch gedämpft werden konnten.

Die Mittel, um die unterworfene Nation, in der schon damals der Racenhaß mit dem Glaubenshasse sich paarte, darniederzuhalten, darf man allerdings nur als schlechthin barbarisch bezeichnen. Des eigenen Landbesitzes wie der politischen Rechte beraubt, waren die alten Herren der Insel zu Pächtern, Tagelöhnern und Knechten herabgesunken. Während sie den Eroberern Frohndienste leisteten, sperrte das nur auf den eigenen Handel und auf die eigene Industrie bedachte England sogar den irischen Landesprodukten

durch hohe Zölle den Markt. Zu der politischen Unterdrückung gesellte sich die kirchliche hinzu. Nur die Angehörigen der herrschenden Staatskirche, der von den Iren selbst der kleinste Theil angehörte, hatten Anrecht auf Parlamentssitze, Offiziers- und Staatsstellen. Den anglikanischen Bischöfen mußten auch die römischen Katholiken den Zehnten zahlen. Der Volksunterricht wurde absichtlich vernachlässigt. Daß unter derartigen Maßnahmen der irische Volkscharakter ähnlich litt, wie es zu allen Zeiten mit den Heloten der Fall war, daß agrarische Morde und heimtückische Betrügereien sich mit der abergläubischesten Bigotterie paarten, fällt den Unterdrückern mehr als den Unterdrückten zur Last.

Daß bei solcher Sachlage das neue Evangelium der französischen Revolution die Iren, die Frankreich noch um Vieles näher standen, nicht minder enthusiasmirte als ihre polnischen Leidensgenossen, lag in der Natur der Sache. Schon bald bildete sich denn auch die geheime Gesellschaft der Vereinigten Irländer, das Urbild aller spätern Repealers und Home Rulers. Losreißung von England, Verbindung mit Frankreich, Gründung einer irischen Republik nach dem Vorbilde der Direktorialverfassung war das Ziel, das man anstrebte. Die Seele des Vereins war Lord Fitzgerald. Als Schriftsteller wirkte Wolfe Tone für seine Zwecke. Demagogen wie Tandy und Hopper erregten die untersten Volksschichten. Durch eine Menge rasch aufeinanderfolgender Exzesse wurde die Sicherheit von Personen und Eigenthum völlig vernichtet. Es sind diese Anlässe gewesen, welche den entgegengesetzten Geheimbund der Orangisten in's Feld riefen. Die Empörer wurden, sobald sie sich im offenen Felde zeigten, geschlagen. Aber die triumphirende Partei rächte sich durch ähnliche Greuel wie die, durch welche sich die Sieger im deutschen Bauernkriege befleckt hatten. Das führte zu der viel gefährlichern Verschwörung mit dem französischen General Hoche, der in Irland landen und dort eine halbe Million Alliirter vorfinden sollte, um von Irland aus England selbst anzugreifen. In solchem Höhepunkte der Gefahr hat sich dann aber wieder die Thatkraft des jüngern Pitt in ihrem vollen Glanze gezeigt. Die französische Flotte, die zur Landung in Irland bestimmt war, wurde (Dezember 1796) in ähnlicher Art wie einst die spanische Armada auseinandergeworfen. Die großen Seeschlachten von St. Vincent und Texel vollendeten die englische Herrschaft zur See. Der zum Oberbefehlshaber der „englischen Armee“ ernannte Napoleon Bonaparte zog es vor, nach Aegypten zu segeln. Trotz aller Verheißungen wurden die Iren von ihren Verbündeten im Stich gelassen. Trotzdem brachen sie noch einmal los, und jetzt unter allen Symptomen eines vom Klerus geschürten Religionskrieges. Die Tapferkeit, mit der sie sich schlugen, beschämte sogar die Franzosen, so daß sie noch zu zweien Malen den Versuch erneuerten, eine Hülfsarmee zu landen. Doch auch dies blieb nunmehr ohne Erfolg. Durch die Schlacht von Vinegar Hill (1798) wurde

die irische Empörung definitiv besiegt, die französischen Hülfskorps zur Kapitulation genöthigt. Nun erst folgte die vollständige Vereinigung Irland's mit England, so daß sogar Verwaltung und Gerichtsbarkeit der Nachbarinsel dorthin übertragen und alle im 18. Jahrhundert noch vorhandenen Reste irischer Selbständigkeit ausgelöscht wurden. Eben damit aber steigerte sich der Groll gegen das englische Staats= und Kirchenthum bis zu jener unbedingten Hingabe an die Papstpolitik, welche den irisch=amerikanischen Bauern ebenso charakterisirt wie die Familie Mac Mahon.

§. 39.
Das napoleonische Konkordat als der Beginn des kirchlich=politischen Rückschlags.

Fast gleichzeitig war durch die Revolution Thron und Altar umgestürzt worden. In dem rapiden Verlauf der französischen Umwälzung von einer Stufe zur andern war jedem neuen Schritt gegen das Königthum, gegen den König, gegen die Königin, gegen den Dauphin eine gleichartige Gewaltmaßregel gegen Kirche und Religion zur Seite getreten. Die gleiche Erscheinung haben wir in den andern Ländern, wo die Revolutionsideen siegreich durchgeführt wurden, verfolgt. Die Interessen der beiden auf diese Weise gleich sehr angegriffenen Mächte erschienen dadurch auch ihrerseits solidarisch. Die Losung des Bündnisses zwischen Thron und Altar gegen die Revolution ertönte bereits mitten in den Wirren der Revolution selbst. Weil das Papstthum Beides, Thron und Altar, in sich vereinigte, erschien es für de Maistre und seine Adepten als das eigentliche Zentrum der Kontrarevolution. In der gleichen Zeit, wo Pius VI. in's Exil geschleppt wurde und darin starb, sahen wir die moralische Stellung des Papstthums als solche bereits mächtig gehoben.

Grade umgekehrt war die Wirkung der Revolution für die alten gallikanischen Bestrebungen gewesen. Die konstitutionelle Kirche Frankreich's, wie sehr sie auch die alte Volkstradition für sich hatte, erschien schon durch die Begünstigung der Revolution prostituirt. Nicht genug damit, gab nun aber gar dieselbe Revolution, welche in ihrer ersten Phase die konstitutionelle Kirche begründet hatte, in ihrem weitern Verlaufe die eigene Schöpfung preis. Die Abschaffung der Religion überhaupt traf an sich schon die gallikanische so gut wie die papale Partei: nur daß jene moralisch ganz anders geschädigt wurde. Die Abschwörung Gobet's zog seine ganze Kirche mit in den Schmutz, während die eidweigernden Priester in ihrer Gesammtheit als Märtyrer galten. Die Maßnahmen des Direktoriums schädigten den Gallikanismus noch mehr. Dazu wirkte das üble Loos, das die Vertreter der Emser Punktationen getroffen, auch auf ihre gallikanischen Gesinnungsgenossen zurück.

Faßt man diesen Entwicklungsgang ruhig in's Auge, so verliert der Abschluß desselben im napoleonischen Konkordat den plötzlichen und den persönlichen Charakter. Andrerseits kann jedoch die epochemachende Bedeutung dieses Konkordats für die ganze Zukunftsentwicklung nicht hoch genug angeschlagen werden. Es ist der Beginn des kirchlichen Rückschlags gegen die Revolution, dessen weiterer Verlauf zu einer gewaltigern Machtstellung des Papstthums führte, als dasselbe jemals seit der Reformation inne gehabt hatte. Zumal die ganze Aera der neuen Konkordate, in welchen sich ein Staat nach dem andern den für unschädlich erachteten, aber in seinen Konsequenzen um so verhängnißvollern Kurialstyl gefallen ließ, führt sich auf das Vorbild des napoleonischen Konkordats zurück. Ohne diesen, die ganze bonapartistische Politik beherrschenden Ausgangspunkt wäre umgekehrt ein Grégoire gewiß nicht als Prediger in der Wüste gestorben.

Vom einfach sittlichen Standpunkte aus gibt es kaum etwas Schmählicheres, als jenen schmutzigen Schacher, in welchem die heiligsten Interessen der Religion nur als gangbare Münze für die Machthaber in Frage kamen. Bei den Verhandlungen zwischen Napoleon und Pius VII., welche von vorn herein nur die Theilung in die Herrschaft über die französische Kirche bezweckten, wird man unwillkürlich an die Erzählung der Leidensgeschichte Jesu erinnert, wie in dem gemeinsamen Handel über den Herrn Pilatus und Herodes Freunde geworden sind.

Wenden wir uns aber von dem Blicke auf das Vorher und Nachher zu dem Akte selbst. Nur wenige Monate vor dem 18. Brumaire (9. Novbr. 1799), der Napoleon's Alleinherrschaft begründete, war Papst Pius VI. in Valence gestorben. Noch im gleichen Monat mit jenem Staatsstreich (30. Novbr.) trat das Konklave zusammen. Während der neu gewählte Papst Pius VII. sich von Venedig nach Rom auf den Weg machte, siegte Napoleon in der entscheidenden Schlacht bei Marengo.

Der Sieger, den schon damals die kühnsten Zukunftspläne beschäftigten, hatte als das beste Mittel, sich eine feste Basis für seine Herrschaft zu schaffen, von Anfang an die zahlreichste und in sich geschlossenste der religiösen Korporationen in's Auge gefaßt. Es war eine ganz ähnliche Gedankenreihe, wie wir sie bei Konstantin während seines Ringens mit seinen Rivalen klar heraustreten sehen. Fast die ersten Maßregeln, welche Napoleon als erster Konsul durchführte (Jan. 1800), waren die Rückgabe der Kirchen an den päpstlich anerkannten Kultus und die Befreiung der noch gefangenen Priester. Dem verstorbenen Papste ließ er öffentliche Ehren erweisen. Die fêtes civiques dagegen, welche die Revolution eingeführt hatten, wurden verboten.

Während des Triumphzuges durch ganz Norditalien nach der Schlacht von Marengo hebt sich die Mailänder Ansprache Napoleon's an die dortige

Geistlichkeit auf's Schärfste hervor. Er erklärte der ihn begrüßenden Deputation feierlich, daß Religion und Kirche auf seinen Schutz rechnen könnten. Er stellte den Satz auf, für Frankreich liege das einzige Mittel zur Beruhigung seiner Stürme in der katholischen Kirche. Er fügte hinzu, wenn er mit dem neuen Papste sprechen könnte, würde er sich der Hoffnung hingeben, gemeinsam mit demselben alle Hindernisse einer vollen Versöhnung Frankreich's mit der Kirche beseitigen zu können. Der hervorragende Kirchenrechtslehrer, dem wir in der Würdigung der rechtlichen Seite von Napoleon's Schritten uns anschließen dürfen (Mejer), erinnert bei der Mailänder Ansprache an die denkwürdige Parallele mit der ihr kurz vorhergegangenen ähnlichen Anrede Napoleon's an die mohammedanischen Deputirten in Aegypten. Auch hier war der Grundsatz genau der gleiche gewesen, daß die Institutionen der religiösen Korporationen für den Herrscher von größter Wichtigkeit seien. In der Art, wie Napoleon sich selber zu ihnen stellte, erwies er sich als gelehriger Schüler Macchiavelli's. Das Papstthum war ein wichtiges Hülfsmittel für seine auf die persönliche Ausnutzung der Religion abzielenden Pläne. Der witzige Beweisgrund Voltaire's für die Nothwendigkeit Gottes wurde in seinem Munde zu der These: „Wenn kein Papst wäre, müßte man ihn erfinden." Hinsichtlich der Persönlichkeit Jesu hat er sich einige Jahre später auf einem Balle erkundigt, ob er überhaupt je gelebt habe.

Es ist kaum möglich, den Grundgedanken der ganzen napoleonischen Kirchenpolitik schärfer zu definiren, als er es selbst (bald nach jener Anrede in Mailand) in seiner Instruktion an seine Abgeordneten in Rom that: „Vergessen Sie nie den Papst so zu behandeln, als wenn er 200,000 Bajonette hinter sich hätte". Unmittelbar nach dem Abschluß des Waffenstillstandes, der der Entscheidungsschlacht von Marengo noch in der gleichen Woche gefolgt war, ließ Napoleon denn auch offiziell der Kurie anzeigen, daß er mit ihr in Verhandlung zu treten wünsche, zur Ordnung der kirchlichen Verhältnisse in Frankreich. Ueber die Rechte der konstitutionellen gallikanischen Kirche war schon damit zur Tagesordnung übergegangen.

Daß die Kurie eine solch' günstige Gelegenheit nicht unberücksichtigt ließ, entsprach ihrer herkömmlichen Politik. Die Legitimität Ludwig's XVIII., der nach der Hinrichtung seines Bruders und der Hinmordung des Dauphins als der rechtmäßige Vertreter des französischen Königthums galt, kam für den „Hort der Legitimität" nicht in Betracht. Daß der neugewählte Papst von derartigen Rücksichten frei war, hatte er schon als Bischof von Imola bewiesen, indem er bei dem Einbruch der französischen Armee (1797) in einer Predigt erklärte, daß die Republik dem Glauben nicht zuwider sei. Noch vor seinem Einzuge in Rom (3. Juli 1800) hatte die klug berechnete Encyklika vom 25. Mai 1800 die Heilung der den Völkern geschlagenen Wunden durch die Kirche verheißen. Die verschiedenen Mittelsmänner, welche die Verbindung

zwischen Pius VII. und dem siegreichen Feldherrn pflegten, entziehen sich, ebenso wie die vertrauten Besprechungen, welche den offiziellen Verhandlungen vorhergingen, der genauen Kontrole. Aber diese letztern genügen vollständig, um den Gang der Dinge zu überschauen.

Durch ein Breve vom 13. September 1800 kündigte die römische Kurie den französischen Bischöfen die angeknüpften Unterhandlungen an. Anfangs November erschien Msgr. Spina und der Servitengeneral Cavarelli im Auftrage des Papstes in Paris. Zur Besprechung mit ihnen ordnete der erste Konsul die Staatsräthe Portalis, Cretel und Bigot ab. Waren es doch hauptsächlich juristische Fragen, über die man verhandelte. Nur der Abbé Bernier war als Theologe beigegeben.

Es waren ebenbürtige Politiker, die miteinander über die Ausbeutung der Volksfrömmigkeit markteten. Von keiner Seite kamen religiöse oder auch nur humane Gesichtspunkte in Frage. Napoleon war von vornherein bereit, die Bischöfe der konstitutionellen Kirche (die der Staat zu allererst zu schützen die Pflicht gehabt hätte) als Zahlungsobjekt zu behandeln. Die Kurie machte es grade so mit den Personen der vorrevolutionären Bischöfe (deren Rechte für den altkirchlichen Standpunkt zuerst in Frage gekommen wären). Um so unversöhnlicher standen sich, wie es schien, die beiderseitigen Forderungen entgegen. Es hat ein gewisses psychologisches Interesse, dem Spiel, in welchem die beiden Parteien ihren Mitspieler zu übertrumpfen suchten, in die Karten zu sehen. Wäre nur der Gedanke nicht so entsetzlich traurig, um was es sich bei diesem Kartenspiele handelte, und was dieser Schacher mit den heiligsten Gütern der Menschheit für Folgen gehabt hat, ja haben mußte.

Ein von aufrichtig religiösem Interesse, von lebendiger Sorge für das Volkswohl getragenes Bestreben, wie es den charaktervollen Grégoire kennzeichnet, mußte grade nach der — doch in erster Reihe durch die Fäulniß der kirchlichen Zustände veranlaßten — Sündfluth der Revolution zunächst an die Nothwendigkeit von solchen Reformen denken, die wenigstens für die Zukunft einen solch' gewaltthätigen Ausbruch verhütet hätten. Grégoire's große Rede vom 29. Juni 1801 auf dem gallikanischen Konzil athmet denn auch in der That einen solch' echt reformatorischen Geist. Die Wiederherstellung der frühern Zustände mußte ja von vornherein den Keim neuer Revolution in sich tragen. Aber sie schien auch schon deshalb ausgeschlossen, weil die Revolution mit den alten kirchlichen Einrichtungen völlig tabula rasa gemacht hatte.

Eine einfache Rückkehr zu den Einrichtungen und Personen, die vor der Revolution den Ton angegeben, konnte allerdings auch der durch die Revolution emporgehobene Condottiere selber nicht anstreben. Sie wäre das Gleiche gewesen, wie die Zurückführung des alten Herrschergeschlechtes, wobei sich Bonaparte selber mit der Rolle eines Monk hätte begnügen müssen. Aber andrerseits lagen wirkliche Reformen der kirchlichen Zustände seinen Plänen

ebenso fern. Alles was mit der Reformation zusammenhing, paßte nicht zu seinen Absichten. Sein Ausgangspunkt war die Rückkehr zu jenem Konkordate Franz' I. von 1516, in welchem sich König und Papst in die Rechte getheilt hatten, welche die pragmatische Sanktion von Bourges auf Grund der Reformkonzilien der französischen Kirche gewährleistet hatte. Es war ein Standpunkt, der auch jetzt von vornherein denselben Gegensatz zu wirklichen Reformen in sich schloß, wie im 16. Jahrhundert. Was Napoleon für seine Willfährigkeit als Gegendienst vom Papste verlangte, kam auf ganz andere Dinge hinaus. Der Episkopat sollte der Staatsgewalt Gehorsam geloben, der Klerus den weltlichen Gerichten unterstellt werden, auch der Kultus unter der Aufsicht der Polizei stehen. Für solche Konzessionen, die nicht sowohl die Sorge für die Volksfrömmigkeit als vielmehr der Wunsch nach Mehrung der eigenen Machtfülle diktirt hatte, sollte dem Papste die konstitutionelle Kirche geopfert, der Katholizismus mit der Unterordnung unter die römische Kurie identifizirt werden.

Zwischen diesen Absichten Napoleon's und denen der Kurie lag nun freilich eine um so unübersteiglicher scheinende Kluft, weil der Ausgangspunkt auf beiden Seiten ein gleich weltlich-politischer war. Mit großer Virtuosität wurde der Kurialstyl, die Unveränderlichkeit der infalliblen Grundsätze des römischen Stuhles, von seinen Vertretern gehandhabt. Gegenüber dem göttlichen Rechte der Nachfolger Petri kamen keinerlei andere Rechte in Frage, noch weniger aber die thatsächlichen Zustände, wie die Revolution sie geschaffen hatte. In den Augen der Kurie galt allein die vorrevolutionäre Verfassung der Kirche als rechtlich bestehend. Ob die alten Bischöfe hingerichtet oder verbannt oder abgesetzt waren, ob andere an ihre Stelle getreten oder nicht, machte keinen Unterschied. Die Sitze galten einfach als impedirte, ihr Recht blieb bestehen. Ob die konstitutionellen Geistlichen ihres Amtes treu warteten oder nicht, war gleichgültig. Sie hatten den Frevel begangen, die Zivilkonstitution anzuerkennen. Vor jeder Anerkennung durch den Papst mußten sie denselben widerrufen. Ob die frühern Kirchengüter verkauft und in die dritte und vierte Hand gerathen waren oder nicht, kam nicht in Betracht. Eine Anerkennung des Verkaufs heiliger Besitzungen war schlechterdings unthunlich. Ja selbst wenn man in allen diesen Dingen eine Ausgleichung finden konnte, blieb noch die Hauptdifferenz bestehen. Die heiligste aller römischen Forderungen war auch jetzt noch die Anerkennung der alleinseligmachenden Kirche als der Staatsreligion, die Aufhebung aller diesem Grundprinzip widersprechenden Bestimmungen der Gesetzgebung.

Der Gegensatz der beiderseitigen Gesammtanschauung war so groß, daß die Unterhändler volle 6 Monate (bis zum Mai 1801) vergeblich miteinander markteten. Wollte Napoleon das Erbe der Revolution antreten, so konnte er so unveräußerliche Errungenschaften derselben, wie die Gleichstellung der Kulte,

nicht wieder preisgeben. Ebenso schlechterdings unmöglich war ihm die Rückgabe der kirchlichen Güter. Trotzdem erklärten sich seine Vertreter bereit, der römisch-katholischen Religion dadurch einen Vorrang vor den andern zuzugestehen, daß sie als die Religion der Mehrzahl des französischen Volkes bezeichnet werden sollte. Ebenso konnten sie eine reichliche Ausstattung der neu zu begründenden Bisthümer versprechen, die nur nicht in liegenden Gütern bestehen sollte. Diesen Zugeständnissen des Staates stellte die Kurie jedoch nur die Konzession gegenüber, daß von den Personen der vorrevolutionären Bischöfe als solchen abgesehen werden sollte. Je mehr Abbé Bernier auf schnelle und geheime Annahme eines Vertragsentwurfs drang, wie er Napoleon's politischen Plänen entsprach, um so vortheilhafter fand man das Verzögern der Unterhandlungen in Rom. Wiederholt wurden neue Vorschläge nach Rom gesandt, wiederholt daselbst abgewiesen.

Es mußte erst ein anderer Umstand hinzukommen, um die Kurie zur Veränderung dieses Verfahrens zu bestimmen. Dem geistlichen Herrscher war selbst eine bonapartistische Politik nicht gewachsen. Aber der Papst wollte auch wieder weltlicher Fürst werden. Napoleon hatte es in der Hand, die römische Republik anzuerkennen oder den Kirchenstaat wieder herzustellen. Für die letztere Maßregel verlangte er Willfährigkeit auf dem kirchlichen Gebiete. Sein zu diesem Zwecke in Rom akkreditirter Gesandter Cacault brachte es denn auch dahin, daß die Kardinals-Kongregation ein Gegenprojekt zu einem Vertrage vorlegte, das er, nachdem er noch einige Modifikationen erlangt, nach Paris sandte. Doch blieben auch noch in diesem Projekt die wichtigsten Forderungen in thesi bestehen: Anerkennung der römisch-katholischen Kirche als Staatsreligion; Nichtanerkennung der staatlichen Absetzung der vorrevolutionären Bischöfe; Retraktation der nominirten konstitutionellen Geistlichen vor ihrer Konfirmation durch die Kurie; Grundstücke als Aussteuer der Kirche. Mit der Bewilligung solcher Forderungen konnte der erste Konsul noch immer nicht vor dem Volke auftreten. Er drohte daher mit der Wiederbesetzung des Kirchenstaates, stellte eine fünftägige Frist, ließ Cacault wieder abreisen, erklärte auch in den kirchlichen Dingen ohne weitere Rücksicht auf den Papst seine eigenen Wege zu gehen.

In dieser Sachlage entschloß sich die Kurie zur Absendung Consalvi's nach Paris, ihres gewiegtesten und gewandtesten Diplomaten, dessen Staatsklugheit den Politikern als liberale Gesinnung galt. Es gibt wenig Momente, wo die meisterhafte Diplomatie der Kurie klarer hervortritt wie in dem Verfahren Consalvi's. Am 20. Juni 1801 kam er in Paris an. Am 23. Juli reiste er wieder ab. Die Verhandlungen selbst, die die Gesammtentwicklung des ganzen Jahrhunderts bestimmten, hatten im Ganzen 25 Tage gedauert.

Um den römischen Unterhändler willfährig zu stimmen, war dem ersten Konsul jetzt auch die längst mit Füßen getretene konstitutionelle Kirche ein

brauchbares Mittel. Es wurde ein zweites Nationalkonzil derselben berufen, dasselbe, auf welchem Grégoire die Reformforderungen aufstellte, welche de Maistre's Freund Bonald als demokratisches Getriebe beschimpfte. In Wirklichkeit faßte das Konzil eine Reihe dem wahrhaft religiösen Volksleben förderlicher Beschlüsse. Der Charakter derselben spiegelt sich schon in Grégoire's Eröffnungsrede ab: „Wir wollen nicht länger dulden, daß Kirche und Religion wegen Mißbräuchen, die wir selber abschaffen können, von den Ungläubigen verspottet und verlacht werden; muthig laßt uns ändern, was der Reform bedürftig ist."

Napoleon's egoistischen Absichten war damit allerdings am allerwenigsten gedient. Sobald daher der politische Zweck erfüllt war, dem das Konzil dienen sollte, wurde es wieder geschlossen. Von einer Ausführung der Beschlüsse war keine Rede. Consalvi wäre nicht der überlegene Politiker gewesen, wenn er nicht von vornherein erkannt, daß diesem ganzen Vorgehen kein Ernst zu Grunde lag, daß die scheinbare Begünstigung der gallikanischen Ideen nur Mittel zum Zwecke war.

Die einzelnen Bestimmungen des von Consalvi abgefaßten Konkordatsentwurfes sind für die weitere kirchenrechtliche Entwicklung in hohem Grade folgenreich gewesen. Um den Wortlaut der einzelnen Artikel ward noch vielfach gestritten. Die in Rom beliebte Zweideutigkeit der Ausdrucksweise verleugnet sich selten. Je mehr das erste Konkordat des 19. Jahrhunderts das Muster aller folgenden wurde, desto mehr haben grade die unbestimmten Ausdrücke an Bedeutung gewonnen. Für unsern Gesichtspunkt aber, für den das Konkordat nur nach seiner Einwirkung auf die religiös-kirchliche Entwicklung der Folgezeit in Betracht kommt, genügt es darauf hinzuweisen, daß in dem einleitenden Artikel der eigentliche Kompromiß der miteinander feilschenden politischen Mächte vorlag. Die katholische Religion wird hier einerseits als die Religion der Mehrheit bezeichnet, andrerseits wird zugleich ausgesprochen, daß der Klerus sich solchen Verfügungen der Regierung unterziehen müsse, deren Erlaß für die „öffentliche Ruhe" nöthig sei. Im Einzelnen bestimmt dann der zweite und dritte Artikel die Grundlagen einer neuen Zirkumskription der französischen Bisthümer (die damit als eine dem Papste zustehende Gerechtsame anerkannt wurde), der 4., 5. und 6. Artikel die Ordnung für die Neubesetzung der Diözesen, der 7., 9. und 10. Artikel die Bedingungen für die Ernennung der Pfarrer. Zwischen inne hatte schon der 8. Artikel das kirchliche Gebet für die Regierung in ähnlicher Weise festgesetzt, wie auch die übrige Neuorganisation dazu gebraucht wurde, um als erstes Kirchengebot die Unterwürfigkeit unter den neuen Gewalthaber einzuschärfen. Ebenso wurden im 16. Artikel bei Feststellung der dem Staate zustehenden Rechte durchweg dem ersten Konsul als solchem die gleiche Prärogative zuerkannt, die vor der Revolution der König ausgeübt hatte. Dafür stellte dann der 11. Artikel Kapitel und Seminare

in volle Abhängigkeit von dem dem Papste leibeigen gemachten Episkopate. Der 12. Artikel bestimmte die Rückgabe der noch unverkauften Kirchen an die Bischöfe, und die übrigen Artikel ordneten die Verwaltung der Kirchengüter sowie die Dotationsfrage überhaupt.

Daß der erste Konsul bei einem so unverkennbar nur seinen Privatplänen dienenden Vertrage nicht die Volksstimmung für sich hatte, darüber konnte er, obgleich er schon in einer Proklamation vom 10. Juli das Ende des kirchlichen Streites triumphirend ankündigte, sich selber nicht täuschen. Die Freunde der gallikanischen Ideen, die Wortführer der konstitutionellen Kirche waren auch noch nicht ohne jeden Einfluß in seiner Umgebung. Männer wie Hauterive, Portalis, Maret machten auf die verhängnißvollen Konsequenzen des Konkordats aufmerksam. Je mehr von den alten gallikanischen Traditionen bereits geopfert war, um so eifriger suchten sie zu retten, was noch zu retten war.

Auf diese Bestrebungen führt sich die berühmt gewordene nochmalige Abänderung des Vertragsentwurfes zurück, über die Consalvi's Memoiren lebhaft berichten, während seine Depeschen ein ganz verschiedenes Bild der Situation geben. Als am 13. Juli die Unterzeichnung des Vertrags in der Wohnung von Josef Bonaparte stattfinden sollte, wurde auf Napoleon's Geheiß nicht der frühere, sondern ein modifizirter Entwurf vorgelegt. Diese Modifikation ist von römischer Seite später geradezu als Fälschung bezeichnet worden. Ueber das Verhältniß der verschiedenen Berichte zueinander ist eine umfangreiche eigene Literatur entstanden. Die Differenzen der Berichte betreffen jedoch nur den Anlaß, nicht den Ausgang der durch die Veränderung des Entwurfs entstandenen Streitfrage. Consalvi erwies sich auch jetzt den französischen Diplomaten ebenso überlegen, wie bei dem Schreckschuß der konstitutionellen Synode. Während er hartnäckig bei dem frühern Entwurfe beharrte, wußte Josef Bonaparte nichts Besseres zu thun, als seinen Bruder zur Nachgiebigkeit zu bereden, und schließlich gar auf seine eigene Verantwortung in dessen Namen den Vertrag zu unterzeichnen.

Am 15. Juli 1801 zu Paris unterzeichnet, wurde das neue Konkordat am 15. August 1801 durch die Bulle Ecclesia Christi publizirt. Der Verdienste des ersten Konsuls um die Kirche wurde in der Bulle in warmen Worten gedacht. Daß dieser selber in späterer Zeit das Verhängnißvolle seiner damaligen Kirchenpolitik einsah, hat neben vielem Andern seine Ansprache an die belgischen Bischöfe mit dem Hinweis auf die alte Utrechter Kirche bewiesen. Aber was halfen nachmalige Klagen? Die frivole Behandlung der religiösen Bedürfnisse des Volkes, die in ihnen nur ein Mittel zur Befriedigung eigener Herrschsucht gesehen, konnte nicht folgenlos bleiben. Der, der Andere überlisten wollte, war selbst überlistet.

Lange mag man hingegen suchen, bis man ein würdigeres Testament einer aus politischen Motiven dem Untergange geweihten religiösen Korporation

findet, wie den letzten Hirtenbrief, mit welchem Grégoire (den weder der Konsul noch der Nuntius unter ihren Bischöfen gebrauchen konnten) von seiner Diözese Abschied nahm: „Erzogen in dem Schatten der Altäre, unter den Augen tugendhafter Eltern, in den Gefühlen christlicher Frömmigkeit, bin ich aus aufrichtigem Herzen ein feuriger Anhänger der heiligen Religion geworden, die mich beseligt und auch die ganze Welt beseligen würde, wenn die ganze Welt christlich wäre; ebenso aufrichtig bin ich katholisch, und wie ich im Schooß der katholischen Kirche geboren bin, ebenso hoffe ich auch zu sterben; und ebenso unerschütterlich bin ich treu der Sache der Freiheit, obgleich die republikanische Energie und Gesinnungsfestigkeit denen mißfällt, welchen das Kriechen Bedürfniß ist... Die Tyrannei, die die Gedanken ertödten wollte, hat der Presse verboten, meine Reden zu verbreiten; das Briefgeheimniß hat man verletzt und meine Briefe an Euch unterschlagen. Da verband ich mich mit einigen ehrwürdigen Männern, Geistlichen und Laien, und wir unternahmen es, das katholische Frankreich gleichsam wieder von den Todten aufzuwecken und die Steine des Heiligthums wieder zu sammeln. Wir hatten zu kämpfen gegen die Gottlosigkeit, die die Religion Jesu Christi in dem Blute ihrer Diener ertränken und auf den Trümmern unserer Tempel die Siegeszeichen des Aergernisses aufpflanzen wollte; wir hatten aber auch zu kämpfen gegen die Klasse jener Menschen, die das heilige Bündniß zwischen Evangelium und Vaterland verwarfen und uns des Abfalls von unserer altehrwürdigen katholischen Kirche ziehen. So bildeten wir eine feste Burg, an der endlich die unerhörten Versuche unsrer Verfolger zerschellten... Ich bin in der Bresche geblieben, so lange das Schaffot und die Deportation das Dasein der getreuen Pfarrer bedrohten, so lange als man der Verfolgung trotzen mußte und die geistlichen Aemter nichts als Beleidigungen eintrugen. Jetzt kommt eine Zeit des Friedens; mein Rücktritt kann also geschehen, ohne daß meine Diözese in Gefahr kommt, der bischöflichen Dienste beraubt zu werden."

Der weitere Verlauf der Neuorganisation der kirchlichen Fragen zeigte die Kurie stetig auf der gleichen Höhe der Diplomatie. Ihrer aalglatten Gewandtheit mochte Napoleon mit Faustschlägen drohen. Das Ergebniß blieb stets das Gleiche. So schon bei der im Konkordat vorbehaltenen Zirkumskription der Bisthümer. Die päpstliche Theorie, die immer wieder auf die Ueberordnung des göttlichen Rechts über die weltlichen Gewalten zurückkam, wußte sogar die neuentstandenen Schwierigkeiten sich dienstbar zu machen. Die Weigerung mancher vorrevolutionärer Bischöfe, auf ihre alten Sitze zu verzichten, diente nur dazu, daß dem Papst um so zweifelloser das Recht vindizirt werden zu müssen schien, Bischöfe absetzen zu können, während der Staat dies von sich aus nicht könne. So vermochte die Zirkumskriptions-Bulle vom

29. Nov. 1801 Qui Christi domini vices eine Abhängigkeit der Bischöfe von Rom zu statuiren, die das grade Gegentheil von Bossuet's Ideal war. Woher stammte aber überhaupt das Recht des Papstes gegenüber den ihre Resignation verweigernden Bischöfen, wenn man wirklich über die konstitutionelle Kirche der Revolution auf die alte vorrevolutionäre Kirche zurückgriff? Noch lebten 80 von den alten Bischöfen, von denen nicht weniger als 56 ihr Recht auf ihre Sitze behaupteten. Nach dem alten Kirchenrecht konnte der römische Bischof nicht ohne ihre Zustimmung über ihre Sitze verfügen. Es war ein reiner Gewaltakt, daß dies geschah.

Wieder regten sich denn auch die Mahnstimmen bei den berufensten Vertretern des französischen Volkes. Es konnte Napoleon nicht verborgen bleiben, daß im Staatsrath, im gesetzgebenden Körper, im Senat, überhaupt in allen Korporationen, in denen kompetente Stimmen zum Ausdrucke kamen, sein Pakt mit Rom gleich wenig Freunde fand. Aber die Art, wie er nachträglich die Ergebnisse seiner selbstsüchtigen Politik mit den alten gallikanischen Traditionen in Einklang zu bringen suchte, kann kaum mehr anders als täppisch genannt werden. Gleichzeitig mit der Publikation der neuen kirchlichen Ordnung in dem Gesetze über die Organisation der Kulten (8. April 1802) wurden die organischen Artikel veröffentlicht, welche die alten Beschlüsse des französischen Klerus von 1682 als fortbestehend sanktionirten. Hinsichtlich der Beziehungen des Kirchenregimentes zur Staatsgewalt, der Grade der kirchlichen Hierarchie, der staatlichen Anerkennung des Kultus, der Abgrenzung der Diözesen wurden hier die alten Theorien gewahrt. Außerdem wurde noch der Eintragung des Kultusgesetzes in die Gesetzessammlung die Verwahrung hinzugefügt, daß die den gallikanischen Kirchenfreiheiten und Maximen widersprechenden Formeln und Klauseln desselben damit nicht anerkannt sein sollten. Aber welche Erfolge konnten solche theoretische Schaustücke dem in der Praxis jetzt ungehemmten römischen Einfluß gegenüber davon tragen? Die Kurie begnügte sich mit dem Widerspruch gegen die organischen Artikel, in der Allokution vom 23. Mai 1802 und einer Note Consalvi's. Sie hütete sich wohl, den Streit auf die Spitze zu treiben oder die Artikel einfach von sich aus für unverbindlich zu erklären. Es genügte, daß sie praktisch nicht durchgeführt wurden. Und dafür wußten die durch nichts mehr gehemmten römischen Emissäre in Frankreich hinlänglich zu sorgen.

Eine weitere Frucht des französischen Konkordates war das italienische (vom 16. Sept. 1803, am 26. Juni 1804 publizirt). Hier waren die Vortheile der kurialistischen Politik noch unverkennbarer. Die katholische Religion war als Staatsreligion erklärt. Der fortlaufende Hinweis auf das kanonische Recht und die bestehende kirchliche Disziplin ließ die päpstliche Autorität von vornherein als die dem Staate übergeordnete, weil unter allen Revolutionen gleichbleibende erscheinen. Die daraus resultirenden Uebelstände waren so

groß, daß die staatliche Verwaltung vielfach auf das französische Konkordat zurückgriff, um das italienische daraus zu interpretiren. Aber der Protest der Kurie rettete wenigstens für die Folgezeit das Prinzip.

Den Abschluß der ersten Phase der napoleonischen Kirchenpolitik bildet die vom Papste in Paris vollzogene Salbung Napoleon's zum Kaiser, am 2. Dezember 1804. Dem äußern Scheine nach brachte dieser Schritt dem Papstthum keinen neuen Gewinn. Mejer meint demzufolge, daß der Papst damals nichts erreicht habe. Er hat Recht, wenn er an neue juristische Abmachungen denkt. Aber der moralische Gewinn des stetig zunehmenden Einflusses in Frankreich läßt sich überhaupt nicht in juristischen Formeln ausdrücken. Das geistliche Gewand war, je feiner eine Gesellschaft sein wollte, umsomehr in die Mode gekommen. Vermächtnisse an fromme Stiftungen hatten angefangen, zum guten Ton zu gehören. Eine Reihe von Kongregationen — die Priester der Missionen, die Brüder der christlichen Lehre, die Hospitaliterinnen, die barmherzigen Schwestern — bahnten der Wiederherstellung der alten Orden den Weg. Durch den Frieden mit der Türkei war Frankreich der offizielle Patron der lateinischen Kirche in der Levante geworden. Es hatte guten Grund, wenn der zum Kardinal ernannte Pariser Erzbischof nach der Krönungsfeier das Triumphlied anstimmte: „O heilige römische Kirche! Du hast die Dauer der Jahrhunderte überwunden, hast beständig über die Gottlosigkeit triumphirt, indem Du die Reinheit der Sitten, die Unversehrtheit der Lehre und die Gleichförmigkeit der Disziplin, welche Du von Deinem göttlichen Stifter und den Aposteln erhalten hast, bewahrtest."

Noch nach einer andern Seite aber verdient dieser Hirtenbrief unsere Beachtung. Der neue Kirchenfürst hat Recht, wenn er von der römischen statt von der katholischen Kirche redet. Diese letztere war durch den Gewaltakt des Konkordates in ihren beiden Gestaltungen vernichtet. Was an die Stelle trat, war die modern ultramontane Genossenschaft. „Seit 1801 hatte Frankreich eine neue Kirche, welche mit der frühern nichts zu thun hatte" — dies Wort Friedrich's ist nur das Facit der Thatsachen. „Das ganze Vorgehen Pius' VII. war nichts andres als die erste großartige Durchführung des Bellarmin'schen Systems grade auf dem Boden jener Kirche, welche ihm am längsten und nachdrücklichsten widerstanden hatte. Mit Hülfe eines weltlichen Despoten hatte das ultramontane System einen Sieg über die Kirche errungen, wie er in diesem Maßstabe wohl noch nie vorgekommen war."

Zum Entgelt dafür hat denn aber auch die dergestalt reorganisirte „Kirche" es nicht daran fehlen lassen, die von ihr verlangten Schergendienste gegen die Volksrechte zu leisten. Nach der Einführung des Kaiserreichs wurde auch ein neuer Katechismus eingeführt. Der Abschnitt über die Obrigkeit enthielt hier die Frage: Sind besondere Gründe vorhanden, die uns unserm Kaiser Napoleon I. ganz vorzüglich verbinden? Die Antwort lautete:

Ja, denn er ist es, welchen Gott unter schwierigen Umständen erwählt hat, den Kultus der heiligen Religion unserer Väter im Volke wieder einzuführen und dieses Kultus Beschützer zu sein; und durch die Weihe, die er vom Papste, dem höchsten Fürsten der universellen Kirche erhalten, ist er zum Gesalbten des Herrn geworden. Dann folgte erst gar die weitere Frage: Was soll man von jenen denken, die ihre Pflichten gegen unsern Kaiser nicht einhalten? mit der Antwort: daß sie nach dem Apostel Paulus dem Willen Gottes selbst Widerstand leisten und sich dadurch der ewigen Verdammniß würdig machen.

Frau von Staël hat zu dem letzten Satze die Randglosse gemacht: Soll man also annehmen, daß Bonaparte in der andern Welt über die Hölle verfügt, weil er Einem in dieser hier eine Vorstellung von ihr gegeben? Der scharf sarkastischen Bemerkung läßt sie dabei die nur zu richtige prinzipielle These folgen: Nur jene Nationen sind aufrichtig fromm, in deren Ländern man Gott und die christliche Religion von ganzer Seele lieben kann, ohne durch die Manifestation dieser Empfindungen an irdischen Gütern zu verlieren oder gar zu gewinnen.

Die Freundschaft zwischen Papst und Kaiser hat nicht lange gedauert. Unter den Ursachen des Bruches aber sucht man vergeblich — und zwar bei dem einen Theil so vergeblich wie bei dem andern — eine solche Erkenntniß des Wesens der Religion, wie die genferische Schriftstellerin sie bekundet.

§. 40.

Anfänge neuer römischer Eroberungen in den germanischen Ländern.

Durch die Allianz mit dem Bonapartismus hatte das papale System, nach welchem der Papst der Inhaber aller kirchlichen Gewalt sein soll, und die Bischöfe nur so viel davon und nur auf so lange besitzen, wie es dem Papste beliebt, die alte katholische Kirche Frankreich's mit ihrer gallikanischen Grundlage darniedergeworfen. Welcher rasche Wechsel der Dinge, wenn man sich der unmittelbar vor der Revolution abgeschlossenen Emser Punktationen und ihrer die gallikanischen Prinzipien neu belebenden kirchenrechtlichen Basis, oder der Zivilkonstitution der legislativen Versammlung in den Anfängen der Revolution selber erinnert! Aber die aufregenden politischen Ereignisse nahmen zu sehr die Gemüther gefangen, um diese folgenschwerste aller Revolutionen mit zu beachten. Dasselbe Loos, welches die französische Nationalkirche traf, blieb denn auch ihren deutschen Gesinnungsgenossen ebensowenig erspart. Bereits hatten die Unterzeichner der Punktationen in Folge der Revolution selbst ihre kirchenfürstliche Stellung verloren. Die von ihnen vertretenen Grundsätze waren schon dadurch in Mißkredit gekommen. Aber auch das übrige katholische Deutschland, das in der febronianischen und josefinischen Aera aus langem Schlafe erwacht und in die Stelle eingetreten war, welche die

gallikanische Kirche in den Tagen ihres alten Ruhmes eingenommen hatte, stand dem von Westen kommenden Sturme wehrlos gegenüber. Der dem fremden Eroberer dienstbare Rheinbund ließ keine nationaldeutschen Gesichtspunkte aufkommen. Kann es Verwunderung erregen, daß die bonapartistische Methode der Behandlung kirchlicher Fragen auch auf das rechte Rheinufer übertragen wurde, daß die Schöpfungen der Aufklärungszeit dieser weniger realen als brutalen Kirchenpolitik gegenüber nicht Stand hielten? Es ist aber nicht nur die Untergrabung der katholischen Aufklärung, wodurch die von dem napoleonischen Konkordat eingeleitete kirchengeschichtliche Periode in Deutschland sich kennzeichnet. Ihr steht eine andere noch frappantere Erscheinung in dem neu beginnenden Konversionsstrome zur Seite. Das Mutterland der Reformation schien in seinen sozial und intellektuell tonangebenden Klassen an dem Ergebniß der Reformation so sehr zu verzweifeln, daß die Triumphe der Kurialpolitik über die nationalen Regungen im deutschen Katholizismus in den Bekehrungen von Protestanten zum Papstglauben ein würdiges Gegenstück fanden. Bald wurden die Neubekehrten gar die eifrigsten Führer der papalen Tendenz innerhalb des Katholizismus.

Was sich seit dem Anbruch der revolutionären Epoche in Deutschland vollzog, trat in den Nachbarländern fast noch greller hervor. In der katholischen Schweiz erlag der national-kirchliche Geist, der noch kurz vorher in Felix Balthasar's Helvetiorum jura circa sacra einen kräftigen Ausdruck gefunden, der Fanatisirung der durch die Greuel der Revolution gegen alle fortschrittlichen Ideen erhitzten Volksmassen. Nebenher ging gleichfalls eine Konversionsströmung, deren Hauptwortführer sogar der ganzen folgenden Periode den Namen eines seiner Werke zu geben bestimmt war.

Größere Hoffnungen noch konnte die ernstlich in Angriff genommene Wiedereroberung Holland's in Rom erwecken. Seit der politischen Eroberung des Landes durch die französischen Truppen drang hier ebenfalls die römische Armee von einer Etappe zur andern.

Aber nicht nur diejenigen germanischen Länder, die wir der Revolution erliegen sahen, fielen durch den weitern Verlauf derselben der Kurialpolitik zum Opfer. Um vieles auffälliger noch ist es, daß das einzige Land, welches von Anbeginn an der Revolution siegreich gegenübergetreten war, daß auch England bereits mitten unter den Revolutionskämpfen selber der das Erbe der Revolution antretenden Kurie Beuteobjekte gewährte, deren schließlicher Ertrag alle ihre andern Errungenschaften überstieg.

Es sind sehr verschiedene Mittel und Wege, welche in den verschiedenen germanischen Ländern dasselbe Ergebniß herbeiführten, welches das napoleonische Konkordat in Frankreich gebracht hatte. Aber es galt diesmal wirklich, daß alle Wege nach Rom führten. Um so schärfere Beobachtung ist nöthig, um sie alle bis auf ihren Ausgang zurück zu verfolgen. Wir betrachten

demzufolge zuerst eines der genannten Länder nach dem andern, bevor wir das allgemeine Facit der einzelnen Thatsachen ziehen.

Die Säkularisation der geistlichen Fürstenthümer in Deutschland ist der allgemeinen staatlich-politischen Entwicklung des Volkes in hohem Grade förderlich gewesen. Aber man darf doch darüber niemals vergessen, was es für Folgen hatte, daß die Männer der Emser Punktationen, die Beschützer der Aufklärung, ihre frühere Machtstellung verloren. Damit hatten eben auch die von ihnen geschützten Gelehrten ihre Zufluchtsstätte eingebüßt. An ihrer Stelle machten sich sofort entgegengesetzte Einflüsse geltend.

Es beginnt dieser Umschwung viel früher, als gemeinhin vorausgesetzt wird. Allerdings hat bereits im Anfange des 19. Jahrhunderts der gelehrte Statistiker Stäudlin für die sich aller Orten spürbar machende Veränderung ein offenes Auge gehabt. Schon mehrere Jahre, bevor Napoleon es für rathsam hielt, durch Annahme des Kaisertitels der revolutionären Aera offiziell den Abschied zu geben, wies Stäudlin darauf hin, wie die Folgen der Revolutionswirren der reaktionären Tendenz zu Gute kämen, indem man nach mehreren eingreifenden und erschütternden Revolutionen eines Staates das Reformiren in Religions- und Kirchensachen grade am Meisten scheue. Neben der sogenannten Wiederherstellung des Katholizismus in Frankreich durch das napoleonische Konkordat, sah er bereits auch in den andern Ländern den Eifer in der Vertheidigung des alten dogmatischen Systems und in der Verschreiung aller sogenannten Neologie mächtig sich regen. Aber was der Mitlebende vor Augen hatte, ist den Epigonen so sehr in Vergessenheit gekommen, daß heuer ein juristischer Professor das kirchengeschichtliche Verhältniß von Revolution und Aufklärung in's grade Gegentheil umkehren konnte.

Der ernsten Belege für die früh beginnende Zurückdrängung der Aufklärung zumal im katholischen Deutschland sind so viele, daß bei der Auswahl derselben gradezu ein embarras de richesse eintritt. Heben wir daher nur wenige der belangreichsten hervor.

Daß in Oesterreich alsbald nach dem Regierungsantritt Franz' II. ein den josefinisch-leopoldinischen Reformideen feindlicher Geist einzuziehen begann, ist aus der politischen Geschichte bekannt. In Baiern war das Regiment Karl Theodor's von den gleichen Tendenzen getragen. Die geistlichen Kurfürstenthümer Köln, Trier, Mainz hatten mit der französischen Eroberung ihre aufgeklärten geistlichen Bildungsanstalten, zu denen u. A. die Bonner Universität zählte, verloren. In Würzburg brachte, wie Schwab aktenmäßig berichtet, der nächste Thronwechsel sofort den Sturz der Aufklärung an der Universität mit sich.

Neben diesen schon politisch wichtigen Thatsachen stoßen wir aber auch in der Literatur der neunziger Jahre auf eine ganz entgegengesetzte Stimmung,

wie während des Aufschwungs der josefinischen Zeit. In Wolf's Geschichte Pius' VI. wird schon in der Vorrede zum 2. Bande im Jahre 1794 ausdrücklich bezeugt: „Indessen scheint man je mehr und mehr alle Lust zu Reformationen zu verlieren, und man wünscht sogar, die Schritte, die bereits vor Jahren hier und dort vorwärts gegangen sind, wieder zurückzugehen. Wahrheiten, die vor einem Dezennium selbst unter den Augen der Höfe und mit ihrer Bewilligung aufgestellt worden sind, müssen sich jetzt wieder hinter den Vorhang verbergen; und Männer, die ehedem als Reformatoren den Ton angegeben, dürfen es nicht mehr wagen, sich auf schon bekannte Meinungen oder geschehene Thatsachen zu berufen."

Die gleiche Klage wiederholt sich in einer im Jahre 1797 erschienenen Schrift über den priesterlichen Zölibat. Nach Anführung des Urtheils von Wolf wird hier die allgemeine Erfahrung in Bezug auf den speziellen Gegenstand noch näher dargelegt. „Diese allgemeine und leider! nur allzurichtige Bemerkung trifft auch vorzüglich den Punkt der Priesterehe. Noch kurz vor dem Ausbruche der französischen Revolution stimmten nicht nur alle Gelehrten von einiger Bedeutung darin überein, daß der Zölibat der Geistlichen ein schimpflicher und grausamer Ueberrest des hildebrandinischen Despotismus sei, den man, wie so manche andere Brut der römischen Politik, je eher, je besser, vertilgen müsse: sondern diese einstimmige Meinung fing schon hie und da an, praktisch zu werden, indem einige der ersten Hierarchen Deutschland's kein Bedenken trugen, das mit dem Subdiakonate verknüpfte Zölibatgesetz autoritate propria et ordinaria aufzuheben, und dadurch die gänzliche Zernichtung dieses ärgerlichen Mißbrauches vorzubereiten. Allein jetzt führt man eine ganz andere Sprache! Nicht nur ist gar die Rede nicht mehr von Aufhebung eines Zwangsgesetzes, gegen das sich die öffentliche Meinung bereits so laut und allgemein erklärt hat, sondern man begeht sogar die schmähliche Inkonsequenz, und sucht dem Zölibatgebote durch allerlei Mittel, die wahrlich verkehrt genug sind, sein altes Ansehen wieder zu verschaffen!"

Ueber die Ursache des Umschwungs ist der Verfasser auch gar nicht im Unklaren: „Der Grund dieses seltsamen Rückganges liegt in der Geschichte unserer Zeit. Die französische Revolution hat den Fortschritten der Aufklärung in Deutschland sehr geschadet."

Eingehender noch sind die Belege, welche die letzten der „Briefe über das Mönchsleben von einem katholischen Pfarrer" von dem hartnäckigen Kampfe gegen die kaum angebahnte Besserung der Volkszustände bringen. Daß ihren Schilderungen unter pseudonymen Personen und Orten wirkliche Thatsachen zu Grunde liegen, läßt sich leicht konstatiren. Es gilt das zumal von der Unterdrückung der von dem einen Bischofe begonnenen Reformen durch seinen Nachfolger.

Trotz dieser Ungunst des Zeitgeistes ist wenigstens in einem Theile des katholischen Deutschland die kurze Spanne Frist, welche die vergleichsweise Friedenszeit zwischen dem Zusammenbruch des alten Reiches und dem Sturz des neuen Weltreiches gewährte, zu tiefgehenden Reformen im Sinne der josefinischen Ideale benutzt worden. Wie eine Oase in der Wüste wurde das alte Bisthum Konstanz unter Wessenberg's Leitung durch die lebendigen Wasser des Evangeliums befruchtet. Aber es war in der That nur eine ausnahmsweise Erscheinung, der wir daher erst in anderm Zusammenhang gerecht werden können. Die herrschende Strömung in der Hierarchie wurde von Jahr zu Jahr mehr von Rom beeinflußt.

Nicht genug aber, daß die Furcht vor der Revolution die kaum aufblühenden Saaten der Aufklärung im katholischen Deutschland mit einem giftigen Mehlthau bedeckte, — bereits in derselben Zeit wird dieselbe Atmosphäre auch innerhalb des Protestantismus fühlbar. Der Zurückdrängung der national-kirchlichen durch die papale Strömung im Katholizismus reihen die Konversionen im Protestantismus sich an. Verwundern kann das allerdings ebensowenig wie die erstere Erscheinung. Wenn einmal die Aufklärung des 18. Jahrhunderts die Ursache der Revolution sein sollte, so war es nur konsequent, diese Schlußfolgerung auch auf ihren zweifellosen Ursprung, auf die Revolution des 16. Jahrhunderts auszudehnen. Daß es in Frankreich grade die Kontrareformation gewesen war, welche die Revolution hervorgerufen, lag in Deutschland außerhalb des Gesichtskreises. Um so intensiver nur kam der Rückschlag gegen die nüchterne Prosa der Aufklärung einer Romantik zu Gute, welche die „mondbeglänzte Zaubernacht des Mittelalters in ihrer alten Pracht wieder aufsteigen" sehen wollte. Es ist in hohem Grade beachtenswerth, wie alle die verschiedenen, später so zahlreich betretenen Wege nach Rom schon in den ersten Jahren des neuen Jahrhunderts gebahnt wurden. Grade an der Grenzscheide des 18. und 19. Jahrhunderts steht die Konversion des Grafen Friedrich Leopold von Stolberg. Im Jahre 1805 trat Adam Müller über, im Jahre 1808 Friedrich Schlegel, im Jahre 1810 Zacharias Werner. Die Malerschule der Nazarener, deren Hauptkontingent im Jahre 1814 den gleichen Schritt that, sah bereits in den Jahren 1807 und 1809 die ersten Bekehrungen, wie sie sich überhaupt grade während des Exils des Papstes in Rom festigte. Die heimtückischeste aller theologischen Schmähungen der Reformation endlich, das „Gastmahl Theoduls" von dem Darmstädter Oberhofprediger Starck, erlebte schon in dem ersten Dezennium des Jahrhunderts eine Reihe von Auflagen.

Es ist die in diesen massenhaften Konversionen zu Tage tretende Zeitströmung um so frappanter, da sie im schärfsten Kontrast zu der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts steht. Die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts hatte noch zahlreiche Fälle der verschiedenen Gattungen gesehen, in welchen die

Kontrareformation ihre Proselyten gemacht hatte. Die große Reihe der konvertirten Fürsten hatten der Herzog Alexander von Würtemberg und der Erbprinz Friedrich von Hessen=Cassel geschlossen. Die Linie der Fachgelehrten, die, zumal in der Zeit des 30jährigen Krieges und der Aera Ludwig's XIV., die glänzende Position, welche der reiche Katholizismus zu bieten vermochte, der protestantischen Armuth vorzogen, war mit Winkelmann's widerwillig genug unternommenem Schritt zu Ende gegangen. Die gewaltsame Rekatholisirung der Volksmassen, wie sie (ganz abgesehen von Frankreich und Oesterreich) auch in Deutschland in den Pfälzer Wirren weit in die ersten Dezennien des 18. Jahrhunderts hineinragte, hatte dem philosophischen Zeitgeiste weichen müssen. Auch die Salzburger Unterdrückung und das Thorner Blutbad hatten schließlich ebenso abstoßend gewirkt wie der Prozeß des Jean Calas. Vergebens erließ Benedict XIV. bei der Einladung zum Jubeljahr von 1750 die Einladung, daß „diejenigen, welche vormals denselben Glauben gehabt hätten, aber, durch die List des Teufels verführt, aus dem Hause der liebreichen Mutter entwichen wären, und auch jetzt noch wider die inbrünstig einladende Stimme derselben die Ohren verstopften, mit seinen lieben Kindern sich wieder zusammenthun und nach Rom kommen möchten.“ Grade seit der Mitte des Jahrhunderts versiegen alle jene frühern Strömungen. Das Zeitalter der Aufklärung kennt nur ganz vereinzelte Fälle von Konversionen. Das Aufhören dieser pathologischen Erscheinung gehört in der That zu den wichtigsten Charakterzügen dieser Periode.

Wie überaus merkwürdig ist aber nicht grade deshalb der Umschlag, den wir seit der Revolution bemerken! In den wiederbeginnenden Konversionen hat man häufig genug auch auf protestantischem Boden den Beleg für ein neubelebtes religiöses Interesse gefunden. Die Konvertiten sind als besonders fromme Gemüther bezeichnet worden, die unter der Luftpumpe des Rationalismus fast erstickt wären. Sogar ein sonst unbefangener Literarhistoriker hat in dem Schritte Stolberg's die schärfste Kritik über den Verfall der protestantischen Kirche, einen Weheruf über ihren Nothstand gefunden. Solche Urtheilsweisen zeugen jedoch nur von derselben Romantik wie die Konversionen selber. Die Ursache dieser letztern liegt vielmehr fast ausnahmslos auf dem sozial=politischen Gebiet, in dem Gegensatz gegen die Umsturztendenzen der Revolution. Auch die neue Konversionsströmung ist keine isolirte Erscheinung, sondern aus denselben Ursachen erwachsen, die in Frankreich, England, Holland dem Papalsystem zu Gute kamen. Auch in ihr finden wir nur einen von den zahlreichen Belegen für die Richtigkeit der schon wiederholt anzuführenden Meglia'schen Beobachtung: „Uns kann nur die Revolution helfen!“

Den verschiedenen Klassen der Konvertiten ist bei allen sonstigen Unterschieden ein Zug gemeinsam, der sie insgesammt dem Papstthum (nicht etwa

dem Katholizismus im alten Sinne) zugeführt hat, die Feindschaft gegen die modernen Ideen und Bestrebungen als solche. Sie identifiziren alle, wie Papstthum und Katholizismus, so den gesammten neuzeitlichen Geist mit dem gewaltsamen Umsturz der Revolution. Die Schutzmauer gegen dieselbe finden sie nur in der übernatürlichen Institution des Felsens Petri. Ihr Ideal ist durchweg die Zeit, wo die Kirche über Fürsten und Völker, über den Geist und den Leib souverän herrschte und jede ketzerische Oppositionsregung erstickte.

Unter den verschiedenen Klassen der Konvertiten verlangen die politischen Romantiker der Geburtsaristokratie die schärfste Beachtung. Nicht sowohl freilich um ihrer Persönlichkeit willen, als wegen ihrer sozialen Position, wegen der von ihnen auf allerlei abhängige Leute ausgeübten Einwirkung. So groß die letztere auch war, so sehr sind sie doch persönlich der ersten Aufgabe jeder wahren Aristokratie untreu geworden. Während diese ihren Beruf stetig darin gefunden hat, an der Spitze ihres Volkes wie ihrer Zeit vorwärts zu schreiten und, weil unabhängig nach oben und unten, den Führerplatz sich zu wahren, warfen die Bekehrten mitten in der Schlacht die Flinte in's Korn. Wer unbefangen Stolberg und Voß nebeneinander stellt, wird in letzterm alle Züge jener echten mannhaften Aristokratie wiederfinden, die kein Land ohne Schaden entbehren kann, während ersterer in der That als der unfrei Gewordene erscheint. Wer die Bedeutung des Adels nur in feudalen Standesprärogativen zu erkennen vermochte, mußte nicht blos den Gleichheitsbestrebungen der Revolution, sondern mehr noch als diesen der Bewegung des 16. Jahrhunderts feind werden, die den ersten Keil in die mittelalterlichen Vorrechte hineintrieb.

Daß es dieser und kein anderer Anlaß war, der bereits auf den Grafen Stolberg bestimmend einwirkte, zeichnet in seiner schwankenden Stellung der Revolution gegenüber unzweideutig sich ab. So lange sie nur den Thron allein beschränkte, hatte er sie jubelnd begrüßt. Von dem Augenblicke an, wo sie zur Aufhebung der Lehensvorrechte fortschritt, begann er sie glühend zu hassen. Von da an dokumentiren alle seine Aeußerungen eine stets zunehmende Verbitterung gegen die sogenannten Jakobiner und Illuminaten, und eine immer weitere Ausdehnung dieser Begriffe, bis sie endlich den ganzen Protestantismus umfassen, der „dem Fürsten sein Reich, dem lieben Gott seine Gottheit abproteſtire, nichts Positives, nur Negatives, nur Nullen ohne vorstehende Zahlen kenne.“ Aber während er sich in dieser Weise dazu anschickte, den schönsten Idealen seines Volkes den Absagebrief zu schreiben, ist derselbe Mann in Wirklichkeit Nichts als eine längst auserſehene Jagdbeute der von Holstein bis Münster, von Wien bis Sizilien ihn nie aus den Augen und den Händen lassenden Bekehrer. Der Gallitzin'sche Kreis in Westfalen, die Brüder von Droste, die ihm so zufällig in Italien begegnen,

die anti-josefinischen Zirkel in Wien, die französischen Emigranten, unter ihnen der Bischof Assaline von Boulogne, sowie der an Delbrück's Stelle als Hauslehrer angenommene und bald auch Boje und Voß verdrängende eidweigernde Priester — aller Orten begegnen uns diese Gestalten, denen sein bei allem Hochmuth ebenso weichliches wie zerfahrenes Gemüth keinen Widerstand entgegenzusetzen vermochte. Nach seinem eigenen Zeugniß ist er schon volle 7 Jahre vor seinem Uebertritt dazu reif gewesen. Aber noch 3 Monate vor seiner geheimen Abschwörung in Emkendorf hielt er bei der Einführung eines protestantischen Geistlichen eine Rede, in welcher er die strengste Verpflichtung auf die lutherischen Symbole vertrat.

Die große Zahl der regierenden und mediatisirten Fürsten und Fürstinnen, Grafen und Gräfinnen, sowie die kaum zu überschauende Zahl von Personen des niedern Adels, die dem Grafen Stolberg gefolgt sind, kann uns ebenso wie die von diesen Kreisen repräsentirten sozialen und pekuniären Einflüsse erst in späterm Zusammenhange beschäftigen. Schon bei Stolberg aber darf nicht vergessen werden, in welcher Art die plebejischen Freunde des vornehmen Herrn, um nur ja der Vortheile dieser Freundschaftsstellung nicht verlustig zu gehen, sich über seine Konversion hinweghalfen. Man hat oft Beweise von Toleranz in ihren Aeußerungen finden wollen. Es sind Beweise von Charakterlosigkeit und Servilität. Die Folgezeit sollte auch diese Einflüsse jedoch noch ganz andere Dimensionen annehmen sehen.

Wenn in Stolberg ein früher für Klopstock schwärmender und dem Hainbunde angehöriger Dichter, der freilich mit dem Protestantismus auch der Dichtung den Rücken kehrte, den Weg nach Rom wandelte, so kann das Gleiche bei der romantischen Dichterschule Deutschland's, die die französische und englische Romantik nachahmte, noch viel weniger überraschen. Der Widerwille gegen die lebendige thatkräftige Gegenwart, die Flucht von dem Markte des öffentlichen Lebens ist von Anfang an das charakteristische Symptom der deutschen Romantik. In der unruhigen und umsturzvollen Zeit gab es weichere Naturen in Menge, die sich nur hinter Klostermauern geborgen glaubten. Bei den Chorführern kamen freilich noch andere Anlässe hinzu. Zumal der Dichter der „Lucinde" ist bei seiner Konversion zugleich durch die niedrigsten persönlichen Motive geleitet gewesen. Ueber die Abschwörung Schlegel's hat der fromme Katholik Sulpice Boisserée geäußert: „In einem Augenblick, wo der Uebertritt so leicht den Schein äußerer Absicht und dadurch das widerwärtigste Aergerniß erregen konnte, war es schwer, die Ausführung eines so wichtigen Schrittes zu begreifen." In der Wiener Periode Schlegel's hat die fromme Katholikin Karoline Pichler die von ihm und seiner Frau zur Schau getragene Neigung zu den Ansichten der Liguorianer beklagt. Die allgemeine Bedeutung der von Schlegel in Frankfurt begründeten Zeitschrift „Concordia", deren Zweck dahin ging, „durch Unterordnung der

Politik unter die leitende Autorität des Papstes zu einer wahrhaft gesellschaftlichen Restauration mitzuwirken", wird uns in der Restaurationszeit selbst zur Genüge entgegentreten.

Wie Friedrich Schlegel's, so bietet auch Zacharias Werner's sittliches Leben ein gradezu ekelerregendes Bild. Aber der Einfluß, den er von der Kanzel herab zur Zeit des Wiener Kongresses ausübte, hat den von Schlegel beinahe noch überboten. Auch Tieck, wenn er es gleich später nicht Wort halten wollte und den konvertistischen Fanatismus seiner Frau und Tochter überließ, ist dem allgemeinen Grundzuge gefolgt. Den Häuptern der Schule werden wir später zahlreiche Epigonenkreise sich anschließen sehen, die besonders in Baiern einen ähnlichen Einfluß auszuüben bestimmt waren, wie Schlegel und Werner in Oesterreich.

Schon Friedrich Schlegel hat gegen die Reformation die Anklage erhoben, daß sie die Kunst zerstört habe. Eine große Zahl neuerer Künstler hat die gleiche Ansicht durch die Wanderschaft nicht blos nach dem künstlerischen, sondern auch dem päpstlichen Rom bethätigt. Bereits waren die Brüder Veit und Riepenhausen damit vorangegangen, als der von Wien verwiesene Kreis junger Maler in dem verlassenen Kloster San Isidoro in Rom sich wieder sammelte. Hohe, wenn auch einseitig angelegte und einseitig ausgebildete Talente haben der Malerschule der Overbeck und Schadow eine Zeit lang ähnlichen Ruf verschafft, wie der dichterischen Romantik. Der größte Genosse ihres Kreises, der im Katholizismus geborene und ihm von Herzen ergebene Peter Cornelius hat dagegen über die krankhafte Erregtheit seiner konvertirten Kollegen ernste Worte geredet. Dem allgemeinen Einflusse der Schule, der schon bei der Rückkehr Pius VII. sich demonstrativ geltend machte, und von dem Bunsen's und Rothe's römische Briefe viele interessante Züge berichten, werden wir ebenfalls wieder in zahlreichen Nachfolgern begegnen.

Das Gleiche gilt von der restaurativen Rechtslehre, deren ersten Beginn Adam Müller repräsentirt, während die von ihm gestreuten Keime ihre reichlichsten Früchte wieder erst späterhin zeitigten. Wie der neue legitimistische Absolutismus, der die Ideen der Revolution bannen sollte, seine ältern Vorbilder bald an Maßlosigkeit überbot, so wurde dasselbe Wien, das Josef's II. Reformen gesehen, auf's Neue ein Mittelpunkt ferdinandeischer Kirchlichkeit. Die unbedingte Herrschaft der Autorität, das droit divin der Legitimität, war allerdings in dem über Inquisition und Orden verfügenden Katholizismus ganz anders gewahrt als im Protestantismus. Dieselbe Strömung, die einen Gentz zum Leiter der europäischen Politik machte, hob denn auch Adam Müller nicht minder empor. Der Briefwechsel der beiden Freunde dürfte jedoch an gemeinem Cynismus kaum überboten werden, wo von den berechtigtesten Bestrebungen und Wünschen der Völker die Rede ist.

Wenn der offen Konvertirte erklärt, das sogenannte Volk habe ihn noch keinen Augenblick bange gemacht, man müsse nur sorgen, daß das Gewürm Grund zu wirklicher Furcht habe, so bekennt daneben auch derjenige, dem die Konversion als solche zu unbequem war, der Protestantismus erscheine ihm als die erste wahre und einzige Quelle alles Uebels; als sich die Regierungen bequemt hätten, ihn als eine erlaubte Religionsform anzuerkennen und mit ihm zu kapituliren, sei sofort die religiöse, moralische und politische Weltordnung aufgelöst gewesen. Schon in den letzten Jahren vor der Restauration bemühte sich Müller in Wien um die Errichtung einer geistlichen Erziehungsanstalt für Knaben adliger Herkunft, die dann der ebenfalls konvertirende spätere Jesuit von Klinkowström übernahm. Nach der Restauration bekämpften Müller's „Staatsanzeiger", sowie seine Vorlesungen über die Staatskunst den „Greuel" der Glaubens- und Gewissensfreiheit, stützten dafür die Dreifelderwirthschaft auf die Dreieinigkeit. In welcher Weise er sich als österreichischer Generalkonsul in Sachsen an der Jagd auf fürstliche Konversionen betheiligte, wird später wieder in dem allgemeinern Zeitzusammenhange heraustreten.

Die restaurative Rechtslehre, die im Laufe der Jahre eine Reihe einflußreicher Juristen zu fanatischen Konvertiten gemacht hat, hat ihren ersten Ursprung nicht in Deutschland, sondern in der Schweiz. Dagegen hebt sich in der mit dem Anfang des Jahrhunderts in den verschiedensten Kreisen Deutschland's gleich sehr hervorbrechenden Konversionsströmung bereits von Anfang an diejenige hervor, die späterhin die weitaus mächtigste zu werden bestimmt war, die theologische. Fällt doch die Hauptwirksamkeit des Darmstädter Oberhofpredigers Starck noch in die Zeit vor der Restauration.

Mehrere katholische Historiker erzählen ausdrücklich, unter Berufung auf das von vier namentlich angeführten Zeugen unterschriebene Aktenstück seiner Abschwörung, Starck sei in Paris zum Katholizismus übergetreten und habe nach seiner Rückkehr von dort sein hohes Amt in der evangelischen Kirche Hessen's nur zu dem Zwecke übernommen, um an der Wiedervereinigung der getrennten Kirchen zu arbeiten. In Uebereinstimmung damit berichten E. M. Arndt, Voß, Gieseler, Hagenbach von dem (nach seinem Tode entdeckten) zum Messelesen eingerichteten Zimmer in seinem Hause und von seiner Beerdigung in geweihtem Klostergrunde. Seitens seiner Familie, die nach wie vor in Hessen leitenden Einfluß ausübt, soll seine offene Konversion dementirt worden sein. Der Verdacht des Krypto-Katholizismus hatte jedoch schon frühe auf ihm geruht. Nachdem er einen von ihm angestrengten Verleumdungsprozeß gegen die Redakteure der „Berliner Monatsschrift" und der „Allgemeinen deutschen Bibliothek", die auf seine lichtscheuen Umtriebe hingewiesen hatten, verloren, hatte er, durch das Wöllner'sche Religionsedikt ermuthigt, in einer dreibändigen Schrift seine

Ankläger in einer nicht wiederzugebenden Weise beschimpft. In den Augen der Urtheilsfähigen war er dadurch freilich so wenig rehabitilirt, daß ein Brief Schelling's aus dem Jahre 1796 von ihm mittheilt, „der berüchtigte Hofprediger Starck sei nun vollends zum Söldner des Despotismus und zum Delator aufgeklärter Menschen herabgesunken.“ Aber diese Eigenschaft ließ ihn wohl nur um so geeigneter erscheinen, an die Spitze der hessischen Kirche gestellt zu werden. In welcher Weise er denn auch diese kirchliche Stellung benutzte, dafür liegen in „Theodul's Gastmahl“ die drastischesten Belege vor. Nicht nur erscheint in diesem Gespräche der Vertreter des Katholizismus (in dem zugleich der Einfluß eines der emigrirten französischen Priester zu Tage tritt) stets siegreich in der Durchführung seiner Behauptungen, sondern die Vertheidiger des Protestantismus selbst identifiziren Reformation und Revolution, Protestantismus und Unglauben. Die Frage nach den Ursachen, welche der Reformation ihre Verbreitung verschafft, wird im Anschluß an die gegen Villers gerichtete Schrift „Ueber den Geist und die Folgen der Reformation“ (und zwar mit dem ausdrücklichen Zusatze „Wer die Geschichte jener Zeit kennt und alles unparteiisch beurtheilt, wird eingestehen müssen, daß der Verfasser recht gesehen“) dahin beantwortet: „Nichts andres, als die Begierde der Fürsten, mit dem Raube der Kirchengüter ihre Domänen zu vermehren, die Aussichten des hohen Klerus, die drückenden Annaten, Palliengelder und andern Geldforderungen los zu werden, die Hoffnung des niederen Adels auf Freiheit, die Erwartung der Reichsstädte die Prozesse mit Bischöfen wegen Eingriffen in ihre Rechte geendet und sich von dem Drucke benachbarter Fürsten befreit zu sehen, und endlich, ohne noch einmal an andere auch eben nicht rühmliche Dinge zu denken, das Verlangen des niederen Klerus und der Mönche nach Weibern und Aufhebung der Klostergelübde.“ Eines religiösen Faktors in der Reformation wird mit keinem Worte gedacht. Wohl aber wird der persönliche Charakter der Reformatoren, unter hämischer Benutzung von Luther's Tischreden zumal, in das ungünstigste Licht gestellt. Und daß der protestantische Oberhofprediger sogar das (in der von ihm auch sonst wiederholt benutzten Kontroversschrift angepriesene) Ségur'sche Rezept, daß vom Staatsgesichtspunkte aus in jedem Staate nur eine Religion herrschen könne, adoptirt, beweist der schließliche Vorschlag, daß die Fürsten gewaltsam die Wiedervereinigung mit der katholischen Kirche durchsetzen müßten.

Eine solche Forderung wie die des hessischen Oberhofpredigers konnte in der republikanischen Schweiz nicht gestellt werden. Aber man kann ernstlich fragen, ob die römischen Zukunftsaussichten sich in der Republik oder in der Monarchie günstiger gestalteten. Die Niederwerfung der alten Eidgenossenschaft und ihrer aristokratischen Regierungen durch die von der

revolutionirten Waadt aus unterstützten französischen Truppen hatte zu der Gründung der sogenannten helvetischen Republik geführt, deren Verhältniß zu Napoleon ein noch innigeres werden sollte wie das des Rheinbundes. Die Zeit der Helvetik hat sich große soziale Reformaufgaben gestellt und eine Menge fruchtbringender Gedanken in den Gemüthern ausgesäet. Die Ideale Rousseau's zumal, aber auch die Pestalozzi's fanden in der neuen demokratischen Verfassung vielfach praktische Durchführung. Die positiven Schöpfungen dieser Jahre, wie Hilty's ebenso gründliche als erwärmende Darstellung sie vorführt,*) haben der Folgezeit noch oft als Sporn und Vorbild gedient. Aber auch mit Bezug auf die schweizerische Revolutionsperiode gilt Friedrich's Bemerkung, daß die Revolution zwar das ganze kirchliche Gebäude erschütterte und viele Theile desselben niederwarf, daß aber grade durch sie die Pläne der Kurie am meisten gefördert wurden.

Der fremdländische Charakter der nur durch fremde Bajonette gestützten Regierungen, der wiederholte Wechsel in der Dekoration, der es zu keiner ruhigen Gestaltung kommen ließ, die vielfachen Gewaltthätigkeiten, welche von den revolutionirten Haufen verübt wurden (wie die Vernichtung der historischen Urkunden durch die waadtländischen Papierverbrenner, die anarchischen Scheußlichkeiten in Genf und Zürich, die Ermordung des Berner Generals von Erlach durch seine eigenen Leute, die entsetzlichen Greuel, welche gegen die ihre alte Freiheit vertheidigenden Unterwaldner verübt wurden), alles das und vieles Aehnliche verhinderte die Wiederherstellung geregelter Zustände. In rascher Reihenfolge löste eine Verfassungsform die andere ab. Im Volke wurde das Rechtsgefühl tief erschüttert. Lange vor der Restauration der früheren Regierungen läßt sich in weiten Kreisen eine allen von der Revolution gebrachten Neuerungen, auch wenn sie an sich noch so wohlthätig wirkten, feindliche Stimmung verfolgen.

Daß zumal diese letztere Strömung den von de Maistre und Chateaubriand verkündigten Trugschlüssen auch in der Schweiz zahlreiche Anhänger warb, lag in der Natur der Dinge. So fanden denn die papalen Interessen zunächst in der katholischen Schweiz wieder leidenschaftliche Verehrer. Diese katholische Schweiz aber gewann um dieselbe Zeit eine ganz andere moralische Bedeutung, als sie das ganze 18. Jahrhundert hindurch genossen. In den Unterwaldnern sah man allerorts noch vor den Tyrolern und Spaniern die Pioniere im Weltkampf gegen den korsischen Despoten. Schiller's romantische Verklärung der Tellsage ließ die kleinen katholischen Kantone als die eigentliche Urschweiz, als den Sitz der von Haller besungenen alten Tugenden erscheinen. Ueber der Dichtung wurde die Wirklichkeit meistens so völlig vergessen, daß von den ungezählten Millionen, die ihre Kenntniß der Schweizer Geschichte

*) Karl Hilty: Oeffentliche Vorlesungen über die Helvetik. Bern 1878.

dem Drama Schiller's entnehmen, höchst selten ein Einzelner außerhalb der Schweiz ein Wort von der Laupenschlacht hörte, auf der die weltgeschichtliche Stellung des alten Bern sich aufgebaut hat. Umgekehrt war dieses Bern selbst nicht nur seiner mächtigen Position an der Spitze der reformirten Schweiz völlig entkleidet, sondern unter seinem einst so regierungstüchtigen Patriziat bildete eine weltschmerzliche Stimmung sich aus, die den Einen sich grollend in die Ecke stellen, den Andern in Rom den Hort der Legitimität suchen ließ. Auch in Basel, in Zürich, in Genf, obgleich sie kein Aargau und Waadtland verloren, stößt man häufig auf dieselbe Erscheinung. Ganz besonders aber tragen doch die in den zahlreichen Jahrgängen des Berner Taschenbuchs erschienenen Biographieen einer Anzahl hervorragender Männer, deren Jugendjahre in die Revolutionsperiode fielen, fast ausnahmslos denselben Charakter der Verbitterung gegen die eigene Zeit, wie die des Verfassers der „Restauration der Staatswissenschaften".

Bei keinem aller deutschen Konvertiten ist dieser politische Hebel seiner Handlungsweise deutlicher verspürbar wie bei Karl Ludwig Haller persönlich. Nicht blos hat sein berufener Brief an seine Familie es als bis zur Evidenz einleuchtend erklärt, daß die kirchliche Revolution des 16. Jahrhunderts in ihren Grundsätzen, Mitteln und Folgen das vollkommene Gegenbild und der Vorläufer der heutigen politischen Revolution sei, sondern, um jeden Zweifel über seine Gemüthsstimmung auszuschließen, noch hinzugefügt, daß sein Abscheu gegen die letztere auch Abscheu und Widerwillen gegen die erstere bei ihm erzeugt habe.

Worauf aber beruhte bei ihm dieser Abscheu? Ohne wissenschaftliche Studien gemacht zu haben, hatte Haller schon als junger Mensch von 16 Jahren eine diplomatische Stellung erhalten. Dieselbe brachte ihm allerdings Gelegenheit genug, die Revolution auch in ihren wirklichen Ursachen kennen zu lernen. Aber seine hochmüthigen Standesvorurtheile machten ihn von vornherein dafür blind. Er wollte einfach das nicht sehen, was ihm unbequem war. Erklärt er es doch gradezu für einen Vortheil, daß er keine Universität besucht habe, weil er dadurch vor dem revolutionären unreligiösen Gift bewahrt worden sei, welches damals fast alle Hochschulen vergiftet habe. Vom Rastatter Kongreß heimgekehrt, fand er das alte Bern gestürzt und damit auch seine eigene politische Karrière vernichtet. Er bekämpfte dann in der Zeitschrift „Helvetische Annalen" das System der Helvetik in einer Weise, welche die berechtigtesten Reformwünsche mit den wildesten Umsturzideen auf gleiche Linie stellte und nur von einer allgemeinen Reaktion Heil erwartete. Da er jedoch in der Heimath noch kein Verständniß für diese Ansichten fand, trat er im Jahre 1801 in österreichische Dienste. Später durch die sogenannte Mediationsregierung an die neue Berner Akademie berufen, machte er als akademischer Lehrer ein so glänzendes Fiasko, daß sogar seine eigenen

Standesgenossen Nichts von ihm wissen wollten. Mit um so größerm Jubel begrüßte er die Restauration von 1814, erhielt auch in der Restaurationsregierung selbst in Bern eine Stelle, ohne es freilich bewirken zu können, daß „alle revolutionsgünstigen Bestrebungen aus den Gesetzen ausgeschieden“ wurden.

Seine für die ganze Zukunft der Schweiz verhängnißvolle Wirksamkeit mit Bezug auf die „Intrusion“ der Jesuiten gehört erst in spätern Zusammenhang. Umsomehr aber haben wir hier seiner frühern schriftstellerischen Thätigkeit zu gedenken, wenn gleich ihr wirklich wissenschaftlicher Werth ebensogering angeschlagen werden muß, als die Keckheit seiner ungeschichtlichen Behauptungen verblüffen kann. Diesem Hauptzweck seiner Schriften mußte denn auch die ekelhafte Heuchelei dienen, daß er sich in der „Restauration der Staatswissenschaften“ als Protestant gerirte, während sein späterer Brief an seine Familie selber erklärt, er „könne in Wahrheit sagen, daß er schon im Jahre 1808 (wo seine Uebersicht des Staatsrechts erschien) in der Seele Katholik und nur dem Namen nach Protestant war.“ Daß er auch nach geschehenem Uebertritt noch auf längere Zeit nach dem bischöflichen Ausdrucke „von den öffentlichen religiösen Exerzitien dispensirt wurde“, war nur folgerichtig.

Haller's „Restauration“ hat der ganzen Zeit nach dem Wiener Kongresse den Namen gegeben. Der Einfluß dieses Buchs auf die regierenden Kreise des Auslandes, die insgesammt ihre Hauptaufgabe darin fanden, die Schöpfungen der Revolution zu vernichten, begann noch viel früher als der de Maistre's. In der Schweiz selbst führte allerdings die eigene Maßlosigkeit der Restaurationspolitiker früher als anderswo zu einem Umschwung. Aber als verhängnißvollste Nachwirkung des aus der Revolution überkommenen Erbes blieb ein Streit der Parteien, der über dem Gegensatz gegen einander die gemeinsamen nationalen Gesichtspunkte vergaß. Die Regierung jeder eben an's Ruder gelangten Partei hatte nichts Eiligeres zu thun, als die Maßnahmen ihrer gestürzten Vorgängerin rückgängig zu machen. Welche Vortheile ein so völliger Mangel an Kontinuität der Regierungsprinzipien der römischen Politik, dieser semper eadem, entgegenbrachte, sollten die spätern Generationen stets neu erfahren.

Während des siegreichen Kampfes gegen die französische Revolution konnte sogar in England eine Stimmung sich ausbilden, die in ihren spätern Konsequenzen zu der schlimmsten Schädigung der heimischen Nationalkirche führte. Holland hatte politisch das umgekehrte Geschick, aber die kirchliche Folge der Revolutionszeit war völlig dieselbe. Von den Truppen Pichegru's erobert, verloren die Generalstaaten ihre gegen die Weltmächte Philipp's II. und Ludwig's XIV. siegreich vertheidigte Unabhängigkeit, mußten

sich zuerst in eine batavische Republik, dann in ein Königreich, schließlich in eine Provinz des napoleonischen Weltstaates umwandeln lassen. Die alte Großmachtsstellung war auf immer dahin, auch als der Sturz Napoleon's die Selbständigkeit des Landes zurückbrachte. Während aber so das Land in Folge der Revolution seine frühere Blüthe völlig verlor, während die oranische Befreier-Familie in's Exil wandern mußte und die reformirte Staatskirche den gröblichsten Bedrückungen verfiel, datirt der römische Katholizismus in Holland von demselben Moment den Beginn eines überraschenden Umschwungs. Es gilt das sowohl von seinem äußern Verhältniß zu dem Volksleben überhaupt, wie von seiner innern Entwicklung, indem in der gleichen Zeit, wo die römische Missionskirche auf einen förmlichen Eroberungszug ausging, die alte national-kirchliche Richtung den ärgsten Gefahren ausgesetzt war.

Die Ursache der erstgenannten Erscheinung tritt sofort deutlich in's Auge, wenn man die totale Umgestaltung der Verfassung in Folge der Revolution von 1795 betrachtet. Wie die alten regierenden „Staaten", so wurde auch die frühere Staatskirche ihrer bisherigen bevorrechteten Stellung entkleidet. Während früher die Reformirten die herrschende Partei waren und allein zu öffentlichen Aemtern gelangen konnten, wurde jetzt allen Sekten, die ein höchstes Wesen verehren, vollkommen gleiches bürgerliche Recht und der Zutritt zu allen Aemtern im Staate zuerkannt. Daneben wurde speziell mit Bezug auf den Katholizismus eine Reihe unbequemer Beaufsichtigungen aufgegeben, was der Organisation der Missionskirche vorzüglich zu Gute kam. So kamen denn dieselben Grundsätze, die in Frankreich der dort herrschenden Kirche Krieg auf Leben und Tod gebracht hatten, in Holland der gleichen bis dahin zurückgesetzten Kirche zu Gute. Mit einem wahren Triumph kann der spätere Kardinal Pitra schon im Beginn seiner Tendenzschrift über das katholische Holland diese Seite der französischen Eroberung in den Vordergrund stellen.

Was durch die französische Invasion angebahnt war, konnte durch die rasch aufeinander folgenden weitern Umwälzungen nur noch verstärkt werden. Theilte doch Holland von nun an alle die spätern Phasen der französischen Revolution in wahrhaft sklavischer Weise. Zunächst kam auch hier ein Nationalkonvent, der die Begründung einer neuen Verfassung zur Aufgabe hatte, dann eine Direktorialregierung mit einem gesetzgebenden Körper, dann ein dem französischen Konsulat nachgebildetes Staatsbewind. Je mehr aber unter allen diesen unaufhörlichen Umwälzungen die Stetigkeit und Konsistenz des Staatswesens litt, um so leichter wurde es für einen Staat im Staate, seinen Machtbereich auszudehnen. Es hatte guten Grund, daß die römischen Katholiken Holland's als eifrige Liberale auftraten. Jene Art des Liberalismus, die in möglichster Ungehemmtheit des Individuums ihr Ideal sieht und

dem Staate möglichst wenig Einwirkung gestatten möchte, kam der Organisation der von der Propaganda in Rom aus geleiteten Mission vortrefflich zu Statten.

Mehr aber als alles Andere wußte dieselbe Tendenz das kurze Königthum Ludwig Napoleon's zu verwerthen. Welche Bedeutung diese Regierung für die klerikal-katholische Partei gewann, hat Pitra in fast naiver Weise ausgeplaudert. Sein Werk beginnt bereits mit einem Briefe an den Bischof Dupanloup, worin es ausdrücklich heißt: „Der gute König Ludwig erschien nur deshalb auf dem Throne, um durch sein Beispiel, seine Schutzgesetze, seine ganze Regierung die Rehabilitirung dieser Katholiken zu vollenden, die an ihre Emanzipation selbst nicht glauben konnten." Bei dieser aus dem Jahre 1849 datirenden Verherrlichung des Vaters des damaligen Prinz-Präsidenten ist allerdings der Nebenzweck nicht zu vergessen, die eben damals von dem französischen Klerus portirte napoleonische Kandidatur zu unterstützen. Aber die von Pitra in dem spätern Spezialabschnitt über die Regierung Ludwig Napoleon's angeführten Thatsachen zeigen in unzweideutigster Weise, welche Folgen seine Erhebung auf den holländischen Thron für die römische Fraktion des holländischen Katholizismus gehabt hat. Obenan kann in Pitra's Charakteristik des Königs das berufene pratiquer des Kultus gestellt werden, sowie das Erfüllen seiner Pflichten (natürlich nicht der sittlichen, sondern der kirchlichen). Nicht minder verdienstlich erscheint in Pitra's Augen das ostensible Aufstellen eines Kreuzes in seinem Palaste, die Errichtung einer Statue des Ignatius und die Gründung einer Kapelle im Amsterdamer Stadthause. Aber auch ganz Holland, seine kleinsten Dörfer, wie seine großen Städte, wurden nach ihm das Theater dieses stummen, aber überzeugenden Apostolats. Es wird dies aus den verschiedenen Rundreisen des Königs durch die einzelnen Provinzen und aus den überall von ihm neugegründeten Kirchen erwiesen. Ueberall erscheint das konfessionelle Element im Vordergrund. So gleich bei dem Empfang an der Grenze durch einen Katholiken, bei der Begrüßung in Amsterdam durch einen Katholiken, bei der häufigen Auszeichnung katholischer Pfarrer. Als das Hauptverdienst Ludwig's wird jedoch gradezu seine Schwächung der Staatsautorität angeführt. Pitra sagt wörtlich hierüber: „Er zögerte nicht zu erklären, daß der Unionsvertrag des 16. Jahrhunderts, diese lügnerische und unglückselige Union des Utrechter Vertrags, mit Unrecht als die unantastbare Bundeslade betrachtet werde, und daß man mit der Zeit den Staat schwächen müsse, ihn verhindern sich zu konsolidiren."

Daß dafür die Missionskirche umsomehr konsolidirt wurde, mag wieder durch Pitra's eigene Worte gezeichnet werden: „Ludwig hinterließ in Holland ein Gefühl der Achtung gegen die Katholiken, eine große Zahl derselben in ehrenhaften Stellungen, weniger gemischte aber freiere Schulen, große Kirchen,

die dem Kultus zurückgegeben waren, und die überall aufgenommene Initiative neue zu bauen, den katholischen Klerus vom Staat besoldet und die nicht reformirte Bevölkerung von den exorbitanten Steuern für den Unterhalt der dominés befreit, vor Allem aber das breite Niveau des Zivilrechts, das den Boden dieses eben erst von Schandpfählen, Pasquillen und Proskriptionslisten starrenden Landes endlich völlig ebnete."

Pitra bedauert dabei noch, in den Memoiren des Königs selbst diese Tendenz sowenig hervorgehoben zu finden, und ebenso nicht noch mehr Mittheilungen über seine Beziehungen zum heiligen Stuhle gefunden zu haben. Wir können dieselben ergänzen durch den Hinweis auf die während seiner ganzen Regierung deutlich hervortretende Tendenz, die altkatholische Utrechter Kirche durch echt jesuitische Mittel auszurotten. Es gibt wenig Thatsachen, welche die auch in den ungünstigsten Zeiten niemals stillestehende Maschinerie der kurialistischen Politik so drastisch vor Augen stellen, als die Ausbeutung der ephemeren Regierung Ludwig Napoleon's auch in dieser Beziehung. Ob der Papst ein Gefangener war, machte für diese Maschinerie ebensowenig aus, wie die Wahl der Mittel, um die entgegenstehende Richtung zu unterdrücken. Es war ein günstiger Moment da. Er wurde sofort benutzt. Was gab es denn Einfacheres, um die alte holländische Nationalkirche zu zerstören, als ihre Bischöfe aussterben zu lassen und dann die Neubesetzung der vakant werdenden Bisthümer zu verbieten! Beides wurde in einer Weise in's Werk gesetzt, die in der That nähere Beachtung verdient.

Am 17. Juni 1808 gegen Abend erhielt der Erzbischof van Rhyn in Utrecht den Besuch eines brabantischen Geistlichen, der in den Dienst der holländischen Nationalkirche treten zu wollen erklärte. Zu diesem Behufe hatte er zahlreiche Papiere mitgebracht, die der Erzbischof untersuchte, ohne aber die Beweise für seine Priesterweihe finden zu können, obschon er am Fenster die Akten genau durchsah. Der Priester holte immer neue Dokumente heraus, erklärte endlich, er müsse das betreffende Dokument bei seinem Bruder vergessen haben und empfahl sich mit der Versicherung, es bald nachträglich zu bringen. Gleich nach seinem Weggange wurde der Erzbischof von heftigen Kopfkongestionen befallen. Der Priester ist nicht zurückgekehrt, der Erzbischof bereits am 24. Juni gestorben. Nach dem Tode haben die Aerzte als Todesursache Gift konstatirt, und die feierliche Ausstellung der Leiche mußte deshalb unterbleiben. Den genauen Bericht über den Vorgang verdankt man einem im Hause des Erzbischofs selbst wohnenden Neffen, einem spätern Gerichtsbeamten.

Nur zu bald zeigte sich, welchem Zweck dieser Todesfall dienen sollte. Als die Glieder des Kapitels sich zur Wahl versammelten, wurden sie durch ein Edikt des Königs überrascht, das (so eilig hatte man es), noch vor der Mittheilung der Todesnachricht ergangen, die Wahl bis auf eine spätere

Zeit, die der König bestimmen werde, zu verschieben befahl. Niemals hatte die reformirte Landesregierung sich eine ähnliche Einmischung erlaubt; unter dem katholischen Regenten wurde alsbald dieser Theil der katholischen Kirche unterdrückt. Und nicht blos einmal sporadisch, sondern prinzipiell und dauernd. Vergebens wandten sich die Wahlmänner in Petitionen an den König. Das erste Gesuch blieb völlig unbeantwortet. Als sie es drei Monate später erneuerten, kam die Antwort, die Ursache, die das Verbot veranlaßt, bestände noch fort. Vergebens wies der Generalvikar van Os in einer gediegenen Schrift die Rechte des Kapitels nach, und damit verbunden die Begründung der Hoffnung, daß der König die von ihm feierlich beschworene Religionsfreiheit wahren werde. Man wünschte eben das Aussterben der Bischöfe. In der That schien denn auch diese Absicht gelingen zu sollen. Durch den am 10. Januar 1810 erfolgten Tod des Bischofs von Haarlem stand der ganze altkatholische Episkopat auf zwei Augen. Es war nur noch der alte Bischof von Deventer übrig, der durch einen Sturz in's Wasser dem Tode ebenfalls nahe kam. Seine Rettung aus augenscheinlicher Lebensgefahr kräftigte dann allerdings die Hoffnung des kleinen verfolgten Häufleins, auf die Hülfe der göttlichen Vorsehung gegenüber den menschlichen Intriguen. Aber um so eifriger wurden dafür die nationalkirchlichen Regungen in der größern Gemeinschaft selbst unterdrückt. Im Beginn des Jahrhunderts nach Pitra's Zeugniß „weit über den engen Kreis der Sekte hinaus verbreitet," wurden sie von nun an ebenso stetig zurückgedrängt wie in Frankreich.

Daß es überhaupt nicht an dem guten Willen Ludwig Napoleon's lag, wenn der Zweck, den Rest der alten Nationalkirche ganz zu zerstören, nicht völlig erreicht wurde, geht schon aus der Art seines Verhältnisses zu Pius VII. hervor, auch in der Zeit, als dieser sich mit seinem kaiserlichen Bruder völlig verfeindet hatte. Ludwig, der auch zu Bonald vertraute Beziehungen hatte, erklärte den Papst für die natürliche Stütze aller christlichen Fürsten. Dafür schrieb ihm Pius VII. nach dem zweiten Sturze des Kaisers (22. Mai 1818), mit wahrer Befriedigung werde er nach Rom einen Sohn kommen sehen, der so viele Beweise seines Glaubens und seiner Anhänglichkeit an die Kirche gegeben habe.

Zur Zeit dieses Briefwechsels war die oranische Dynastie in Holland bereits wieder eingesetzt, und sogar unter königlichem Titel. Wir werden aber in späterm Zusammenhang sehen, wie die gleichzeitig damit verknüpfte Verbindung Holland's mit Belgien der klerikalen Invasion in Holland noch mehr die Wege ebnete als alle frühern Umwälzungen. Und daneben hatte auch in den Niederlanden dieselbe reaktionäre Stimmung, welche in der Schweiz während der Revolutionszeit so zahlreiche Proselyten gefunden, einen womöglich noch größern Umfang gewonnen. Der erste Dichter des Volkes, Wilhelm Bilderdyk, machte sich zum Führer einer Richtung, die gegen

den modernen Zeitgeist die leidenschaftlichsten Beschwerden erhob, damit aber der auch hier kühn erhobenen römischen Devise Revindicamus haereditatem patrum möglichst in die Hände arbeitete. Bald sollten jüdische Schüler, die er dem calvinischen Bekenntnisse gewann, den Lehrer noch überbieten.

Es ist somit ein förmlicher Wetteifer, welchen wir in allen diesen Ländern zwischen der dichterischen Romantik und der politischen Berechnung erblicken. Welche von beiden mehr zu der kirchlichen Restauration beigetragen, wäre schwer auszumachen. Die Beantwortung dieser Frage hinge zuerst davon ab, ob die schlechtern oder die bessern Regungen im Menschen größere Erfolge davontragen. Denn während die Staatskünstler mit Vorliebe mit den schlechten Seiten im Menschen rechneten, appellirte die dichterische Begeisterung zugleich an die edelsten Regungen. Um so zweifelloser ist es, daß dort, wo beides sich mischte, die Wirkung eine noch gewaltigere sein mußte. Dies aber war nirgends mehr als jenseits des Kanals der Fall.

Von dem ersten Beginn der Revolutionskriege an stand das britische Reich im Vordergrunde aller Gegner der sozialen Umwälzung. Hier hatte Edmund Burke, einst mit Fox zusammen der Führer der Progressistenpartei, durch seine „Betrachtungen über die französische Revolution" von vornherein die Gemüther gegen dieselbe entflammt. In der deutschen Lesewelt mochte die Entgegnung des jüngern Forster ihm eine Zeit lang ein Gegengewicht bieten. In England verbanden sich die idealsten Motive des Kampfes gegen die revolutionäre Gewaltherrschaft mit den kühlsten Berechnungen der Handelspolitik. Wie sehr die puritanisch-methodistische Strömung in den protestantischen Kirchen unter dem Einflusse des Weltkrieges sich kräftigte, ist jedem Kenner der Missionsgeschichte bekannt. Daß aber die Ursprünge der römischen Strömung, welche später so gewaltige Dimensionen annahm, in dieselbe Zeit fallen, mag heute noch als ein Paradoxon erscheinen. Und doch braucht man nur etwas tiefer zu graben, um auf ihre Quellen zu stoßen.

Die eigentliche Konversionsbewegung hat in England allerdings viel später als z. B. in Deutschland begonnen. Aber wer ihren ersten Motiven nachspürt, muß bereits in die Zeiten der französischen Revolution selber zurückgehen. In keinem Lande ist zunächst der Einfluß der ausgewanderten, eidweigernden Priester intensiver gewesen als in Britannien.

Die allgemeine Bedeutung der geistlichen Emigration für die Länder, die derselben ein Asyl gewährt hatten, ist allerdings noch so gut wie unbeachtet geblieben. Der einzige Henke hat in der gleichen Zeit, wo er in seinem „Archiv" den Kampf gegen das Wöllner'sche Religionsedikt führte, auch auf die Einwirkung hingewiesen, welche von den über den Rhein geflüchteten französischen Priestern ausging. Aber die protestantische Theologie ging sehr bald in der Selbstzerfleischung, im Kampfe gegen das Gespenst des Rationalismus

so völlig auf, daß man für das stille Wachsthum der päpstlichen Armeen kein Auge mehr hatte. Die allen eidweigernden Priestern gemeinsame Hingebung an den Papst, die feste Organisation ihrer Kongregationen, die von Jahr zu Jahr zunehmende Propaganda der Exjesuiten für die Wiederherstellung ihres Ordens fiel den Zeitgenossen nur wenig in's Auge. Auch in der Literatur lassen sich nur wenige Spuren persönlicher Einwirkung der geistlichen Emigranten nachweisen. Aber es ist ein einfaches Rechenexempel, den allgemeinen Einfluß, den sie ausgeübt, in's Klare zu stellen. Man braucht nur die Zahl der Personen und die Dauer ihres Aufenthalts auf fremdem Boden in Rechnung zu bringen. Denn ob auch an den verschiedensten Orten zerstreut, wirkten sie doch alle im gleichen Geiste, durch zahlreiche Fäden untereinander verbunden. Meist wenig gebildet und von wahrhaft bigottem Fanatismus, hatten die eidweigernden Priester dafür den Heiligenschein ihres Martyriums. In Oesterreich haben sie damit den Reaktionstendenzen, die unmittelbar nach dem Tode Leopold's den josefinischen Ideen den Krieg machten, die brauchbarsten Werkzeuge geboten. In der Familie des Grafen Friedrich Leopold von Stolberg war schon fast ein Dezennium vor seinem Uebertritt ein solcher Priester zuerst Hauslehrer und dann der einflußreichste Hausfreund geworden. In „Theodul's Gastmahl" ist ebenfalls ein priesterlicher Emigrant der Hauptsprecher.

Schon diese allgemeinen Gesichtspunkte nöthigen dazu, die Einwirkung der ausgewanderten Priester auch in England nicht gering anzuschlagen. Dieselbe mußte hier aber um so größer sein, je weniger man grade im britischen Reiche den Katholizismus in andrer Form als der des irischen Paganismus gekannt hatte. Grade in den reichsten und vornehmsten Familien, in den für die nicht introduzirten Fremdlinge sonst so gut wie verschlossenen Kreisen wurden die geistlichen Flüchtlinge mit der größten Zuvorkommenheit aufgenommen. Eine bedeutende Anzahl derselben gewann als Lehrer der französischen Sprache und Umgangsform bleibende Beziehungen. Je weniger ihre Gastfreunde den Katholizismus gekannt hatten, in je sonderbareren Vorurtheilen sie theilweise befangen gewesen waren, um so leichter fiel es den Gästen, das ihnen entgegengebrachte Vertrauen auf die Religion, der sie persönlich das große Opfer des Exils gebracht, zu übertragen. Schon damals haben bereits zahlreiche „Bekehrungen" stattgefunden, wenn sie auch nicht wie in späterer Zeit zum Mittel der Reklame benutzt, sondern möglichst verborgen gehalten wurden. Allein schon von dem einen Abbé Carron weiß man, daß er von Personen aller Stände „Abschwörungen entgegennahm". Die Gesammtzahl der nach England geflüchteten französischen Priester ist nun auf 8000 berechnet. Dabei sind die Schaaren von Mönchen und Nonnen so wenig mitgezählt, als die vielen Tausende von Laien, die mit den alten Zuständen auch der alten Kirche ergeben waren. So wiederholte sich denn gradezu, nur im umgekehrten Sinne,

dieselbe Folge, welche die Aufhebung des Edikts von Nantes für die Nachbarländer gehabt hatte.

So eine der Ursachen, deren Wirkungen erst Dezennien später herauszutreten begannen. Gleichzeitig will aber auch in England der politisch-sozialen eine belletristische Bewegung zur Seite gestellt werden. Die verwandte literaturgeschichtliche Erscheinung, in Frankreich und England, zeigt auch hier dem Kirchenhistoriker den innern Zusammenhang. Neben der französischen Romantik erstand fast um dieselbe Zeit eine englische. Man kann Chateaubriand's nicht gedenken, ohne sich zugleich an Walter Scott zu erinnern.

Der allgemeine Charakter der Romantik trifft wohl bei Niemandem mehr zu, als bei dem Vater des historischen Romans. Walter Scott lebte und webte in den Idealen einer verklungenen Zeit. Schon sein erster Roman Waverley, dessen Namen alle spätern Schöpfungen des großen Unbekannten weltberühmt machten, verherrlichte einen der Stuart'schen Aufstände. Diese Idealisirung vergangener Zustände führte aber auch ihn nicht minder wie die französischen Romantiker zur Idealisirung der alten Kirche des Mittelalters. Ja man kann sagen, daß er die letztere noch um so viel mehr idealisirte, je weniger die Schattenseiten derselben ihm aus eigener Anschauung bekannt waren. Die in seinem Heimathlande vorherrschende religiöse Richtung hatte ihn ähnlich abgestoßen, wie vor ihm Hume und nach ihm Buckle. Die Zauberwelt der Ritterzeit dagegen, in die er sich flüchtete, war auf's Engste mit der katholischen Form des Gottesdienstes verbunden. Nimmt man hinzu, daß auch seine Jugendeindrücke durch die Schrecknisse der französischen Revolution mitbestimmt wurden, so kann das Ergebniß aller dieser Momente gar nicht einmal mehr überraschen. Die Verherrlichung des Katholizismus und Alles dessen, was mit ihm zusammenhängt, zieht sich durch die große Mehrzahl der Scott'schen Romane hindurch. Wer aber ist im Stande, die stille Einwirkung zu berechnen, die von einer solchen Literaturgattung auf das Gemüthsleben der folgenden Generation ausging? Zumal, wo fast gleichzeitig von Irland her Thomas Moore's Irish Melodies das ganze englische Sprachgebiet sich eroberten, und im Gewande der Geschichte Roscoe den Medizeer Leo X. verherrlichte!

So treten uns denn in allen germanischen Ländern zahlreiche Faktoren entgegen, die je länger je mehr der Papstmacht zu Gute kamen. Dazu gesellte sich zudem aber noch eine von Land zu Land gleich sehr bemerkbare Kräftigung des Klosterlebens. Den tiefern Hintergrund derselben schildern wir am liebsten im Anschluß an van Koetsveld's treffliche Erklärung dieser merkwürdigen Erscheinung.

Die Männer der Aufklärung, die den alten Volksglauben gestürzt glaubten, haben sich bitter getäuscht. Grade die geistige Bewegung einer Zeit, worin die ersten Grundlagen des Denkens, Glaubens und Lebens in Frage

gestellt waren, mußte denselben vielfach zurücksehnen lassen. Je deutlicher die neue Weltanschauung, auf die bloße Logik begründet und aus den Naturgesetzen abgeleitet, heraustrat, um so lauter machte auch das Gemüth wieder seine Forderungen geltend. Es ist eine frappante Parallele zwischen der Wiederbelebung des Bibeldogmas und des Bekenntnißeifers auf protestantischem, der Erneuerung der Kirchenautorität auf katholischem Boden, zwischen den Asylen der Herrnhuter und der barmherzigen Schwestern. Dieselben Ursachen, welche die allgemeine Reaktion erzeugen, lassen auch die eigenthümlichen Formen der früheren Frömmigkeit und damit eben auch den Asketismus, das Prinzip der „Abtödtung", wiedererstehen. Neben der Macht des „credo quia absurdum" steht die Schwärmerei für die Klosterzelle. Daneben darf der Begünstigung auch dieser Sitte durch das moderne Freiheitsprinzip so wenig vergessen werden, als der weitern Beförderung durch die Hauptübel der Zeit, Uebervölkerung und Sittenverderbniß. Diese rief das Bedürfniß der Weltflucht in frommen Gemüthern hervor. Jene erzeugte den Wunsch, die aus der Schwierigkeit der Existenz hervorgehende Zwangslage des Zölibats und der Armuth mit der Aureole der Heiligkeit zu schmücken.

§. 41.

Innerkatholische Reformbestrebungen im südlichen Deutschland.

Wer den seit der Kirchenpolitik des Wiener Kongresses von Land zu Land eingeschlagenen Gang der Dinge auf katholisch-kirchlichem Boden auf seine letzten Ursachen zurückzuführen unternimmt, kann die versteckten Keime dieses Entwicklungsprozesses nicht früh genug aufsuchen. Nichtsdestoweniger aber war der äußere Zustand zumal des deutschen Katholizismus vor der Restauration ein ganz andrer als nachher. Wenn man das katholische Volksleben der Gegenwart nicht blos aus Büchern, sondern in Land und Leuten kennen lernt, findet man zwar auch heute noch vielfach dieselben Ideale, für welche die Söhne der josefinischen Aera erglüht waren. Aber die Vertreter dieser Ideale sind systematisch mundtodt gemacht. Die Kirchhofsruhe der mechanischen Einheit der Kirche, in welche das restaurirte Papstthum abermals den Brudersinn der christlichen Gemeinden verkehrte, gestattete kein Lautwerden der Opposition. Niemals ist ein wahreres Wort gesprochen als das Döllinger's, Tausende im Klerus dächten wie er. Aber es ist nur zu gut dafür gesorgt worden, daß dieses Denken sich nicht mehr zum Handeln aufrafft. Dies der gewaltige Unterschied der nachrestaurativen Entwicklung von dem Dezennium vor der Restauration. Was heute als unerfüllbares Ideal in die Tiefen der Seele zurückgedrängt ist, hat damals noch einen guten Theil der Kirchenlenker im katholischen Deutschland selber geleitet.

Die Aufgaben, die diese Männer sich stellten, waren allerdings schon zu jener Zeit schwierig genug. Hontheim war gezwungen worden, sein

geschichtliches Werk zu widerrufen. Die Durchführung der Emser Punktationen war an dem Widerstreben der Suffraganbischöfe und der Antipathie der politischen Machthaber, zumal der Diplomaten Friedrich Wilhelm's II., gescheitert. Josef II. war mit gebrochenem Herzen in's Grab gestiegen. Nachdem alles das schon vorangegangen, hatten dann erst gar die Sansculottenschwärme Mord und Brand über den Rhein getragen. In einer solchen Zeit sich an kirchliche Reformen zu wagen, das verlangte in der That einen in dem Evangelium des gekreuzigten Herrn fest gegründeten Glauben, das setzte eine Fülle von Selbstlosigkeit, von Begeisterung, von energischer Thatkraft voraus, wie sie nur eine ihrer selbst gewisse Frömmigkeit zu erzeugen im Stande ist.

Wenn in den Augen der Nachwelt zumal Sailer's und Wessenberg's Name zur Personifikation einer solchen Frömmigkeit wurde, so darf jedoch andrerseits des Rückhaltes nicht vergessen werden, den die theoretischen Reformen des Einen wie die praktischen Reformen des Andern in der allgemeinen Zeitlage und zumal bei einzelnen der Landesherren fanden, denen der weltliche Besitz der Bisthümer zugefallen war. Was Friedrich und Johann von Sachsen, Philipp von Hessen und ihre fürstlichen Genossen für die Reformation, was der große Kurfürst und der erste preußische König für den Spener'schen Pietismus, was die in Friedrich's des Großen Fußtapfen wandelnden Fürsten von Weimar, von Anhalt, von Lippe u. A. für die Aufklärung waren, das ist Karl Friedrich von Baden für die sittlich religiöse Erhebung in Katholizismus und Protestantismus gleich sehr gewesen. Aber auch die derbe biedere Einfachheit des ersten baierischen Königs Max Josef nimmt in der politischen wie in der kirchlichen Entwicklung Deutschland's einen so hervorragenden Platz ein, daß man unwillkürlich des energischen Brüderpaares der Reformationszeit gedenkt, durch welches das baierische Herzogthum seine eigenthümliche Machtstellung ebenso erwarb, wie sich die kirchliche Tradition einer innerkatholischen Reformthätigkeit auf sie zurückführt. Ein Fürst, von dem die Bürger sagten „Wenn wir Dich nur haben, Maxerl, ist Alles gut", darf in der politischen Geschichte Deutschland's so wenig gering geachtet werden, wie der Gönner von Montgelas in der Kirchengeschichte.

So lange die dynastischen Interessen der Partikularfürsten nur als ein Hemmschuh der Einigung ihres Volkes galten, mochten die reellen Verdienste auch der tüchtigsten Regenten schwer auf allseitige Anerkennung rechnen. Aber bereits in der Sturm- und Drangperiode vor dem österreichisch-preußischen Kriege hat Häusser's Meisterhand es zur Geltung gebracht, was das gesammte deutsche Volksleben dem Durlacher Markgrafen dankt, der der erste badische Großherzog wurde. Wohl fehlte jenem Zeitalter noch der neue Reichsgedanke, der erst in den Jahren der gemeinsamen Prüfung sich kräftigte. Für den badischen Fürsten selbst war es zudem eine einfache Unmöglichkeit, sich von dem Rheinbunde fern zu halten. Trotzdem ist zur Anbahnung eines

deutsch-vaterländischen Geistes wie zur Erziehung zu politischer Selbstthätigkeit kaum in irgend einer Periode mehr vorgearbeitet als in derjenigen, in welcher die fridericianischen und josefinischen Ideale sich paarten.

Die hervorragende politische Bedeutung Karl Friedrich's läßt sich nicht loslösen von der Stellung, die er zu den religiösen Fragen einnahm. Man kann es bei Häusser nachlesen, wie er die katholische und die evangelische Volksfrömmigkeit in gleicher Weise zu pflegen verstand. Der Freund des Mystikers Jung-Stilling steht zugleich in der Mitte von Hebel und Wessenberg. Die Zeit der geistlichen Fürsten, welche die edle Aufklärung geschützt, war vorübergegangen. Aber im Bisthum Konstanz wurde ihr Erbe von der Hand des weltlichen Nachfolgers sorgsam gehütet.

Während das Andenken an Karl Friedrich der dankbaren Nachwelt, welche die Früchte seines Wirkens genoß, immer werther geworden ist, ist hinsichtlich der verwandten Regierungsmaximen, die gleichzeitig in Baiern durchgeführt wurden, nicht das Gleiche der Fall. Zumal der Name des Ministers Montgelas gehört so sehr zu denen, deren Bild von dem Parteihaß verwirrt ist, daß sogar in einem und demselben Buche oft ganz entgegengesetzte Urtheile über ihn laut werden.*) Aber es gilt auch hier, über der verdienten Ungunst, welche die Rheinbundstage später getroffen, das, was in ihnen für die allgemeine deutsche Kultur angebahnt wurde, nicht zu vergessen. Und zumal in Baiern läßt der Vergleich mit den Zuständen vorher und nachher die Periode vor der Restauration als eine Zeit reicher Aussaat erscheinen, deren Ernte freilich erst viel später heranreifte. Montgelas' Wirksamkeit persönlich hat denn endlich auch in Kluckhohn einen in der Vertheilung von Licht und Schatten gleich gerechten Beurtheiler gefunden.

Als Max Josef dem bigott frivolen Karl Theodor (1799) folgte, lebten die Gemüther des Volkes auf, wie in Rom nach dem Ausgange der Delatorenregierungen Nero's und Domitian's. Durch die bald folgende Vergrößerung und Erhebung Baierns aber war er vor eine der schwierigsten Aufgaben gestellt, welche den unnatürlich zusammengebackenen Staatsbildungen der napoleonischen Aera nur irgend zu Theil wurden. Mit dem alten baierischen Herzogthum wurden auf der einen Seite eine Reihe mediatisirter geistlicher Herrschaften, auf der andern Seite alte freie Reichsstädte voll glorreicher Vergangenheit, vor Allem in der Reformationszeit, verschmolzen. In einer solchen Zeit ernste Reformen, zumal auf dem Gebiete der allgemeinen Volksbildung, anstreben und durchführen, verlangt einen ebenso idealistischen Sinn wie ausdauernde Kraft. Weder das eine noch das andre kann Montgelas streitig gemacht werden. Der schlimmste Vorwurf, der gegen sein System erhoben worden ist, ist derselbe, der die Reformen Josef's II. getroffen.

---

*) So in der Biographie Goßner's von Dalton, S. 90 und 123.

Auch in den übrigen süddeutschen Staaten, soweit sie für die Entwicklung des Katholizismus in Betracht kommen, war der allgemeine Charakter der weltlichen Regierungen der gleiche. Wie viele Maulwurfsgänge auch bereits gegraben waren, um die Ideale der Aufklärungszeit zu entwurzeln, — noch waren diese Ideale die tonangebende Macht. Daneben erfreute sich das des deutschen Reichsgedankens noch nicht wieder fähige Geschlecht um so mehr an den sozialen Verbesserungen, welche im Gefolge der französischen Revolution auch nach Deutschland gekommen waren. Sogar ein Graf Erbach in Hessen konnte in jener Zeit ein begeisterter Repräsentant aller Art von Reform sein. So muthen denn auch die Zustände der Kirche den Beobachter wie ein rechtes Spiegelbild dieser Uebergangszeit an. Es war nicht mehr der gährende Most, der in den Anfängen der Aufklärung die Gemüther erfüllt hatte. Manches stürmisch ersehnte Ideal hatten die Josefiner mit Josef II. selber begraben. Auch sonst war die Zeit zu ernst geworden, um noch solche Träume zu hegen, wie sie die Illuminaten bewegt. Aber um vieles schärfer als der Unterschied von der Zeit vorher ist doch der Kontrast mit dem Dezennium nach der Restauration, als der in Rom neu eingezogene jesuitische Geist alsbald auch über die Alpen drang und die Hoffnungen knickte, welche die frömmsten katholischen Christen Deutschland's am wärmsten gehegt. Es genügen die Namen Sailer und Wessenberg, um die Periode zu kennzeichnen, welche die Errungenschaften der Aufklärungszeit einzuheimsen suchte, ohne den Weg der Revolution zu betreten.

Sailer's Stellung in und zu seiner Zeit wird sehr verschieden beurtheilt, je nachdem diese oder jene Periode seines Lebens, dieser oder jener Kreis seiner Schüler in's Auge gefaßt wird. In einem Punkte aber stimmen die abweichendsten Beurtheiler überein: in der Anerkennung der milden, selbstlosen Natur, die von vornherein auf eine johanneische Art der Frömmigkeit angelegt war. Aber es ist freilich ein großer Unterschied, ob man den ursprünglichen Geist Sailer's bei Boos, Goßner und Lindl sucht, ob man Diepenbrock als seinen echten Jünger bezeichnet und die von Sailer in letzter Instanz entschiedene Konversion Beckedorff's als Maßstab für seinen konfessionellen Standpunkt betrachtet, oder ob man endlich das lebenslängliche Freundschaftsverhältniß zwischen Sailer und Wessenberg obenanstellt. Und doch ist das scheinbare Räthsel gar leicht zu lösen, sobald man nur Sailer's eigenstes Wesen sich vergegenwärtigt. Er ist ganz und voll Mystiker, steht als solcher dem Streit der Lehrformen kühl gegenüber, um dafür in allen kirchlichen Bildungen die Kinder des Lichts zu suchen. Zumal zu den Gegensätzen des Katholizismus und Protestantismus verhielt er sich ganz ähnlich wie Staupitz. Der äußern Werkheiligkeit gegenüber hat auch er die Rechtfertigung aus

Gottes Gnade gelehrt. Zum kirchlichen Reformator aber war er durchaus nicht veranlagt. Der organisatorische praktische Blick Wessenberg's ging ihm ebenso ab, wie der stürmische Drang von Martin Boos und seinen Genossen. Mit der äußern Einheit der Kirche hat er nicht brechen mögen, nahm sogar von dem restaurirten Pius ein Bisthum zum Lehen. Aber die innigsten persönlichen Beziehungen seines Lebens hat er doch in den Tagen geknüpft, wo er an der Dillinger Hochschule wirkte (1784—1794).

Nach der Aufhebung des Jesuitenordens war eine durchgängige Umgestaltung der alten Augsburger Hochschule erfolgt. Während am Gymnasium die vier von Sailer selbst als das Quadrat der Jugendbildung bezeichneten Lehrer (Fenneberg, Hörmann, Keller, Weiß) in Thätigkeit waren, wirkte an der Universität vor allem das Kleeblatt Weber, Zimmer und Sailer. Es ist ein selten liebliches Bild, das uns alle Schilderungen dieser Glanzperiode Dillingen's von der Hand ihrer Schüler entworfen. Der treffliche Volksschriftsteller Christoph Schmid, der Verfasser der „Ostereier", urtheilt darüber nicht anders wie Wessenberg und wie Goßner. In seiner frischen und anregenden, wenn auch für einen Historiker zu wenig nüchternen Art hat auch Dalton's Biographie von Johannes Goßner dieses reiche Dezennium geschildert. Nur schade, daß auch bei diesem Anlaß wieder die herkömmliche Unkenntniß der katholischen Aufklärungszeit im protestantischen Deutschland den Verfasser in die merkwürdigsten Widersprüche verwickelt. Auf der einen Seite (S. 16) wird diese Periode der Dillinger Universität dahin beschrieben: „Für das Kollegium wie die Universität waren schöne Maientage angebrochen... Die Hochschule war nun in der That einer frischen für das Ideale begeisterten Jugend alma mater geworden. Alles trug in wunderbarem Zusammentreffen dazu bei, dieser Mutter der Lernenden ihren holden Beinamen zu gewähren. Die oberste Leitung lag in den Händen des trefflichen Weihbischofs Ungelter, dessen ganzes und eifriges Bestreben dahin ging, für die seiner Leitung anvertrauten Anstalten die tüchtigsten Lehrkräfte und edelsten Persönlichkeiten heranzuziehen. Es gelang ihm dies in vorzüglichem Grade." Gleich nachher aber heißt es (S. 18): „Wie eine einsame Warte steht Sailer in seiner Kirche da. Während ein seichter Unglaube in der katholischen Kirche in stärkerem und kläglicherem Grade als in der evangelischen weithin um sich gegriffen, der heilige Ernst der ewigen göttlichen Wahrheit dem Wahne nüchterner, matter Aufklärung gewichen, verkündete Sailer mit warmer, trauter Innigkeit das Evangelium." Als Beleg für diesen Unglauben verweist eine Anmerkung allen Ernstes auf die „Ausführungen bei Brück", d. h. die durch und durch polemischen Ergüsse der Schrift: „Die rationalistischen Bestrebungen im katholischen Deutschland in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts" von dem „Historiker" der Mainzer Seminarschule, während von einer Benutzung der Schwab'schen Biographie des Franz Berg, auf die

schon Ranke's Urtheil den Verfasser hätte hinweisen sollen, sich keinerlei Spur findet. Der gleiche merkwürdige Widerspruch herrscht übrigens auch bei der Charakteristik der Ingolstädter Hochschule, wo wir (S. 26) Oeggel „auf dem breiten Strom des herrschenden vulgären Rationalismus dahintreiben sehen, der mit seinem trüben Wasser die römische Kirche damals mehr noch überfluthete als das evangelische Gebiet"; und wo alsbald darauf (S. 28, 29) von dem „frischen Lebenshauch, der, von dem Kanzler Ickstett ausgegangen, auch durch die dürren Zweige der theologischen Fakultät wie Frühlingswehen gezogen kam" geredet wird, und mit Bezug auf Wiest nicht blos die wissenschaftliche Bedeutung, sondern auch der milde Hauch eines frommen Herzens zur Sprache kommt. Zu verwundern ist freilich ein solcher Widerspruch nicht, wenn es von der Zeit der klassischen Nationalliteratur Deutschland's heißt (S. 44): „Es war eine Mitternachtsstunde angebrochen. Ein Tag der Entwicklung war zu Ende."

Die Kritik solch' unbedachter Urtheilsweise ist hier keine Abschweifung. Grade bei dem Leben Sailer's thut es umsomehr Noth daran zu erinnern, als die gleiche Reklame, die im römischen Lager mit den Bekehrten getrieben ward, auch den protestantischen Panegyrikern des separatistisch-mystischen Theils der Sailer'schen Schule, der schließlich zum Protestantismus herüberflüchtete, eigen ist. Gewiß hat Dalton damit Recht, daß das eigenthümlich Römische auch bei Sailer ganz in den Hintergrund tritt. Es beruht dies nur auch bei ihm ganz einfach auf jener Ueberwindung des konfessionellen Hasses, die man späterhin Unglauben nannte. Aber in der Scheidung, die nachmals zwischen Sailer und jenem Bruchtheile seiner Schüler eintrat, muß der unbefangene Beobachter dem Standpunkt des Lehrers, gegenüber der mannigfach ungesunden Schwärmerei der Schüler, das Lob größerer Besonnenheit zu Theil werden lassen. Die gleichen Züge, welche uns im Leben fast aller öffentlich auftretenden katholischen Proselyten begegnen, treten auch bei diesen protestantischen Konvertiten unverkennbar hervor. Darum bleibt es freilich ein eigenthümliches Zeichen der Zeit, daß die restaurirte Papstkirche das mystische Element ebenso von sich ausstieß, wie das sogenannte rationalistische.

Doch — diese spätere Scheidung gehört so gut wie die bischöfliche Thätigkeit Sailer's erst der folgenden Epoche an. Die Periode des Uebergangs zwischen Revolution und Restauration kennt Sailer nur als den Professor in Dillingen und — nach längerer unfreiwilliger Pause — in Landshut.

Die verheißungsvolle Aussaat der Blüthezeit der Dillinger Hochschule hat nicht lange gedauert. Schon das Jahr 1794 hat die, welche sie ausstreuten, an weiterer Arbeit verhindert. Wer nach Allem, was wir bereits über den Gang der Dinge in Kirche, Wissenschaft und Poesie seit dem Beginn

der Revolutionswirren kennen gelernt, es noch mit Herrn Geffcken als „Irrthum“ bezeichnen möchte, daß eine eben aufblühende Reform dem Sturm der Revolution erlag, braucht nur das Dillinger Drama jenes Jahres in's Auge zu fassen. Die gleiche Ursache, welche Hontheim zum Widerruf nöthigte, brachte auch dem Dillinger reformatorischen Streben den Untergang. Wieder war Kurfürst Clemens Wenzeslaus von Trier und Augsburg in arger Geldklemme. Die Exjesuiten, die in St. Salvator in Augsburg ihre Retraite hatten, halfen ihm aus. Der Preis dafür war die Sprengung der ihren Händen entzogenen Dillinger Anstalt. Es wurde eine Kommission zur Untersuchung der dortigen Verhältnisse ernannt. Das Ergebniß der Untersuchung war für die verdächtigten Professoren ein durchweg günstiges. Trotzdem erhielt Weber den Befehl, nicht mehr über Kant's Kritik der reinen Vernunft zu lesen und die Philosophie überhaupt in Zukunft nur noch lateinisch zu doziren. Sailer mußte sein Kolleg über Moral beschränken, seine Religionskollegien wurden gänzlich untersagt, ebenso die seines Kollegen Hörmann über Aesthetik. Die Professoren am Gymnasium mußten zu dem antiquirten jesuitischen Studienplan zurückkehren. Es wurde ihnen die Salzburger Literaturzeitung verboten, den Studirenden überhaupt alle Lektüre ohne bischöfliche Approbation. Es war, als wenn das Ideal der revolutionirenden Studenten der belgischen Priesterrevolution in Deutschland zu neuer Verwirklichung kommen sollte. Die Dillinger Studenten hatten freilich ein anderes Ideal als die Löwener, — sie erboten sich, eine öffentliche Prüfung vor der Kommission zu bestehen, erwiesen zugleich die Anklagen gegen ihren Lebenswandel als völlig erlogen. Aber das Urtheil war schon vor der Untersuchung gesprochen. Noch in demselben Jahre wurden Sailer und Weber völlig entsetzt. Auch Fenneberg legte seine Professur nieder, zog sich als Pfarrer nach Seeg zurück, wo er seine berühmt gewordene pastorale Thätigkeit ausübte. Ein Dezennium später wurde die ganze Universität aufgehoben.

Längere Jahre (1795—1799) lebte Sailer wie ein Verbannter bei seinem Freunde Beck in ländlicher Stille. Es war dieselbe Zeit, wo Boos als Kaplan bei Fenneberg wirkte und dort durch seine eifrigen Predigten die viel geschilderte Bewegung hervorrief. Auch Sailer hat in seiner demüthigen Art an ihr sympathischen Antheil genommen und den geistlichen Dünkel der Erweckten milde beurtheilt. Erst Montgelas hat dann ihn wie seine Schüler zu neuem amtlichen Wirken herangezogen. Als Professor in Landshut hat Sailer die alten Freunde vor ihrer Neigung zu hochmüthiger Selbstüberhebung gewarnt. Eine Wendung oder gar eine Schwenkung, wie Dalton (S. 151) dies nennt, vermögen wir in diesen echten Freundesbriefen nirgends zu finden. Sein ungetrübtes Verhältniß zu Wessenberg, dessen Thätigkeit eine in viel höherem Grade positiv reformatorische war, sollte Sailer vor einem solchen Verdachte auch in evangelischen Kreisen bewahren.

Ignaz Heinrich von Wessenberg hat ein langes, wechselvolles Leben hindurch seine echt christliche Glaubensüberzeugung bethätigt. Darum war er bei aller Milde und Friedfertigkeit seines Wesens zu dem unerschütterlichen Vertheidiger vaterländischer Gesittung gegen kurialistische Verderbniß berufen. Aber will man die Einflüsse richtig würdigen, die ihn zu seiner wichtigen Lebensaufgabe ausrüsteten, so wird man in erster Reihe wieder vor das Bild Josef's II. geführt. Der ganze Umfang der Ideale, für welche der hochsinnige Fürst lebte und arbeitete, tritt uns wie im Abbild in dem Hause des österreichischen Staatsmannes entgegen, den die Geschichte als den Vater eines der edelsten Führer der deutschen Kirche in Ehren hält. Um der Erziehung seiner beiden Söhne, von denen der ältere später selbst ein einflußreicher Diplomat wurde, sich völlig zu widmen, gab der Vater sein hohes Amt auf und zog sich auf sein Familiengut im Breisgau zurück. Vornehm ohne Adelsdünkel, fromm ohne Bigotterie, in ländlicher Zurückgezogenheit und paradiesischer Umgebung hat die Wessenberg'sche Familie hier ein ideales Stillleben geführt. In den Herzen der Kinder wurde von frühester Jugend an durch die vorbildliche Lebensführung des Vaters eine warme lebendige Religiosität, ein feiner sittlicher Takt, ein ernster Wissens- und Bildungsdrang genährt und entfaltet. Täglich las der katholische Landedelmann die biblische Geschichte mit seinen Kindern, ließ jedes derselben unter seiner Leitung ein eigenes Gebetbüchlein zusammenstellen. Auf den gemeinsamen Reisen wurden der gelehrte Abt Martin Gerbert in St. Blasien und der um die Hebung seines Landes ernstlich bemühte Abt Beda in St. Gallen besucht, nicht minder aber auch die reformirten Pfarrer Lavater und Füßli sowie Geßner in Zürich. Es war jene schlichte, ungeschminkte Art von Frömmigkeit, die zu ihrer Pflege noch keiner Konfessionsschule bedurfte.

Die im elterlichen Hause ausgebildete Gesinnung wurde in dem jungen deutschen Freiherrn in denselben Jahren, wo der französische Adel für die Ausschweifungen seiner Väter büßte, auf den deutschen Universitäten weiter entwickelt. In demselben Dillingen, dessen jesuitische Lehrer einst zu den wildesten Anschürern des dreißigjährigen Krieges gehört hatten, sahen wir bereits Kant zu kaum geringerem Einfluß gelangt, als es durch Reinhold und die Anfänge Fichte's in Jena der Fall war. Der Dogmatiker Zimmer fand sich hier mit dem Philosophen Weber auf gemeinsamem Boden. Neben dieser philosophischen Anregung, die ihre katholischen wie ihre protestantischen Jünger gleich sehr moralisch zu kräftigen wußte, hat Wessenberg grade noch die letzte Zeit von Sailer's akademischer Lehrthätigkeit zu benutzen vermocht (1792—1794). Lebenslang ist er mit diesem Lehrer in treuer Freundschaft verbunden geblieben. Sailer hat ihm noch gegen Ende seines Lebens über den Gegensatz von Hierarchie und Kirche geklagt. Auch nach Sailer's Verdrängung aus Dillingen aber fehlte es dem nunmehr nach Würzburg

übersiedelnden Studenten nicht an begeisternden Lehrern. Unter dem edlen Fürstbischof Franz Ludwig von Erthal hatte ja die Würzburger Universität jene hohe Blüthe erlangt, die die Schwab'sche Biographie von Franz Berg in lebendigen Farben schildert, nachdem bereits Häusser das vielfache Verdienst dieses geistlichen Fürsten warm anerkannt hatte. Auch unter Erthal's Nachfolger Fechenbach konnten die Rathgeber des erstern, Weihbischof Fehrmann und Geheimer Rath Seuffert noch eine Zeitlang ihren reich gesegneten Einfluß ausüben. Beide haben sich grade des jungen Wessenberg lebhaft angenommen.

Auch die Würzburger Studien Wessenberg's erlagen freilich den Zeitstürmen, als die französischen Truppen den Schwarzwald besetzten und in jener himmelschreienden Weise verwüsteten, welche die Greuel der Melac'schen Pfalzvergifter neu in Erinnerung rief. Aber nun siedelte der junge Theolog nach Wien über, wo seine deutschpatriotische Gesinnung grade durch die klägliche Situation doppelt geweckt wurde, und wo zugleich die Salons seiner Standesgenossen noch fast ausnahmslos von den josefinischen Reminiscenzen erfüllt waren. Hier trat er u. A. in nähern Verkehr mit dem gelehrten Dannenmaier sowie mit dem Bibliothekar Denis, dem frühern Jesuiten, der in seiner Ode auf Josef II. die freundschaftliche Zusammenkunft zwischen Friedrich und Josef besungen hatte und Klopstock als den obersten der Barden Teut's pries. Die Gesinnung, welche die katholische Theologie in Oesterreich auch nach Josef's Tode beherrschte, ließe sich freilich nur aus jenen Familiendokumenten näher erkennen, die grade für diese von der offiziellen Nachwelt vornehm ignorirte Periode noch viel zu wenig erschlossen sind. Möge darum zur Charakteristik eben des Kreises, in welchem sich Wessenberg damals bewegte, einer Traurede gedacht sein, die aus dem gleichen Wiener Kreise hervorging und die der Verfasser als ein theures Familienheiligthum aufhebt. Der katholische Pfarrer, der damals eine katholische adlige Braut dem protestantischen bürgerlichen Bräutigam zuführte, wußte in dieser tiefempfundenen Rede denselben Segen zu spenden, von dem die Wirksamkeit des spätern Konstanzer Bisthumsverwesers überfließt. Ein katholischer Katechismus, der demselben Kreise entstammt (der schon früher angeführte Verfasser, Josef Tranz, war Religionslehrer am Wiener Gymnasium), hat die Religion Jesu in so rein geschichtlicher, von jeder konfessionellen Beschränktheit freier Weise zur Darstellung gebracht, daß ein protestantischer Geistlicher denselben Katechismus seinem Konfirmandenunterricht theilweise zu Grunde zu legen vermochte.

Nur wer diesen Entwicklungsgang des Jünglings im Auge behält, ist das Räthsel zu lösen im Stande, woher der spätere Mann den Antrieb zu einer scheinbar so aussichtslosen Arbeit entnahm. Schon in dieser frühen Zeit hatte sich Wessenberg mit besonderer Vorliebe kirchengeschichtlichen und kirchenrechtlichen Studien zugewandt. Bereits damals sind seine Arbeiten

über die Konzilien von Konstanz und Basel und die daraus hervorgehenden Konkordate begonnen, hat er der Lektüre von Gerson, d'Ailly, Nicolaus von Cusa sich zugewandt und die gelehrten Gallikaner de Marca, van Espen, Dupin, Richer, Pithou, Fleury, Natalis Alexander u. A. gründlich kennen gelernt. Wohl lernte er dann gleichzeitig auch bereits die Repräsentanten jener geistlichen Diplomatie kennen, welche die Metternich'sche Staatskunst später wieder obenauf brachte. Von dem kurtrier'schen Minister Baron von Duminique ist ein Wort aufbewahrt, das er in dem Metternich'schen Hause an Wessenberg und dessen jüngern Bruder gerichtet, und worin er ihnen statt der unnützen Studien das Kourmachen, Tanzen, Reiten und Spielen empfahl. Andrerseits knüpfte sich schon in derselben Wiener Zeit das Verhältniß Wessenberg's zu dem Freiherrn Karl Theodor von Dalberg an, das seine nachmalige Amtsthätigkeit entschied. Dalberg war als Koadjutor des Mainzer sowie des Wormser und Konstanzer Bischofs nach Wien gekommen, nachdem er bereits früher als kurmainzischer Statthalter von Erfurt dem Weimar'schen Dichterkreise sogut wie dem Illuminatenorden nahe getreten war. Wie er, war auch Wessenberg von dem Aufschwung der deutschen Nationaldichtung, ganz besonders auch noch von Haller, lebhaft berührt. Schon 1799 hat er eine „Epistel über den Verfall der Sitten in Deutschland" drucken lassen, die an Haller's Vorbild erinnert. Bald darauf ließ er die Schrift „Der Geist des Zeitalters" folgen. Nachträglich bemühte er sich zugleich gegen die durch den Luneviller Frieden beschlossene Säkularisation der geistlichen Besitzungen und suchte, als dies nicht gelang, wenigstens die üblen Folgen der von ihm als Rechtsverletzung betrachteten Maßnahme zu lindern.

Sobald Dalberg im Jahre 1800 selbst Bischof von Konstanz geworden war, hat er Wessenberg als seinen Generalvikar zu sich berufen. Nachdem dieser zuerst den schwierigen Auftrag, in der der Revolution erlegenen Schweiz die bedrohten Kirchengüter zu schützen, in einer Weise gelöst, welche ihm sogar den — bei einer solchen Frage freilich leicht begreiflichen — Dank der Kurie einbrachte, trat er 1802 die Verwaltung des Bisthums an, das sich über den südlichen Theil Baden's, den größten Theil Würtemberg's und fast die ganze deutsche Schweiz ausdehnte, und damals nicht weniger als 2365 Säkular-, 2126 Regulargeistliche und 2117 Nonnen zählte. Was er hier gewirkt, haben keine Machinationen seiner Gegner zu ersticken vermocht. Denn es hat sich dem Volksgemüth in unzerstörbaren Spuren eingeprägt. Schon vor zwei Dezennien hat ein bewährter Historiker von Wessenberg's Wirksamkeit geurtheilt, sein Name werde nicht untergehen, so lange in Deutschland die Hoffnung nicht untergehe auf bessere Tage, wo die reine Sache der Religion nicht mehr durch unheilige Priesterhände zur Zerreißung der Nation gemißbraucht werden dürfe. Die Art seiner Frömmigkeit aber finden wir bei demselben Geschichtschreiber (Gelzer) auf Grund eigener

Erfahrung dahin geschildert: wahrhaft bewundernswerth nach den schweren unverdienten Kränkungen, die pfäffische Intriguen ihm zugefügt, war die arglose Heiterkeit seines Wesens und die Innigkeit seines religiösen Gefühls trotz aller fanatischen Verketzerungen.

Da wo Wessenberg persönlich gewirkt hat, gibt es überhaupt nur eine Anschauung über den Mann und sein Wirken. Anders freilich dort, wo man über dem Vorurtheil gegen die gesammten innerkatholischen Reformbestrebungen nicht dazu kam, eine Persönlichkeit wie die seinige, unbefangen zu würdigen. Die Lieblingsthese der Restaurationszeit, daß die Aufklärung die Ursache der Revolution sei, schloß in den Begriff der Revolution vor Allem die gallikanischen Freiheiten, die febronianischen Ideen, die josefinischen Reformen, die Aufhebung des Jesuitenordens, die Emser Punktationen, kurz gesagt das ganze vorrevolutionäre Reformationsstreben ein. Dem gegenüber wurde es als die erste Aufgabe gläubiger Regierungen hingestellt, daß den Einzelkirchen jede freie Bewegung genommen und Alles möglichst von Rom abhängig gemacht werde. So zumal die verhängnißvolle Selbsttäuschung, in die sich Niebuhr in Rom einlullen ließ, und die wohl nirgends greller zu Tage tritt als in seinem unbilligen Urtheil über Wessenberg. Hat er doch den ebenso frommen wie patriotischen Mann gradezu als einen flachen Geist zu bezeichnen gewagt, der weder Verstand noch Kenntniß noch Charakterwürde besitze. Sogar Bunsen und Rothe sind von dieser Urtheilsweise Niebuhr's längere Zeit mitbeeinflußt gewesen, bis die eigene Kenntniß von Wessenberg's Wirksamkeit sie zu einer andern, dann freilich um so anerkennendern Beurtheilung brachte. Noch in Mejer's sonst so gründlichem Werk über die römisch-deutsche Frage läßt sich die Beeinflussung durch Niebuhr's wenig sachkundige Depeschen deutlich erkennen. Um so dankenswerther ist in von Weech's „Badische Biographien" das Lebensbild, welches Friedrich auf Grund archivarischer Studien von dem arg mißhandelten Prälaten entworfen. Die quellenmäßige Biographie Josef Beck's hat dadurch eine werthvolle Ergänzung erhalten. Auch von evangelischer Seite ist Koellreutter, der Wessenberg's Wirksamkeit von seiner badischen Heimath her kannte, dem ernsten katholischen Christen gerecht geworden. In dem selten ehrwürdigen Eindruck, den noch der greise Wessenberg machte, in dem gesegneten Andenken, das er in weiten Kreisen Deutschland's und der Schweiz hinterließ, in der Lebensarbeit vieler Hunderte von trefflichen Seelsorgern, die ihm ihre Bildung und ihre Arbeitsfreudigkeit dankten, ist jedoch immer nur eine schwache Spur von dem geblieben, was er selbst während seiner Amtsthätigkeit gewirkt hat.

In oberster Reihe war sein Streben auf die Aussaat und Pflege eines echt christlichen Sinnes in seinem Klerus gerichtet. Unterstützt durch die gelehrten Mönche von St. Blasien und andere tüchtige Männer der

Aufklärungszeit machte er den Studiengang der jungen Theologen zu einem Gegenstand ununterbrochener Beachtung und Fürsorge. Die bis dahin arg vernachlässigten Bibelstudien wurden obenangestellt, daneben aber auch die historischen und philosophischen Disziplinen eifrig gepflegt. Den Zöglingen des Meersburger Seminars trat er soviel als irgend möglich persönlich nahe. Die Selbstbiographie des Professor von Reichlin-Meldegg gibt noch ein lebendiges Bild seines liebenswürdigen Verkehrs mit den jungen Männern. Bis er die nöthigen Lehrkräfte gewonnen, nahm er selbst seinen Wohnsitz in Meersburg und lehrte einige Fächer, in späterer Zeit kam er wenigstens alle sechs Wochen zu den Prüfungen hin. In vertraulichen Besprechungen streute er in Hunderte von Jünglingsherzen eine Saat aus, deren Früchte dem katholischen Volke noch Jahrzehnte zu Gute kamen. Nicht minder sorgte er für den Volksunterricht, indem er pädagogisch begabte Geistliche seinem Freunde Pestalozzi zusandte, um dann mit ihrer Hülfe tüchtige Elementarlehrer heranzubilden. Auch die ältern Pfarrer wußte er zu ernsterer selbständiger Arbeit anzuspornen. Bibliotheken und Lehrervereine wurden in den einzelnen Bezirken gegründet, Preisfragen ausgeschrieben, Konkursprüfungen für die Bewerber um vakante Pfründen eingerichtet. Regelmäßige Pastoralkonferenzen gaben Gelegenheit zur gemeinsamen Besprechung der wichtigsten Zeitfragen. Für die bessern Arbeiten begründete er das „Archiv für die Pastoralkonferenzen in den Landkapiteln des Bisthums Konstanz“. Die Zeitschrift enthält viele noch heute belangreiche Aufsätze und hat in Pflanz' freimüthigen Blättern ein würdiges Seitenstück gefunden. Es ist diese Atmosphäre, in welcher die Möhler und Staudenmaier und Leopold Schmid aufwuchsen.

Die bessere religiöse und wissenschaftliche Bildung des Klerus aber mußte dann weiter der Hebung des ganzen Volkslebens dienen. Die schlimmen Mißbräuche, welche den Aberglauben, den Fanatismus und den Müßiggang nährten, wurden nach und nach ausgerottet. Die Vornahme von Exorzismen wurde von der bischöflichen Genehmigung abhängig gemacht und diese zur bessern Belehrung der Petenten benutzt. Wallfahrten und Prozessionen, Bruderschaftswesen und übermäßige Feiertage wurden stufenweise vermindert. Wichtiger aber noch als diese negative Seite von Wessenberg's oberhirtlicher Thätigkeit war die positive. Die Bibel wurde im Gottesdienst wieder in die ihr gebührende Stellung versetzt und auch dem Volk in die Hand gegeben. In zahlreichen eigenen Predigten gab Wessenberg wahre Musterbeispiele einer schlichten, klaren, wahrhaft erbauenden Schriftauslegung. Sein Volksbüchlein über die Parabeln wird noch in anderm Zusammenhang als Zeichen der Zeit zu erwähnen sein. Schon 1803 hat er verordnet, daß an allen Sonn- und Feiertagen nach dem Evangelium der Messe Predigt und in Verbindung mit dem Nachmittagsgottesdienst Katechese für die ältere Jugend gehalten werden müsse. Auch dazu gab er den Anstoß, daß Geistliche an den

Nachmittagen der Sonn- und Feiertage diese Jugend zu einem Fortbildungsunterricht versammelten, woraus später die Sonntags- und Fortbildungsschulen hervorgingen. 1809 folgte eine vollständige Gottesdienstordnung, 1812 ein Gesang- und Andachtsbuch für das Volk. Den deutschen Kirchengesang hat er auch sonst eifrig gepflegt. Von seinen eigenen religiösen Liedern sind mehrere nicht nur in katholische sondern auch in evangelische Gesangbücher übergegangen. In dem liturgischen Handbuch, das er ebenfalls selbst bearbeitete, sollten nach seinen eigenen Worten die Gesänge und Gebete kurz und einfach, aber mit lichter Wärme den Geist des Evangeliums aussprechen.

Alle diese Einrichtungen waren ebenso für den schweizerischen wie für den deutschen Theil des Bisthums berechnet. In der Schweiz waren sie nur um vieles schwieriger durchzuführen, weil hier die Nuntiatur in Luzern ihnen auf alle Weise entgegenarbeitete. Unter dem Einflusse dieser Nuntiatur hatte die Bildung des Klerus großentheils nur in einer Anleitung zum Messelesen bestanden. Wessenberg suchte vergeblich den Besuch des Meersburger Seminars zu erwirken. Die kleinen Kantone erklärten die dortige Seminarbildung für zu theuer. Der Plan der Errichtung eines Seminars in Einsiedeln scheiterte an der Opposition des Abtes, welcher die bischöfliche Beaufsichtigung des Unterrichts perhorreszirte. Auch ein einheitliches schweizerisches Seminar kam nicht zu Stande. Dagegen war es wieder Wessenberg's Werk, daß wenigstens in St. Gallen aus dem säkularisirten Stiftsvermögen eine Kantonsschule mit einem theologischen Seminar eingerichtet und der Leitung des historisch gebildeten Benediktiners Ildefons von Arx unterstellt, und daß die Luzerner Lehranstalt erweitert wurde. Zwar konnte er es erst 1812 durchsetzen, daß auch hier Exegese und Kirchengeschichte unter die theologischen Disziplinen aufgenommen und eine Prüfung der Bettelmönche, welche als Priester fungiren wollten, angeordnet wurde. Aber schon 1806 hatte er in einer Uebereinkunft mit der Luzerner Regierung eine bessere finanzielle Stellung der Geistlichen, sowie eine Reihe anderer wohlthätiger Bestimmungen zu erzielen gewußt. Eben dieses sogenannte Konkordat wurde jedoch von dem Nuntius auf's heftigste und sogar unter Anwendung direkt unwahrer Berichte bekämpft. In der Schweiz sollte denn auch zuerst seine amtliche Wirksamkeit brach gelegt werden, wenn gleich seine indirekte Nachwirkung, die sich zumal an den Namen des ehrwürdigen Probst Leu und dessen Neffen, den ersten schweizerischen Nationalbischof Herzog anknüpft, damit nicht vertilgt werden konnte.

In Deutschland hatte inzwischen der Name von Wessenberg's Gönner Dalberg nicht ohne Grund unter dem Umstande gelitten, daß er sich von Napoleon zum Fürstprimas des Rheinbundes erheben ließ. Allerdings hat sogar der strenge Schlosser demselben bezeugt, daß er für alles Große und

Gute einen regen Sinn hatte, daß selbst seine Mängel und Schwächen nichts Gemeines in sich hatten. Aber der Kosmopolitismus des Goethe'schen Standpunktes hatte ihn wie viele andere sonst tüchtige Männer politisch verblendet. So ließ er sich zu Wessenberg's tiefem Bedauern bewegen, den Kardinal Fesch zu seinem Nachfolger wählen zu lassen und auf das Großherzogthum Frankfurt zu Gunsten des Vizekönigs Eugen Beauharnais zu verzichten. Was aber auch die Fehlgriffe Dalberg's als Politiker waren, — in kirchlicher Beziehung hat er als Primas der katholischen Kirche das sittliche religiöse Leben des Volkes in vollem Einklang mit Wessenberg zu kräftigen gesucht. Es fehlte ihm nur der Rückhalt in dem Kaiser, in welchem er ebenso wie Goethe sich vollständig täuschte. Als Napoleon 1811 das Nationalkonzil in Paris veranstaltete, wurden auch Dalberg und Wessenberg hinberufen, brachten aber geringe Hoffnungen von dort zurück. Wessenberg's damalige Beobachtungen über den Unterricht des französischen Klerus, die er in einem längeren Memoire niedergelegt hat, enthalten eine der gründlichsten und scharfsinnigsten Schilderungen der Uebelstände, welche den dortigen Klerus nach der Restauration auf eine noch tiefere Stufe herabdrücken sollten, als es schon im achtzehnten Jahrhundert der Fall gewesen war. „Die meisten Kandidaten des geistlichen Standes (so berichtet Wessenberg in seinen amtlichen considérations sur l'état actuel de l'instruction publique du clergé catholique) erhielten mehrentheils in der Kirchengeschichte und im Kirchenrecht entweder gar keinen oder einen sehr dürftigen Unterricht. Bibelkunde und Exegese wurden beinahe nirgend gelehrt. Ein Mischmasch von Dogmatik, Konzilienbeschlüssen, Dekretalen und Kasuistik bildete die Grundlage des klerikalen Unterrichts, dem sich eine lange in's Kleinliche gehende Einübung der liturgischen Formen, das zierliche Rauchfaßschwingen mit einbegriffen, anschloß. So fand ich es selbst in dem erzbischöflichen Seminar zu Paris, sonst der Musteranstalt der katholischen Kirche." Derselbe Aufenthalt in Frankreich veranlaßte Wessenberg auch zu dem Lehrgedicht Fénélon über den „Kampf zwischen dem wahren Geist des Christenthums und der pharisäischen und sadduzäischen Gesinnung".

Nach der Entscheidungsschlacht von Leipzig hatte Dalberg den Kopf völlig verloren, floh sogar von Konstanz nach Zürich. Erst Wessenberg's dringende Vorstellungen bewogen ihn zur Rückkehr nach Deutschland. In seinem Auftrage ist dann Wessenberg noch auf dem Wiener Kongreß für die Organisation einer deutschen Nationalkirche thätig gewesen. Seinen dortigen Bemühungen können wir jedoch erst in späterm Zusammenhang näher treten. Erst dann wird es zugleich im Verband mit der allgemeinen Zeitlage richtig gewürdigt werden können, wie dieselbe Restauration, die zuerst Wessenberg's Einwirkung auf die Schweiz lahm legte, auch die Hoffnung auf eine einheitliche und selbständige deutsche Kirche zerstörte, um endlich auch seine gesammte Amtsthätigkeit zu unterdrücken. Schon hier aber will es klar in's Auge

gefaßt sein, wie früh bereits die denunziatorischen Intriguen gegen dieselbe begannen.

Den Beweis für diese ununterbrochenen Denunziationen, wie sie auch im Leben des Erzbischofs Spiegel von Köln die größte Rolle gespielt haben, liefert ein kurialistisches Aktenstück selber, die Denkschrift, welche Wessenberg nachmals in Rom von Consalvi erhielt, nachdem er dort ernstlich darauf gedrungen hatte, daß ihm die gegen ihn erhobenen Anklagen mitgetheilt würden. In buntester Mischung von Wahrem und Falschem gehen diese Beschwerden bis in die Anfänge seiner Stellung als Generalvikar zurück. Insgesammt aber lassen sie sich in den einen Punkt zusammenfassen, daß er nach kurialistischem Ausdruck ein Verschwörer gegen den Mittelpunkt der katholischen Einheit sei, zu deutsch, daß er die ihm anvertraute Kirche nicht willenlos den Kourtisanen preisgab. Grade das, was in den Beschuldigungen thatsächlich ist, ist dasselbe, was einer wahrhaft bischöflichen Thätigkeit zur höchsten Ehre gereicht. So das Dekret von 1804, welches allerlei schlimmen Mißbräuchen bei den Sponsalien abhalf, die Billigung gewisser Haustaufen, das Zugeständniß gemischter Ehen, auch im Falle nicht ausschließlich katholischer Kindererziehung. Wir nennen ferner die Unterstützung, die er dem durch ein Breve Pius' VI. verdammten, aber durch den Kölner Kurfürsten gerechtfertigten Professor Dereser in Luzern und dem Priester Hekelsmüller im Kanton Solothurn gegen unwahre Verleumdungen gewährt, die Thesen bei einer Konkursprüfung über das Verhalten des Primats zum römischen Bisthum, eine Rezension im Konstanzer Archiv über das Cooper'sche Buch „Reiner Katholizismus", die „schismatischen" Grundsätze mehrerer seiner eigenen Schriften. Daneben die den Gläubigen durch seine amtlichen Handlungen gegebenen Aergernisse, Herabwürdigung vieler Feiertage und Vigilien, Dispense von den Fasten an allen Samstagen, die Suspension römischer Ausfertigungen ohne vorhergegangene Genehmigung des Ordinariats, das Verbot des Rekurses der Pfarrer an die römische Kurie, um Breven für Ablässe, privilegirte Altäre und dergleichen zu erlangen, Eingriffe in die Exemtionen und Privilegien der Klöster, die Einführung der Muttersprache und anderer ärgerlicher Mißbräuche in der Liturgie, Dispensen vom Breviergebet, Nichtanerkennung der Nuntiatur in Luzern für die deutschen Bisthumstheile. Endlich eine Fluth rein persönlicher Vorwürfe, meist wieder mit Bezug auf seine Haltung gegenüber dem Nuntius. Noch viel Schlimmes, so schließt diese Denkschrift, habe die Stimme aller guten Katholiken Deutschland's und der Schweiz nach Rom gebracht, und auch die bescheidensten und vernünftigen Protestanten Deutschland's tadelten seine Person und sein Betragen.

Der Hinweis Consalvi's auf Niebuhr ist deutlich genug. Auch sonst aber ist Wessenberg's Aufenthalt in Rom, der zugleich in mehr als einer Hinsicht an den dortigen Besuch des Utrechter Erzbischofs Codde erinnert,

eines der lehrreichsten Kapitel über die Einwirkung der Restauration auf die Gesammtkirche. Um die gleiche Zeit werden wir bereits einer Reihe streitbarer Partisane des „Ultramontanismus“ begegnen, die unter ganz andrer Parole begonnen. Görres ist unter denselben nur Einer von Vielen. Um den innern Umschwung so mancher dieser „Freiheitskämpfer“ psychologisch zu begreifen, will aber vor Allem die weitere politisch-kirchliche Gestaltung der Dinge in's Auge gefaßt sein.

§. 41.

Niederlage und Sieg des Papstes im Kampfe mit Napoleon.

Daß ein Verhältniß, welches beiderseits so sehr auf egoistischer Berechnung beruhte, wie das zwischen Napoleon und Pius VII., auf die Länge nicht ungetrübt bleiben konnte, lag in der Natur der Sache. Mit Nichtbeachtung aller wirklich berechtigten, der vorrevolutionären sowohl wie der konstitutionellen Bischöfe und Geistlichen hatten sie sich in die Ausbeutung der Frömmigkeit wie ein herrenloses Gut getheilt. Eben deshalb konnte es nicht ausbleiben, daß jeder von Beiden bei der Vertheilung der Beute zu kurz gekommen und vom Andern übervortheilt zu sein meinte.

Die Zeit der Krönung Napoleon's zum Kaiser und seiner Salbung durch den Papst war der Höhepunkt ihrer gemeinsamen Aktion. Papstthum und Kaiserthum in der Art wie Karl der Große und Leo III. mit einander verbunden: das war der Eindruck, den das staunende und bewundernde Europa empfangen sollte. Der Papst erschien als das Haupt der Christenheit überhaupt, die römische Kirche schien an die Stelle der katholischen getreten. Im schärfsten Gegensatz zu allen Idealen der alten gallikanischen Kirche hatte der neue Kardinal-Erzbischof von Paris Dubelloy den nach Frankreich gekommenen Papst begrüßt. Genau in derselben Weise aber war die Unterwürfigkeit unter den vom Papste gesalbten Kaiser zum katholischen Glaubensartikel gemacht. Mit Approbation des päpstlichen Legaten erschien im Jahre 1806 jener neue Katechismus für die Jugend Frankreich's und der ihm unterworfenen Länder (catéchisme à l'usage de toutes les églises de l'empire français), dessen gradeswegs blasphemische Haltung bereits oben erwähnt wurde.

Es wäre im beiderseitigen Interesse von Papst und Kaiser gewesen, sich auch in Zukunft durch die gegenseitige Autorität zu stützen. Aber der Ursachen, die zum Konflikte führen mußten, waren, nachdem Napoleon erst die Tragweite des Konkordats gespürt, zu viele. Es begreift sich leicht, daß er bereits im Jahre 1811 selber urtheilt: „Ich ging über einen Abgrund, ohne ihn zu ahnen. Der größte Fehler, den ich jemals gemacht, ist das Konkordat.“ Schon bei dieser ersten der zahllosen Streitigkeiten zwischen Staat und

Kirche, welche die offizielle Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts ausmachen, hat es sich um dieselben Streitfragen gehandelt, die hernach ausnahmslos alle Mächte, die Napoleon's Beispiel folgend, sich in Konkordate verstricken ließen, kennen zu lernen hatten. Es ist einfach der unversöhnbare Gegensatz zwischen dem modernen Rechtsprinzip des gleichen Rechtes für Alle und dem auf den Fälschungen Pseudo-Isidor's beruhenden sogenannten göttlichen Rechte. Für Alzog ist die Erklärung des Zwiespaltes freilich unendlich einfacher: „Napoleon fühlte sich durch das Dasein einer Macht verletzt, welche den Menschen mehr als die seinige galt, und faßte den Gedanken, das Papstthum ebenso zu unterwerfen, wie die Könige seine Oberherrschaft anerkannten. Darum suchte er sogar offenbar Feindschaft mit dem Papste.“ Sogar Stäudlin aber ist sich des prinzipiellen Gegensatzes so wenig bewußt, daß er meint, die Duldung der Einführung des bürgerlichen Gesetzbuches wäre nur ein neuer Beweis von Unterwürfigkeit für den Papst gewesen.

Den ersten Anlaß zum Streit gab diese Einführung des code civil allerdings. Nach seiner Krönung zum König von Italien (26. Mai 1805 in Mailand) hatte Napoleon eine Kommission zur Einführung desselben in Italien niedergesetzt. Da das bürgerliche Gesetzbuch, wie es nicht anders sein konnte, mit dem kanonischen Recht nicht übereinstimmte, weigerte sich der Papst, die Einführung zuzulassen. Der Unterschied zwischen dem französischen und italienischen Konkordate, der bis dahin Napoleon ebenso entgangen war, wie der Umfang seiner Selbsttäuschung hinsichtlich des erstern, rief weitere Konflikte hervor. Als König von Italien meinte er an keinen andern Vertrag gebunden zu sein, wie als Kaiser von Frankreich. Er ernannte also die Bischöfe beider Länder nach dem gleichen Modus, aber der Papst verweigerte den für Italien ernannten die Bestätigungsbulle. Dazu kamen dann bald die Privatangelegenheiten der bonapartischen Familie, in denen sich der Papst nicht willfährig genug erwies. So weigerte er sich, die Ehe Jerome Bonaparte's mit Miß Patterson zu scheiden. Er erschien dadurch den Zeitgenossen als Hort der Heiligkeit der Ehe. Sie hatten vergessen, wie oft gemischte Ehen von der Kurie für ungültig erklärt und als Konkubinate behandelt worden waren, wie dabei in Rom Dispens für Alles da war, wenn nur die Sache im Stillen abgemacht werden konnte.

Zu diesen auf dem kirchlich-kanonischen Gebiete gelegenen Streitfragen brachte dann die Doppelstellung des Papstes, als geistlicher und weltlicher Herrscher, weitere Anlässe zum Zwiespalt hinzu. Bei der ununterbrochenen Fortdauer seines Krieges mit England, bei der Durchführung der Kontinentalsperre in allen ihm unterworfenen oder verbündeten Ländern konnte Napoleon den Kirchenstaat nicht zum Depot seines erbittertsten Feindes werden lassen. Er verlangte daher auch vom Papste den Engländern seine Häfen zu

verschließen und ihnen den Krieg zu erklären. Der Papst verweigerte auch dies. Nicht minder wirkte die übrige politische Lage auf die Verschärfung der gegenseitigen Spannung. Während des österreichischen Krieges von 1805 mußte Napoleon dem Papste, damit er nicht den Gegner begünstige, allerlei Konzessionen machen. Während des Krieges mit Preußen, zu welcher ketzerischen Macht dem Papst weniger Allianzneigung zugetraut wurde als zu dem den josefinischen Ideen sich immer mehr entfremdenden Oesterreich, erfolgte die Besetzung des Hafens von Ancona. Als dann Napoleon's Bruder Josef Bonaparte zum König von Neapel avancirt war und der Papst die Anerkennung des neuen Königthums nicht ohne Reservation geben wollte, schärfte sich der Gegensatz abermals. Schon im Anfang des Jahres 1808 wurde Rom durch französische Truppen besetzt. Der neue Sieg Napoleon's über Oesterreich im Jahre 1809 ließ die letzten Rücksichten auf den Papst als weltlichen Herrscher dahinfallen. Aus der österreichischen Hauptstadt erging das napoleonische Edikt vom 17. Mai 1809, welches den von Karl dem Großen dem Papste verliehenen Kirchenstaat wieder mit dem Kaiserreiche vereinigte. Am Tage der Schlacht von Wagram wurde der Papst von Rom weggeführt.

Die einzelnen Akte des politischen Krieges zwischen Papst und Kaiser gehören der politischen Geschichte an. Die Kirchengeschichte hat vor Allem die prinzipielle Seite des kirchenpolitischen Gegensatzes in's Auge zu fassen. Schon im Jahre 1807 hatte Napoleon auf die Weigerung des Papstes, die englischen Schiffe von den Häfen des Kirchenstaats auszuschließen, geantwortet: der römische Stuhl habe durch ohnmächtige Drohungen im Ton Gregor's VII. erwiedert; es sei augenfällig geworden, daß des Kaisers ungewöhnliche, seiner Gemüthsart entgegengesetzte Langmuth in Rom den Gedanken erweckt habe, er fürchte die Blitze des Vatikans. Umgekehrt erwiederte der Papst in Bezug auf die Anerkennung des neuen neapolitanischen Königthums: „Wenn Seine Majestät sich im Besitze der Macht fühlen, so erkennen wir dagegen, daß über allen Monarchen ein Gott ist, der die Gerechtigkeit und Unschuld rächt, und dem jede menschliche Gewalt unterthan ist.“

Auf das Wiener Edikt antwortete der Papst als politischer Herrscher mit einer Protestation. Als Kirchenfürst fügte er die Exkommunikation gegen Alle hinzu, welche Gewaltthätigkeiten im Kirchenstaate ausübten. Der Name des ersten Urhebers dieser Gewaltthätigkeit wurde dabei wohlweislich verschwiegen. Daß er aber von den Ausdrücken der Bulle mitbetroffen wurde, unterliegt keinem Zweifel. Die korrekt römische Geschichtskonstruktion liebt denn auch ganz besonders die Argumentation, daß von dem Augenblicke an, wo Napoleon vom Banne getroffen worden sei, das Glück ihn verlassen habe. So die Weltgeschichte von Annegarn, von der Hase glaubt, daß sie noch in

dunklen Seminaren gebraucht werde, die aber lange Jahre das verbreitetste Hülfsbuch an preußischen Gymnasien gewesen ist. In konsequenter Befolgung dieses Grundsatzes haben denn auch im Jahre 1870 bischöfliche Hirtenbriefe die Niederlage Napoleon's III. bei Sedan darauf zurückgeführt, daß er bei Ausbruch des Krieges seine Truppen aus Rom zurückgezogen hatte und dadurch ebenfalls dem göttlichen Strafgericht verfallen war. Die ganze Argumentationsweise führt sich auf de Maistre's Anwendung des Satzes: qui mange du pape en meurt zurück. De Maistre hatte vergessen, daß mit diesem römischen Sprüchwort auf die Mahlzeiten hingewiesen wurde, zu denen Papst Alexander VI. einlud und bei denen er seine Gäste zu vergiften pflegte.

Wie tendenziös ungeschichtlich indeß eine solche Deutung auch ist, das ist richtig, daß der Papst moralisch durch nichts mehr gekräftigt werden konnte, als durch die Gewaltthätigkeiten Napoleon's. Obgleich dieser grade auf dem Höhepunkte seiner Triumphe stand, hatte doch die rohe Brutalität und der nackte Egoismus seiner Politik bereits den Rückschlag angebahnt, der wenige Jahre nachher in erschütternder Weise über ihn hereinbrach. Auch nach der nochmaligen Besiegung Oesterreich's blieb der Widerstand England's unerschüttert. Die Aufstände in Spanien und Tyrol, die Unternehmungen des Herzogs von Braunschweig und Schill's zeigten, was aller Orten unter der Asche glimmte. Alle Gegner Napoleon's aber sahen nun in dem unterdrückten und gefangenen Papst das Opfer derselben Gewaltherrschaft, unter der sie selbst litten. Dabei wurde durch die Gefangenschaft des Papstes in Savona das Räderwerk der kirchlichen Organisation wenig gestört. Napoleon aber hatte sich im Konkordat die Hände derartig gebunden, daß er durch die Weigerung des Papstes, den vom Kaiser ernannten Bischöfen die Bestätigung zu ertheilen, in die ärgste Verlegenheit kam.

Weder die alte gallikanische Kirche, von deren Bischöfen zur Zeit Ludwig's XIV. einmal gegen zwei Drittheile vom Papste nicht anerkannt waren, ohne daß dadurch das religiöse Leben des Volkes in Mitleidenschaft gezogen worden wäre, noch die konstitutionelle Kirche, die in Grégoire einen ebenso charaktervollen, wie vaterlandsliebenden Führer gehabt hatte, war in der Weise vom Papste abhängig gewesen, wie die neue Konkordatskirche. Alle Versuche zur Abhülfe der durch die päpstliche Nichtbestätigung der Bischöfe entstehenden Verlegenheiten scheiterten an der im Konkordate selbst gelegenen Vernichtung des ganzen alten Rechtszustandes. Der Papst brauchte sich nur zu weigern, auf die im Interesse der Kirche gemachten Vorschläge einzugehen, so ließ sich nichts machen. Er weigerte sich denn auch nicht blos, den von Napoleon ernannten Bischöfen in der Weise die Institution

zu ertheilen, daß der Ernennung durch den Kaiser keine Erwähnung gethan werde, sondern er verwarf nicht minder ausdrücklich die von dem Kaiser an die Domkapitel gestellte Forderung, die neu ernannten Bischöfe zunächst als Kapitels-Vikare administriren zu lassen. Das Konkordat that alle Dienste des Shylock'schen Scheines. Ob die Seelsorge Noth litt, kümmerte den Vertreter der Hierarchie ebensowenig, wie den Shylock die von der Erfüllung seiner Forderung unabtrennbaren Folgen.

Auch die von Napoleon weiter versuchten Mittel scheiterten an der gleichen Ursache. Weder die Berufung des Kirchenrathes im Jahre 1810, noch diejenige des Nationalkonzils im Jahre 1811 konnten ihm aus der Sackgasse, in die ihn seine verbrecherische Ausbeutung des religiösen Lebens geführt hatte, heraushelfen.

In dem Kirchenrath wogen zwar die von Napoleon früher so abschätzig behandelten gallikanischen Gesichtspunkte hinlänglich vor, um die von ihm gestellten Fragen derartig zu beantworten, daß wenigstens für die Zukunft ein richtigerer Weg angewiesen wurde. Hinsichtlich der Erlangung der dem päpstlichen Stuhle zugestandenen Dispense wurde der Unterschied von allgemeinen und partikularen Kirchengesetzen geltend gemacht, in welch letztern Fällen das Dispensrecht der Bischöfe wieder anerkannt werden sollte. Hinsichtlich der kanonischen Institution der neuen Bischöfe selbst wurde eine Klausel zum Konkordate vorgeschlagen, wonach der Papst dieselbe stets nach einer bestimmten Frist ertheilen müsse. Endlich wurde bei fortgesetzter Weigerung des Papstes, der kirchlichen Verwirrung abzuhelfen, die Absendung einer bischöflichen Deputation an ihn, die ihn über die Lage der Dinge aufklären sollte, und schließlich die Berufung eines Nationalkonzils vorgeschlagen. Aber die ersten Mittel bedurften sämmtlich Zeit, um sich im Volke, das seit dem Jahre 1801 auf den Papst als höchste Autorität hingewiesen worden war, wiederum einzubürgern. Und dem Vorschlage eines Nationalkonzils klebte von Anfang an der gehässige Charakter einer echt byzantinischen Maßregel um so mehr an, wo Napoleon's selbstherrliche Methode die Ludwig's XIV. noch überbot.

Da es aber keine andern Mittel gab, so wurde der vom Kirchenrath vorgeschlagene Weg wirklich eingeschlagen. Es schien denn auch eine Zeit lang, als ob die durch die bischöfliche Deputation neu angeknüpfte Verhandlung mit dem Papste von Erfolg begleitet sein würde. In der That gibt es kaum etwas, was dem wirklichen Verlauf der Dinge mehr widerspricht, als die kühn kolportirte und überall gläubig aufgenommene Legende von der Standhaftigkeit und Unerschütterlichkeit des päpstlichen Märtyrers. Pius VII. hat sich in der ganzen kritischen Zeit immer wieder als ein schwankendes Rohr erwiesen. Sogar in Alzog's verherrlichender Darstellung tritt das wiederholte Schwanken des Papstes in einer gradezu tragikomischen Weise

in den Nebensätzen und Adjektiven zu Tage. Bei dem Rückblick auf die Regierung Pius' VII. sagt Alzog wörtlich: „Während die übrigen Regenten Europa's vor der Allgewalt Napoleon's sich beugten und ihm schwere Opfer brachten, war es der Nachfolger auf dem Stuhle des heiligen Petrus, der standhaft seine heiligen und unveräußerlichen Rechte vertheidigte.“ Es lohnt sich, diese „Standhaftigkeit“ an Alzog's eigener Detailschilderung zu prüfen. Schon vor dem Empfang der von dem Nationalkonzil an Pius gesandten Deputation durch ihn wird nämlich berichtet, daß die Bischöfe einen Augenblick der Schwäche benutzt hätten, um das vom Papste ihnen gegebene Versprechen in seiner Gegenwart aufzusetzen. Als das Nationalkonzil sodann eine neue Deputation zu ihm schickte, erlangte sie abermals von ihm ein Breve, wodurch ein Dekret des Konzils bestätigt wurde. Von den Verhandlungen im Januar 1813 braucht Alzog gradezu den Ausdruck, die Unterhändler hätten gemerkt, daß der Papst nicht allein wankte, sondern schon geneigt schien, ihren Forderungen nachzugeben. Als das Resultat dieser Verhandlungen werden „die elf unglücklichen Präliminar-Artikel“ bezeichnet. In dem weiteren Verlaufe heißt es sogar, Pius habe diese Artikel in einem Augenblicke der Schwäche unterzeichnet und dadurch indirekt auf den Kirchenstaat verzichtet. Umgekehrt wird seine Umstimmung durch die Kardinäle di Pietro, Pacca und Consalvi, welche (mit Anwendung des bekannten Rezept's, daß die Kirche nicht allein von allen Eiden zu dispensiren im Stande, sondern auch das einem Häretiker gegebene Wort schon in sich selbst nichtig sei) von ihm den Widerruf jenes Vertrages verlangten, in der Art geschildert, der Papst habe das vom Kardinalskollegium vorgeschlagene Auskunftsmittel angenommen, da er bekennen mußte, er habe sich zu etwas Unstatthaftem verleiten lassen. Immerhin kostete es nach Alzog's Ausdrucksweise noch einen schweren Kampf, daß der Papst jenen denkwürdigen Brief an den Kaiser (nämlich den Widerruf des abgeschlossenen Vertrages) mit eigener Hand schreiben konnte.

Wir mußten, um den Mythus von der Standhaftigkeit des Papstes in seiner völligen Ungeschichtlichkeit darzuthun, der allmähligen Entwicklung der Katastrophe etwas vorauseilen. Erst nach der Abweisung des landläufigen Irrthums können die wirklichen Ursachen der letztern klar heraustreten. Sie liegen einmal in der moralisch abstoßenden Natur des Byzantinismus, dem gegenüber die Unterordnung unter den Papst als die Rettung der kirchlichen Freiheit erschien, und sodann in dem politischen Umschlag, der Napoleon's Gewaltherrschaft zu Falle brachte.

Die erste dieser Ursachen wird durch den ganzen Verlauf des Nationalkonzils sattsam illustrirt. Von dem Onkel des Kaisers, dem Kardinal Fesch eröffnet (17. Juni 1811), wurde es, als die Majorität sich den kaiserlichen Absichten nicht willfährig zeigte, suspendirt und erst wieder zusammenberufen,

nachdem die Mehrzahl der Mitglieder durch Drohungen und Versprechungen umgestimmt worden war. Es heißt jedoch gradezu blind sein, wenn man den moralischen Sieg, den die papale Opposition trotz ihrer Ueberstimmung davon trug, verkennen wollte. Unter den Opponenten finden wir denn auch schon dieselben Männer, welche in den späteren Kämpfen zwischen Kirche und Staat in Deutschland, in den Niederlanden, in Italien die Hauptrolle spielen sollten. Der ganze Papstkultus der Folgezeit hat in dem Verlauf des Nationalkonzils einen seiner gewichtigsten Hebel. An Napoleon aber rächte sich auch jetzt wieder die geringschätzige Art, mit der er die Synode der konstitutionellen Kirche um des Konkordats willen behandelt hatte. Die unter großem Pomp eingeleitete Versammlung wurde schließlich von dem Kultusminister ohne irgend einen feierlichen Schlußakt geschlossen (20. Okt.). Ihr Erfolg war fast noch geringer als der des gleichzeitig von Napoleon zusammenberufenen großen Sanhedrin der französischen Juden.

Zu dieser moralischen trat die politische Ursache hinzu. Vor dem Antritt des russischen Feldzuges hatte Napoleon den Papst nach Frankreich bringen und ihm seinen Aufenthalt in Fontainebleau anweisen lassen. Nachdem er als Besiegter zurückgekehrt war, suchte er die Zahl seiner Gegner dadurch zu schwächen, daß er sich mit dem Papste verständigte. Nach fünftägigen persönlichen Unterhandlungen wurden denn auch die schon erwähnten Präliminar-Artikel vom 25. Januar 1813 abgeschlossen und beiderseits unterzeichnet. Der Kaiser ließ das neue Konkordat von Fontainebleau sofort als Staatsgesetz bekannt machen und in allen Kirchen durch ein Tedeum feiern. Die Wortbrüchigkeit des von seiner Umgebung umgestimmten Papstes entflammte den Streit von Neuem. Aber der deutsche Freiheitskrieg, dessen Ergebniß der heldenmüthigen Aufopferung und dem unerschütterlichen Einheitsdrang des deutschen Volkes gar wenig entsprach, brachte dem Papste um so größere Vortheile. Obgleich dieser, der unter den veränderten Verhältnissen kühn geworden war, am 9. Mai, in einer Verfügung an die Kardinäle, die auf Grund seines eigenen Vertrages Instituirten für Eindringlinge und die Konsekrirenden für Schismatiker erklärte, so hatte doch der Besiegte von Leipzig keine Waffen mehr gegen den Papst. Im Februar 1814 nach Savona zurückgeführt, wurde Pius in den gleichen Tagen, in denen Paris fiel, von den Truppen der Verbündeten empfangen. Consalvi, der das Konkordat von 1801 abgeschlossen und das von 1813 durchkreuzt hatte, wurde alsbald wieder zum Staatssekretär ernannt. Mit dem Wiedereinzug des Papstes, dem der Wiener Kongreß das ganze Gebiet des früheren Kirchenstaates zurückerstattete, in Rom beginnt die Epoche der allgemeinen kirchlichen Restauration.

§. 43.
Nachmalige und ursprüngliche Folgen der revolutionären Aera für das Gebiet des Protestantismus.

Schon seit den ersten Anfängen der französischen Revolution trat uns eine hochbedeutsame Rückwirkung derselben auf die gesammte äußere und innere Entwicklung des Katholizismus entgegen. War diese Rückwirkung freilich von ganz entgegengesetzter Natur, als die Männer des Umsturzes dachten, so hatte es dafür die Restaurationszeit um so leichter, die während der revolutionären Aera ausgestreuten Keime zur Reife zu bringen. Eine kaum weniger bemerkbare Umgestaltung muß nun aber auch in der Entwicklung des Protestantismus konstatirt werden. Andrerseits ergibt sich hier jedoch ein grundverschiedenes Facit, je nachdem man von dem Boden der heutigen Sachlage aus, welche die Erfahrungen auch des 19. Jahrhunderts hinter sich hat, diese Umgestaltung im Großen und Ganzen überschaut, oder, den ersten Anfängen derselben nachgehend, die Zustände der Revolutionsperiode als solche in's Auge faßt. Vergegenwärtigen wir uns zuerst das allgemeine Ergebniß des gesammten Zeitalters der Revolutionen für die Errungenschaften der Reformation. Je schärfer der Kontrast ist, in welchem jenes Ergebniß zu den Erwartungen im Beginn dieses Zeitalters steht, um so wichtiger wird die Frage nach den Ursachen des radikalen Umschwungs.

Wenn wir in der französischen Revolution nicht nur nicht die Folge, sondern die Vernichtung der Aufklärungsideale erkennen mußten, so schien doch in den germanisch-protestantischen Ländern, die von der Revolution nur passiv in Mitleidenschaft gezogen wurden, die revolutionäre Aera einfach an den Schöpfungen der Aufklärungszeit weiterzubauen. In diesen Schöpfungen waren die Gedanken der Reformation auf zahlreichen neuen Gebieten zur Durchführung gekommen. Die dem Protestantismus ergebenen Völker hatten, im vollen Gegensatz zu dem 17. Jahrhundert, alle Versuche des Papstthums zur Anfachung neuer Religionskriege siegreich zurückgeschlagen. Der gewaltige Aufschwung England's seit Wilhelm III., der Eintritt Preußen's in die Reihe der Großmächte, die kräftige Gestaltung der jungen amerikanischen Union waren nur einzelne Symptome für das, was sich aller Orten vollzogen. Hatte doch sogar in der Schweiz der zweite Villmerger Krieg noch im Beginn des 18. Jahrhunderts die Vormachtsstellung der protestantischen Kantone entschieden. Ein beinahe noch bedeutsamerer Beweis für das Vordringen der Reformationsideen aber hatte in dem gelegen, was sich in den katholischen Ländern vollzog. Und sogar das entlegene Gebiet des griechischen Katholizismus war unter Katharina doch nicht blos der Freigeisterei der Encyklopädisten, sondern zugleich dem stets steigenden Einflusse des Protestantismus eröffnet.

In der denkbar schroffsten Weise zeigt sich nun aber dieser ganze Entwicklungsprozeß seit der französischen Revolution umgestaltet, ja in sein

Gegentheil verkehrt. Nicht genug, daß innerhalb des römischen Katholizismus die reformfreundlichen Bestrebungen den Revolutionswirren erlagen, — auch der Fortschritt der Reformationsgedanken in den protestantischen Ländern wurde im Weiteren ebenso, ja fast mehr noch zurückgedrängt als im Jahrhundert der ersten Kontrareformation. Seit der französischen Revolution war Frankreich auf's Neue in den Vordergrund der geschichtlichen Entwicklung getreten. Sogar die Niederwerfung Napoleon's machte darin keinen merklichen Unterschied. Juli-Revolution und Februar-Revolution zogen wieder ganz Europa in Mitleidenschaft. Neben dem rekatholisirten Frankreich aber war es das Metternich'sche Oesterreich, das auf lange hinaus die Parole ausgab. Auch die Staatslenker der übrigen Staaten gingen jedoch zusehends lieber bei de Maistre in die Lehre, statt bei den Schöpfungen der Reformation.

Doch es blieb nicht einmal bei dieser Veränderung der politischen Konstellation. Innerhalb der protestantischen Kirchen Deutschland's kam seit der Revolutions- und Restaurationsperiode je länger je mehr eine Richtung zur Herrschaft, welche die ganze bisherige Entwicklung des Protestantismus aus der Geschichte auszustreichen bemüht war. Die Tendenzen des Wöllner'schen Ministeriums mochten vorläufig an der gesunden Frömmigkeit Friedrich Wilhelm's III. ein Hemmniß gefunden haben, — hinter den Koulissen dauerte ihre Einwirkung ungeschwächt fort. Daß durch derartige Versuche allerdings nur ein neues Hierarchenthum geschaffen, die entgegengesetzte Anschauung der protestantischen Gemeinde nur gefestigt werden konnte, lag in der Natur der Sache. Aber es bereitete sich eben dadurch jene Sachlage vor, die Tholuck's bekanntes Bild von der gläubigen Pastorenkirche, die keine Gemeinde hinter sich habe, drastisch gezeichnet. Der Protestantismus als Kirche fiel im Mutterlande der Reformation einem stetigen Zersetzungsprozesse anheim. Und von dort verbreitete sich der gleiche Entwicklungsgang auch auf die übrigen Länder. Es erfüllte sich einmal wieder das Wort von den morschen Schläuchen, die der Gährung des jungen Weins nicht gewachsen waren.

Auf die verschiedenen Stadien des Prozesses können wir erst später im Einzelnen eintreten. Genug, daß jede Erneuerung der revolutionären Bewegung einen weitern Fortschritt desselben hervorrief, zumal seitdem die spätern Revolutionen auch die protestantischen Länder direkt in Mitleidenschaft gezogen. Aber die Keime auch dieser Seite der neuesten Entwicklung sind gutentheils bereits in der Zeit der ersten Revolution ausgesäet worden. Nur trat dieser Verlauf nicht so rasch in die Oeffentlichkeit wie die parallele Umgestaltung des Katholizismus. Denn unter der ersten Revolution mochten zwar auch die der Reformation zugefallenen Länder bitter gelitten haben, — damals hatte doch überall dort, wo früher die Reformation durchgedrungen war, der Revolutionsgeist seine Grenze gefunden. Naturgemäß konnten darum auch die Tendenzen der Kontrarevolution, die uns auf katholischem Boden

schon so früh in der neuen Kräftigung des Papstthums entgegen traten, nur sporadisch in den protestantischen Bevölkerungen Boden gewinnen. Immerhin haben Männer wie der Darmstädter Starck schon früh genug auf die kirchenregimentliche Sphäre Einfluß gefunden.

Ueber diesen Keimen der spätern unprotestantischen Reaktion in der revolutionären Epoche dürfen jedoch die Ansätze andrer Art nicht übersehen werden, welche in dieser Zeit, in der die Reformationsländer noch frei von dem Revolutionsgeist blieben, innerhalb des Protestantismus wahrnehmbar sind. Im Gegentheil — wer jene noch ganz verborgenen Keime nicht speziell in's Auge faßte, mußte der damaligen Zeit eine ganz andere Entwicklung prognostiziren! Denn unter dem gewaltigen Einfluß des vorwärts strebenden Zeitgeistes, der hier nicht in Revolution umzuschlagen brauchte, sind damals nicht nur die Werke der Aufklärungszeit weiter gefördert, sondern auch merkwürdig zahlreiche neue Bildungen erstanden, die wohl die ganze Zukunft anders zu gestalten vermocht hätten, wenn nicht Revolution und Kontrarevolution ihnen in die Quere gekommen wären.

Die geistig hervorragendsten dieser neuen Bildungen weist das Gebiet des deutschen Protestantismus auf. Nach außen hin machen chronologisch zuerst die auf angelsächsischem Boden sich geltend. Unter sich mannigfach verschieden, weisen alle diese neuen Bildungen doch auf eine und dieselbe allgemeine Anregung zurück: die ernstere Stimmung der Gemüther, welche die Folge der Heimsuchungen der Revolutionsjahre war. Ist späterhin auch diese aufrichtig religiöse Erweckung in den Dienst rückschrittlicher Tendenzen gestellt worden, so schien sie doch vorerst nur eine neue Kräftigung der protestantischen Ideen zur Folge zu haben. Ueber jenen spätern Konsequenzen der revolutionären Aera, die dem heutigen Beobachter in erster Reihe in's Auge fallen, darf überhaupt das grundverschiedene Bild nicht übersehen werden, welches das religiöse Leben in dem letzten Dezennium des 18. und dem ersten Dezennium des 19. Jahrhunderts uns bietet.

Daß die Umgestaltung des kirchlichen Lebens in dieser Zeit so gut wie in allen früheren Perioden auf's Engste zusammenhing mit den Veränderungen in der gesammten politischen Welt, daß der Zusammenbruch aller bisherigen gesellschaftlichen Verhältnisse nicht ohne tiefe Nachwirkung auf die religiöse Gedankenwelt bleiben konnte, bedarf auch auf protestantischem Boden keines besondern Hinweises. Was in den süßen Friedensjahren zwischen dem Hubertsburger Frieden und dem Ausbruch der Revolution, welche die eigentliche Blüthezeit der Aufklärung bilden, an religiösen Gedanken die Gemüther befriedigt hatte, konnte nicht ausreichen, als ernstere Tage kamen. Das Tugendideal der Rousseau'schen Naturreligion stürzte in sich zusammen, als die Bestie im Menschen so greulich entfesselt war. Die Vertiefung der religiösen

Grundanschauungen aus dem Born des Evangeliums selbst konnte allein die Kraft geben, dem wilden Wetter kräftig zu widerstehen. Je unsicherer die gesammten sozialen Zustände allerwärts wurden, umsomehr wurde den Gemüthern der Unterschied des Gottesreichs und der Weltreiche nahegerückt. Aber nicht genug damit, wurde auch die Form der religiösen Vorstellungen selbst bedeutsam modifizirt. Die moralische Untergrabung des herrschenden Rationalismus (die von der nachmaligen materiellen Bekämpfung desselben nicht scharf genug unterschieden werden kann) beginnt schon mit den Anfängen der revolutionären Aera als solcher.

Bei der geschichtlichen Würdigung der Ursachen und Motive der sogenannten rationalistischen Denkweise haben wir die berechtigten Seiten derselben obenanstellen müssen. Im Gegensatz zu dem herkömmlich gewordenen Zerrbilde, das sich grade da am meisten geltend macht, wo sich die geringste Sachkenntniß findet, mußte es unsere oberste Aufgabe sein, von der thatsächlichen Erfahrung auszugehen, daß der Rationalismus nach Rothe's treffendem Wort zwar eine schlechte Theologie, jedoch keine so üble Religion war. Denn grade die religiöse Innerlichkeit, die um so mehr in's Auge gefaßt werden will, je mehr die äußerlichen Kundgebungen derselben in echter Nachfolge Jesu vermieden wurden, ist bei dem Rationalismus über seinen dogmatischen Heterodoxien nur zu häufig ganz übersehen. Welch bodenlos gemeines Bild eines rationalistischen Geistlichen, der deutlich genug als Typus der ganzen Zeitrichtung dargestellt wird, bietet nicht die in einer weitverbreiteten illustrirten Zeitschrift erschienene Novelle „Die Erbtochter" von einem der gepriesensten konfessionalistischen Schriftsteller. Solch maßlosen Parteiexzessen gegenüber, die um so bedenklicher werden, je weiter das Stück der Vergangenheit, um das es sich handelt, zurücktritt, ist es wohl in höchstem Grade geboten, an dem Grundsatze festzuhalten, daß in jeder geistigen Richtung zuvörderst die idealen Ausgangspunkte und die berechtigten Eigenthümlichkeiten in Betracht kommen müssen. Es mag Manchem persönlich ähnlich gehen wie Rothe, daß er sich wenig heimisch fühlt in einer Welt der nüchternen, spießbürgerlichen Prosa. Um so ernster aber nur wird für ihn dann die Pflicht der Gerechtigkeit gegen die ihm individuell nicht harmonische Richtung.

Ebensowenig darf es nun aber auch umgekehrt verkannt werden, wie sehr es abermals von der Theologie der Aufklärungszeit gilt, daß die von einem Geschlecht zum andern aufeinander folgenden theologischen Richtungen ihre berechtigten Seiten je länger je mehr in einseitiger Art ausgebildet und eben dadurch einen nachmaligen Rückschlag hervorgerufen haben. Was in der Einleitung zu den früheren Auflagen dieses Handbuchs als die grundlegende These der in demselben durchgeführten Geschichtsanschauung sowohl der paganistischen Selbstüberschätzung wie der judaistischen Engherzigkeit gegenübergestellt wurde, trifft wohl kaum irgendwo mehr zu als bei dem Niedergang des Rationalismus:

„Die ganze Geschichte des Christenthums hat uns nichts so sehr gelehrt, als daß der Geist Christi sich immer neue Formen geschaffen, daß aber keine dieser Formen je den Geist Christi umschlossen hat. Und vor Allem die Geschichte des Protestantismus in ihren verschiedenen Epochen der Orthodoxie, des Pietismus, des Rationalismus, der Erweckung der Freiheitskriege ist ein leuchtender Beweis dafür, wie die göttliche Leitung derselben immer neue Mittel in Bereitschaft hat, sobald die alten ihren Zweck erfüllt haben. Immerfort wirkt der göttliche Geist gesetzmäßig durch menschliche Werkzeuge; in allen neuen Anregungen ist der göttliche und menschliche Faktor verbunden; und wenn im Anfang das erste Moment besonders aufleuchtet, so tritt im Verlauf das zweite Moment mehr und mehr hervor und ruft so schon durch die eigenen Extreme eine neue Anregung wach.“ Eben dies war denn auch jetzt bei dem Rationalismus der Fall.

Die spezifisch verstandesmäßige Anschauungsweise, mit welcher derselbe in die Geleise der durch den Pietismus überwundenen Orthodoxie zurückkehrte, trug den Bedürfnissen des Gemüthslebens ebensowenig Rechnung wie die alte Orthodoxie. Das Christenthum wurde wieder vorwiegend als reine Lehre, der Stifter des Gottesreichs als Verkündiger von Lehrsätzen gefaßt; statt von der Religion Jesu redete man von der Lehre Jesu. Diese lehrhafte Methode litt aber daneben noch doppelt durch den ohnedem jeder neuen Geistesbewegung anklebenden Mangel, zunächst ihre kritischen und negativen Momente herauszukehren. Läßt man auch alle Fehlgriffe der rationalistischen Theologie außer Betracht, so kann doch schon bei der Art der rationalistischen Frömmigkeit eine gefahrbringende Neigung nicht in Abrede gestellt werden. Wenn es auch fast durchweg ehrenhafte ja edle Motive waren, welche der augustinischen Anthropologie gegenüber die bessern Seiten des Menschen zur Geltung brachten; wenn Rothe mit Fug und Recht darauf hinweisen konnte, daß das nicht die schlechtesten Charaktere seien, die von ihren Mitmenschen möglichst gut dächten, so hatte es doch schlimme Folgen genug, daß man trotz der Kantischen Betonung des radikal Bösen sich über die Macht desselben in Illusionen zu wiegen fortfuhr.

Grausam wurden die Illusionen über die natürliche Güte des Menschen durch die Greuel der Schreckensherrschaft zerstört. Der Volksinstinkt begann von einer Richtung sich abzuwenden, die sich so wenig weitsichtig erwiesen. Es war ein ähnlicher Umschwung im Volksgemüthe, wie er späterhin in der Philosophie dem Rausche des den Begriff vergötternden Hegel'schen Systems folgte, das an demselben Grundfehler litt, die nur zu positive Realität des Bösen als eine blos negative Potenz zu fassen. Was heute in Otto Liebmann's „Analysis der Wirklichkeit“ den Philosophen von Fach mit Bezug auf die anthropologischen Grundlagen jener Bestialitäten zu Gemüthe geführt wird, ist nichts Andres, als was uns bereits gegen Ende des achtzehnten

Jahrhunderts in der Abkehrung der ernstern Volksschichten von der pelagianischen Weltansicht der herrschenden Theologenschulen begegnet. Je mehr ein Land nach dem andern in den Strudel der Revolutionskriege hineingezogen wurde, um so ernster wurde naturgemäß die gesammte Lebensbetrachtung.

Der beständige Wechsel der politischen Geschichte in den Jahren 1789—1815 bildet auch den politischen Hintergrund der protestantisch-kirchlichen Entwicklung, den man bei der Würdigung der letztern nie außer Acht lassen darf. Wie in dem Lande der Revolution selbst und in den zuerst in Mitleidenschaft gezogenen romanischen Ländern eine gewaltsame Katastrophe der andern folgte, so wurde ebenfalls das Gebiet des germanischen, skandinavischen und angelsächsischen Protestantismus und nicht minder das des griechischen Katholizismus in die Revolutionskämpfe hineingezogen. Schon die verschiedenen Koalitionskriege gegen das revolutionäre Frankreich brachten um so gewichtigere Veränderungen mit sich, je weniger die alten Staatenbildungen selbst sich dem Sturm gewachsen erwiesen. Das alte deutsche Reich ist wie ein morsches Gebäude aus allen Fugen gegangen. Die schweizerische Eidgenossenschaft und die niederländischen Generalstaaten wurden aus der Reihe der selbständigen Mächte gestrichen. Oesterreich erlitt wiederholt die empfindlichsten Verluste. Dänemark verlor seine Meeresherrschaft, Schweden sein altes Herrscherhaus. Sogar das britische Inselreich war mehr als einmal ernstlich bedroht, und das ferne Rußland sah seine Hauptstadt in den Händen des Welteroberers. Am ärgsten von allen aber ist der Staat Friedrich's des Großen heimgesucht worden. Der moralischen Einbuße des Baseler Friedens folgte der militärische und soziale Zusammenbruch, den die bloßen Namen Jena und Tilsit zur Genüge ausmalen.

Schon dieselbe politische Geschichte aber, der wir nur die hervorstechendsten Daten entnehmen können, weiß daneben auch von einer ganz andern Gestaltung der Dinge im innern Leben der so schwer getroffenen Völker. In der Zeit der allgemeinen Heimsuchung, wo alles Alte sich als in sich haltlos erwies, ward überall, wo die Segnungen der Reformation des 16. Jahrhunderts fortlebten, eine neue Reformation umfassender Art in Angriff genommen. Die gewichtigsten Fortschritte, deren sich die spätern Friedensjahre erfreuten, sind mitten in den Nothständen der Kriegswirren angebahnt worden. Und grade dort am intensivsten, wo der Sturz am tiefsten und fühlbarsten gewesen war. Denn obenan hebt die preußische Reformzeit mit ihren unvergänglichen Schöpfungen aus dem allgemeinen Chaos sich ab.

Das gesammte bürgerlich-gesellschaftliche Leben erhielt hier zum ersten Male die feste moralische Grundlage wahrer Gleichheit der Stände. Der Freiherr von Stein, in dem Vaterlande wie in dem Glauben Luther's gleich unerschütterlich wurzelnd, hat, allen persönlichen Gefahren und allen Hindernissen

des Revolutionsherrschers zum Trotz, die bisher noch Theorie gebliebenen Reformgedanken der fridericianischen Zeit zur praktischen Durchführung gebracht. An Stelle der Söldlingsarmee trat durch Scharnhorst und Boyen das Volk in Waffen, in dem der Edelmann und der Gelehrte neben dem Handwerker und Tagelöhner stand, und mit der männlichen Thatkraft wuchs auch der Bürgersinn und die Opferfreudigkeit. Die ernste Wissenschaft blieb ebensowenig zurück bei dem Neubau des Staatswesens. Der Blüthezeit der Reformation ward das Vorbild der neuen für den gährenden Most passenden Schläuche entnommen. Mitten in der ärgsten Bedrängniß des Landes erstand die allseitigste und bald auch die größte der deutschen Universitäten. Der Erbe Kant's im Reiche der autonomen Philosophie wurde der Lehrer aller Volkskreise in der selbstvergessenen Hingabe des Ich für die moralische Weltordnung. Der Reformator der wissenschaftlichen Theologie machte die Kanzel zum Brennpunkt der nationalen Erhebung. Mit der Kraft des alten Kirchenliedes der Reformationstage riefen die Freiheitssänger ihr Volk zum Aufblick zu Gott, auf daß mit der Gerechtigkeit des Himmelreichs auch die Freiheit ihm wieder zufalle.

So ist es denn in der That eine im schönsten Sinne des Wortes religiöse Erhebung, welche der nationalen Wiedergeburt des deutschen Volkes den Weg bahnte. Untrennbar ist die eine mit der andern verbunden. Noch auf Dezennien hinaus läßt sich die Frucht dieses engen Bundes zwischen Volksfreiheit und religiöser Begeisterung verspüren. Nur zu bald sind allerdings die Zizanien wieder über den Weizen gesäet. Aber keine trübe Erscheinung der spätern Folgezeit, als das Unkraut die gute Saat zu überwuchern schien, darf diese erste Aussaat vergessen lassen. Denn die religiöse Erhebung der Reformzeit hat nichts an sich von der dogmatistischen Engherzigkeit, die sich so gern mit ihr identifizirt. Es ist ein eitler Versuch, die misanthropische Kopfhängerei der Restaurationsperiode, oder gar den zu feudalistischen Tendenzen mißbrauchten Konfessionalismus der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts auf jene Reformzeit zurückzuführen, die die religiöse Weihe mit dem vaterländischen Aufschwunge paarte.

Gewiß — auch die Ansätze eines neuen Pietismus und einer neuen Orthodoxie fehlen nicht unter den zahlreichen religiösen Bewegungen, die uns um die Grenzscheide des 18. und 19. Jahrhunderts begegnen. Aber Pietismus und Orthodoxie jener Zeit sind etwas ganz Andres als was sie späterhin wurden. Und daneben lassen sich zugleich ganz andere Linien auf dieselbe zukunftsreiche Generation zurückführen. Suchen wir uns daher zuerst von der Art des religiösen Lebens dieser Zeit überhaupt aus ihren eigenen Quellen ein Bild zu entwerfen. Erst dann lassen die einzelnen Strömungen, die von ihr ausgehen, sich ebenfalls bis auf ihren Ursprung verfolgen.

§. 44.

Die Volksfrömmigkeit im evangelischen Deutschland als Quelle der nationalen Erhebung.

„Die göttliche Weltordnung leitet unverkennbar neue Weltzustände ein, und es soll eine andere Ordnung der Dinge werden, da die alte sich überlebt hat und in sich selbst als abgestorben zusammenstürzt. Wir sind eingeschlafen auf den Lorbeern Friedrich's des Großen, der, der Herr seines Jahrhunderts, eine neue Zeit schuf. Wir sind mit derselben nicht fortgeschritten, deshalb überflügelt sie uns... Ich glaube fest an Gott, also auch an eine sittliche Weltordnung... Ganz unverkennbar ist Alles, was geschehen ist und geschieht, nur die Bahnung des Weges zu einem bessern Ziele hin.“

So einige der tief ergreifenden Worte, in welchen in den Zeiten der tiefsten Erniedrigung Deutschland's Königin Luise von Preußen ihre Auffassung der Dinge aussprach. Tiefer kann der Mittelpunkt des spezifisch christlichen Glaubens als des Glaubens an die väterliche Leitung Gottes nicht wohl erfaßt werden. Daß nur dieser Glaube es war, der sie über die schwere Trübsal hinaushob, drückt eine andere ihrer Aeußerungen noch deutlicher aus: „Wir sind kein Spiel des blinden Zufalls, sondern wir stehen in Gottes Hand, und die Vorsehung leitet uns, wenngleich durch Finsterniß, doch am Ende zum Licht.“ Zahlreiche Erzählungen der Gräfin Voß, des Erzbischofs Borowski, des Bischofs Eylert, sowie die lebendigsten Erinnerungen ihres Gatten und ihrer Söhne ergänzen das Bild, welches die Briefe der Königin an ihren Vater oder Frau von Berg, die Vertraute ihrer Sorgen, gewähren.

Mit dem Feldgeschrei „Luise“ entflammte Theodor Körner die Krieger der Freiheitskriege. Die früh vollendete Königin war im Bewußtsein des um seine Unabhängigkeit kämpfenden Volkes zu einer segnenden Fürbitterin geworden. Ihr politisches Glaubensbekenntniß wurde zu einer der festesten Grundlagen der deutschen Einheit. Die Zeichnung, welche die Mutterhand von ihrem zweiten Sohne entwarf, hat Kaiser Wilhelm in seiner ganzen Handlungsweise als zutreffend bewährt. Der deutschen Schule hat die begeisterte Verehrerin Pestalozzi's ein fürstliches Erbtheil hinterlassen. Aber das Höchste hat sie ihrem ganzen Volke in ihrem eigenen Bilde gegeben, in dem einer Frau und Mutter, die ganz aufging in ihrem Hause, nur für Andere lebte. Gegenüber jenem verzerrten Heiligenideal, wie es die thüringische Landgräfin darbietet, die in der Sklaverei Konrad's von Marburg die heiligsten menschlichen Pflichten geringachtete, war es die einfache schlichte Frömmigkeit des Evangeliums, die in der preußischen Königin einen lebendigen Ausdruck fand. Dankbar im Glück, ergeben im Leid, übertrug sie diese Gesinnungsweise auf unzählige Frauen und Mütter. Ihre auf eigenster Erfahrung begründete

Anwendung des 126. Psalms ist auf's tiefste in den Geist des Bibelworts eingedrungen. Nicht minder aber hat sie in den Stunden der schwersten Noth sich an ihrem Goethe erbaut. Ein echtes Kind ihrer Zeit, dachte und sprach sie aus der Seele ihres Volkes heraus.

Was wir an Aeußerungen männlicher Frömmigkeit aus derselben Zeit kennen, trägt den gleichen Charakter warmen Vorsehungsglaubens. Der Briefwechsel jenes edlen Prinzen Wied, der, als in Deutschland jede Möglichkeit aufhörte, den fremden Unterdrücker mit Erfolg zu bekämpfen, nach Spanien ging und dort den Heldentod fand, ist durchaus in dem Sprachgebrauch des 18. Jahrhunderts gehalten. Männer wie Scharnhorst, Gneisenau, Boyen sind von nichts so angewidert als von jenem frömmelnden Jargon, dessen spätere Wortführer die nationale Erweckung auf ihren Einfluß zurückführen möchten. Sogar ein Perthes, auf dessen Korrespondenzen sich die letztgenannte Parteitendenz später mit Vorliebe stützte, ist bei dem Besuch des Wupperthales förmlich entsetzt über den Eindruck, den die dortigen Frommen schon in Sprache und Mienenspiel auf ihn gemacht. Die frischen Klänge gar, welche die Arndt und Körner, die Rückert und Schenkendorf ertönen lassen, stehen mit der apokalyptischen Weltanschauung der Konventikel, der das vaterländische Gefühl fast völlig abgeht, im denkbar schärfsten Kontrast.

In der Gesammtentwicklung des deutschen Geisteslebens nehmen auch diese abseits stehenden Kreise einen berechtigten Platz ein. Wer aber mit der sogenannt gläubigen Phraseologie der Restaurationszeit nur in solchen, sich von dem Volksleben abschließenden Zirkeln christliches Leben erblickt, und die das Volk als solches bestimmenden Anschauungen unreligiös nennt, der stempelt damit nicht nur allerlei Einseitigkeiten und Bizarrerien zu Kriterien des wahren Christensinnes, sondern er übersieht zugleich völlig die auch in religiöser Hinsicht bahnbrechenden und wegweisenden Geister. Denn auf die religiöse so gut wie auf die nationale Erhebung des deutschen Volksbewußtseins haben seine klassischen Dichter doch wohl etwas größern Einfluß gehabt, als alle die, welche sich scheu in die Ecke gedrängt hatten. Erst in der Zeit der allgemeinen Heimsuchung hat die Klopstock'sche und Lessing'sche Aussaat ihre Ernte gefunden. Die gewaltigsten Schöpfungen Schiller's und Goethe's aber fallen gradezu erst in die Jahre des Uebergangs aus dem 18. in's 19. Jahrhundert. Von dem was in ihrem Volke lebte und webte, getragen, vermochten sie eben darum dasselbe auch da zu entflammen und zu begeistern, als es galt, an die Ehre der Nation Alles zu setzen.

Welcher hohe tief religiöse Idealismus wurde nicht durch Dramen wie Wilhelm Tell, Maria Stuart, Jungfrau von Orleans entzündet! Nicht anders als mit den Schiller'schen Werken aber verhält es sich (mochte er sich auch noch so vornehm von der Heerstraße fern halten und nicht ohne Grund den Patrioten der Freiheitskriege durch manche kühle Aeußerung Anstoß geben)

mit denen Goethe's. Wie er schon durch seinen Götz von Berlichingen unter den ersten gewesen war, welche einen national deutschen Patriotismus in's Leben riefen, ebenso hat er in religiöser Hinsicht immer tiefere Blicke gethan. Es hatte guten Grund, daß Königin Luise grade in Goethe's Dichtungen ihren Trost suchte. Hat er doch auch sich selber in dem Pfarrer in „Hermann und Dorothea“ gezeichnet, den er uns vorführt als „vom hohen Werth der heiligen Schriften durchdrungen, die uns der Menschen Geschicke enthüllen und ihre Gesinnung“. Ganz ausdrücklich bekennt er in „Wahrheit und Dichtung“: „Ich für meine Person hatte die Bibel lieb und werth; denn fast ihr allein war ich meine sittliche Bildung schuldig.“ Wer überhaupt Goethe's Werke als Bibelkenner liest, wird immer wieder davon überrascht, wie durch und durch gesättigt von biblischen Reminiscenzen sie sind. Was Loeper's Ausgabe des „westöstlichen Divan“ an einem Einzelwerk dargethan, ist durchgehends der Fall.

Die großen Dichter sind die Dolmetscher des Volksgemüthes auch auf dem Gebiet seiner Frömmigkeit. Die Erbauungsschriften, die das Herz des Volkes zu treffen wußten, athmen den gleichen Geist wie seine Sänger. Wer der religiösen Literatur gegen Ende des 18. wie im Anfange des 19. Jahrhunderts näher tritt, findet sich alsbald vor derselben Erscheinung, welche die Zeiten der Reformation, des Pietismus und der beginnenden deutschen Nationalliteratur kennzeichnete. Das allgemeinste Interesse war auch jetzt wieder dem Leben des Herrn selber zugewandt. Zu keiner Zeit sind so viele Bearbeitungen zumal der Parabeln Jesu erschienen. Die verschiedensten theologischen Schulen wetteiferten darin miteinander. Der Unterschied von Katholizismus und Protestantismus verschwindet vor der gemeinsamen Hingabe an das Evangelium als solches. Dort Schriften wie Wessenberg's Auslegung der Gleichnisse, A. G. Sailer's Geschichte Jesu, Tranz' Katechismus, der statt konfessioneller Dogmatik das Leben Jesu zum Mittelpunkt aller Einzelfragen erhebt, sowie in dem benachbarten Holland die gleichartigen Schriften von Schrant. Hier der Supranaturalist Storr mit seiner gelehrten Untersuchung über Jesu parabolische Lehrmethode, neben dem rationalistischen Dichter Conz, der die Lehrweisheit Jesu in das Gewand deutscher Liederdichtung gekleidet, und seinen Gesinnungsverwandten Lorenz Bauer, Johann Ludwig Ewald und Gittermann, und nicht minder unter den ersten Führern des modernen Pietismus de Valenti und Niklaus von Brunn, die beide der prophetischen Seite der Parabeln ihre besondere Aufmerksamkeit schenkten. Ueberall die Ansätze zu Linien, die später allerseits weiter durchgeführt sind, von dem ältern Hoßbach und Lisco so gut wie von Eylert und Friedrich Arndt, und von den Stier, Bahder und Thiersch — noch abgesehen von dem außerdeutschen Zweige dieser Literatur, der nachmals noch ganz anders in den

Vordergrund trat. Daß daneben auch die gelehrte Forschung über das Leben Jesu ihren Weg weiter verfolgte, beweisen schon die gelehrten Werke von Paulus, deren künstelnde Exegese eben doch ein unentbehrliches Durchgangsstadium war.

Schon diese eingehende Beschäftigung mit dem Gedankenkreise des Herrn ist charakteristisch für eine Geistesrichtung, welche der zu neuer Herrschaft gelangte Dogmatismus als eine ungläubige und unchristliche zu bezeichnen beliebt. Seitens der neuen Modegläubigkeit mochten die ebenso tief religiösen wie streng sittlichen Motive dieser Zeit als überwundene Standpunkte hingestellt werden, — der geistliche Dünkel, der über sie absprach, hat sich nur zu bitter gerächt. Was heute noch an religiösen Interessen im deutschen Volksleben pulsirt, ist der dürftige Rest des reichen Erbes jener schwer verlästerten Generation. Keines der spätern Erbauungsbücher, mochten sie noch so sehr kirchenregimentlich begünstigt werden, hat auch nur von ferne die Bedeutung erlangt, welche Hebel's Rheinländischer Hausfreund, Krummacher's Parabeln und zumal Zschokke's Stunden der Andacht gefunden.

Hebel's alemannische Gedichte sind der erste Versuch gewesen, die Schätze der von den Gebildeten vergessenen Volkssprache wieder zu heben. Die Brüder Grimm so gut wie Klaus Groth und Fritz Reuter sind in seinen Fußtapfen gegangen. Der Rheinische Volkskalender, den er vom Jahre 1807 an mit ebenso köstlichem Humor wie religiöser Gemüthstiefe redigirte, lebt in der Sammlung des Schatzkästleins heute noch fort. Die biblischen Geschichten, welche der Prälat der badischen Kirche herausgab, haben das Kindesherz ganz anders erwärmt als alle spätern Repristinationen antiquirter Sprachformen.

Fast gleichzeitig mit dem Rheinländischen Hausfreund haben die Parabeln Friedrich Adolf Krummacher's ihren Weg sich gebahnt. Nachdem schon 1801 sein Hymnus an die Liebe vorangegangen, kamen 1805 die ersten Theile der im Laufe der Zeit in 8 Auflagen verbreiteten Parabeln heraus. Die im selben Jahre erschienene Schrift über den Geist und die Form der Evangelien sowie zahlreiche dichterische Intuitionen über biblische Stoffe vermehrten den Ruf des Verfassers. Zumal in der Bernburger Stellung, zu der ihn die edle Fürstin Pauline von Lippe, eine echte Repräsentantin der volksfreundlichen Aufklärung, ihrem herzoglichen Bruder empfohlen, hat er weithin Einfluß geübt. Der durch Friedrich Adolf Krummacher populär gewordene Name ist nachmals durch seinen Bruder Gottfried Daniel sowie durch seinen Sohn Friedrich Wilhelm noch bekannter geworden. Aber dem sinnigen Parabeldichter kann man kaum ein größeres Unrecht anthun, als wenn man seinen Standpunkt mit dem, von diesen vertretenen, schroffen Prädestinatianismus identifizirt. Die vielen Ecken und Schroffheiten sowie die durchaus willkürliche Bibelauslegung Gottfried Daniel Krummacher's, die den Ausgangspunkt der Kohlbrügge'schen Separation bildeten, haben in Max Göbel einen strengen

aber gerechten Richter gefunden. Der bremische Kirchenstreit, den der bei seinem (von Bernburg nach Bremen berufenen) Vater zu Gast gekommene Sohn dort erweckte, gehört zu den unerfreulichsten Symptomen des modernen dogmatistischen Zelotismus. Bei Friedrich Adolf Krummacher aber war es der einfache, kindliche, für die Freuden der Natur nicht minder als für die Segnungen des Evangeliums empfängliche Sinn, der seinen religiösen Dichtungen die weitesten Kreise erschloß. Dem schwärmerischen Mystizismus war er um nichts weniger abhold, als dem kalten Ultrarationalismus.

In der Periode der konfessionellen Reaktion ist kaum ein Werk mehr geschmäht worden, als die Aarauer Stunden der Andacht. Ein im Jahr 1820 erschienenes zweibändiges Werk: „Die Stunden der Andacht, ein Werk des Satans", suchte die katholischen Leser, „die Christen bleiben wollten", vor der Lektüre zu warnen. Protestantische Hoftheologen haben mit ganz ähnlichen Mitteln, wie sie einst gegen Quesnel's biblische Betrachtungen angewandt worden waren, das Zschokke'sche Buch aus den Familienkreisen zu verdrängen gesucht. Allerdings hat der Verfasser die Bibel ohne jedes konfessionelle Vorurtheil auf sich einwirken lassen und eine durch kein Dogma beschränkte Humanitätsreligion in ihr gefunden. Aber in Christo sah er die höchste göttliche Offenbarung, in seinem Evangelium die Grundlage aller fortschreitenden Kultur. Keine Philosophie löste ihm das Räthsel von der weltbewegenden und ewig fortwirkenden Kraft des Evangeliums. Die ursprüngliche Religion Jesu selbst ging ihm überhaupt in keiner Schule und keiner Sonderkirche auf. Durchaus praktisch gerichtet und sich im Leben bewährend, mußte nach ihm überhaupt jede echte Religion im Gemüthe wurzeln, ihre Kraft aus dem Gebet ziehen. Der unvergängliche Zauber der (in den Jahren 1809—1817 im Aarauer Sonntagsblatt erschienenen und seitdem in unzähligen Auflagen und Uebersetzungen verbreiteten) Andachtsstunden beruht denn auch vor Allem auf der Innigkeit eines wahren Gebetslebens. Unter dem Druck der Napoleonischen Gewaltherrschaft hatte Zschokke im festen Gottesglauben seine eigene Stärke gefunden. Der schmerzliche Verlust eines hoffnungsvollen Kindes ließ ihn für sich selber die Betrachtungen niederschreiben, die dann auch Andern denselben Trost bringen sollten, den er persönlich gefunden. Wenn ihm neben der heiligen Schrift auch die Natur Offenbarungen Gottes bot, wenn er (als Forstmann, Geolog, Astronom gleich unterrichtet und noch als Greis ein eifriger Leser des Humboldt'schen Kosmos) die ganze sichtbare Welt als ein Gleichniß des unsichtbaren Gottesreichs faßte, so wußte er sich auch hiermit in der Nachfolge Jesu. Der engherzige Fanatismus, der über die Stunden der Andacht abspricht, weil er sich in ihrer Ausdrucksweise nicht zurecht findet, muß denn auch, wenn er konsequent ist, den Thomas von Kempen und John Bunyan nicht minder verwerfen. Die verhängnißvolle Methode, ein Erbauungsbuch nicht mit religiösem, sondern

mit dogmatischem Auge zu lesen, die seiner Zeit einem Joh. Arndt und einem Spener gegenüber angewandt wurde, mochte auch bei Zschokke auf Häresien Jagd machen. Dafür hat aber Königin Viktoria in ihrer Wittwentrauer sich durch die Uebersetzung des Lieblingsbuches ihres Gatten getröstet. Die holländische Uebersetzung hat Tausenden von jungen Kaufleuten einen festen Halt in den Stunden der Versuchung geboten. Sein schweizerisches Adoptivvaterland ehrt den Namen Zschokke's als den eines seiner besten Bürger. Der göttliche Segen, der auf seiner Familie ruhte, ist durch sein Buch auf zahlreiche Familienkreise, in welchen es ein wahres Hausbuch blieb, übertragen.

Neben ihrer reichen Erbauungsliteratur ist die evangelische Frömmigkeit in den Anfängen unsres Jahrhunderts nicht minder durch ihre unionsfreundliche Gesinnung charakterisirt. Daß nichts verkehrter ist, als die evangelische Union in Deutschland auf die Kabinetsordres Friedrich Wilhelm's III. zurückzuführen, beweisen allein schon die zahlreichen Schriften aus dem Ende des 18. und dem Anfang des 19. Jahrhunderts, die für dieselbe eintreten. So die von von Alpen (Frankfurt 1801), Range (Glogau 1802), Brauer (Karlsruhe 1803), G. Schlegel (Leipzig 1803), die das gleiche Streben zugleich in den verschiedensten Gegenden dokumentiren. Daneben stehen andre von Schemler, Hertzogenrath, Hufnagel. Auch der ehrwürdige Planck, der gegen die unmögliche Union von Protestantismus und Katholizismus warnende Worte redete, hat die der Protestanten untereinander mit Wärme begrüßt. Zu einer Zeit, wo eine vom Staate begünstigte Maßregel noch in weiter Ferne stand, hat Tzschirner in der Fortsetzung von Schroeckh's Kirchengeschichte (IX., 552) bereits das merkwürdige Zeichen der Zeit in dieser stetig sich mehrenden Literaturgattung erkannt. Daß Schleiermacher's Unionsstandpunkt sich auf keine Kabinetsordre zurückführte, beweist das im kleinsten Umfang gewichtigste all' seiner Werke, der 1811 erschienene Abriß einer neuen theologischen Encyklopädie.

§. 45.

Die Anfänge Schleiermacher's.

Freund und Feind stimmt darin überein, daß mit den im Jahre 1799 anonym erschienenen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" von einem erst in kleinstem Kreise bekannten Verfasser eine neue Epoche in der Geschichte der protestantischen Theologie anhebt. Die historisch-kritische Schule hat auf der hier gegebenen Kritik des alten Religionsbegriffs ihre neuen Anschauungen begründet. Die verschiedenen orthodoxen Schulen der Folgezeit behandeln dieselbe Schrift als die Brücke zum Glauben aus der Zeit des allgemeinen Unglaubens. Klaus Harms und Steffens führen ihr religiöses Leben auf die hier empfangene Anregung zurück. Lipsius,

Holtzmann, Ritschl haben fast gleichzeitig für die Anschauungen der „Reden" erneute Beachtung gefordert. Pünjer hat eine neue kritische Ausgabe gegeben. Sogar diejenigen, welche das spätere Hauptwerk ihres Verfassers über den „christlichen Glauben" als einen (sei es nach Rechts oder nach Links) überwundenen Standpunkt betrachten, werden von den „Reden" wie in einem Zauberbanne gehalten.

Daß Schleiermacher's Jugendschrift auf so außerordentlich weite Kreise bleibende Einwirkung gewann, ist jedoch einfach in dem persönlichen Entwicklungsgange begründet, den er von Kind an geführt worden war. Es ist bekanntlich ein genialer Gedanke Merle d'Aubigné's gewesen, in der individuellen Entwicklung eines Luther und eines Calvin die spätere Gestaltung der Kirchen, denen sie den Stempel ihres Geistes aufdrückten, wiederzufinden. Dieselbe Erscheinung ist uns nicht minder bei Spener und bei Semler entgegengetreten, in der Art wie die lebensfähigen Eigenschaften der Zeiten, in welche ihre Jugendtage fielen, anregend, die erstorbenen abstoßend auf sie einwirkten und sie so zu dem reformatorischen Werk ihres Mannesalters vorbereiteten. Genau das Gleiche gilt nun aber wieder in ganz besondrer Weise von dem religiösen Genius Schleiermacher's. Alle Fäden der frühern Entwicklung sind von ihm zusammengefaßt worden. Alle in der Zeit liegenden Mächte haben der Reihe nach auf ihn eingewirkt, sind von ihm persönlich verarbeitet und in den Dienst der religiösen Aufgabe gestellt, der sein Leben gewidmet war. Denn „statt rückwärts zu blicken auf Idole der Vergangenheit, auf Verwelktes und Abgestorbenes, wie unsre kirchenpolitischen Tagelöhner, schaute er mit ernster prüfender Seele vorwärts auf das Arbeitsfeld und die Wahlstatt der Zukunft. Er verschmähte es, im Solde des Augenblicks und für die Nothdurft des Jahrmarkts zu arbeiten; darum baute er im Schweiße seines Angesichts an der Aufgabe des Jahrhunderts und kämpfte einen guten Kampf für die gereinigte und verjüngte Kirche der Zukunft."

Derselbe scharfblickende Historiker, der, weil unabhängig von jeder dogmatistischen Schule, die epochemachende Stellung Schleiermacher's in dieser allseitigen Weise gezeichnet (Gelzer), hat auch bereits die allgemeine Bedeutung, die seiner Jugendzeit zukommt, in's Licht gestellt. Schleiermacher's Entwicklungsgeschichte ist ihm zufolge keineswegs blos die Entwicklungsgeschichte eines Einzelnen; sie ist vielmehr die Geistesgeschichte der Neuzeit, und noch bestimmter die innere Geschichte des deutschen Protestantismus seit einem Jahrhundert; sie ist die Entwicklungsgeschichte eines jeden Theologen, der mit heiligen Händen und reinem Herzen dem Altar sich naht. In Schleiermacher sind die verschiedenen Elemente der frühern Entwicklung, Orthodoxie, Pietismus, Rationalismus, alle gleich sehr zu ihrem Rechte gekommen; darum hat er jene wunderbare Einheit des innern Lebens, des glaubenden und

erkennenden Geistes erlangt. Und was sich in ihm vollzogen hat, muß sich in einem Jeden vollziehen, der wahrhaft als Prediger der Versöhnung in unserm Jahrhundert arbeiten will. Wer nicht gleich Schleiermacher jene innere Versöhnung der verschiedenen in jedem Kinde unsrer Zeit gährenden Elemente erlangt, der kann sie einer so mannigfach auseinandergehenden Zeit gewiß nicht bieten.

Der Naturboden, in dem er aufwächst, ist die grade in ihrer Blütheperiode stehende und viele der besten Kräfte jener Tage anziehende Brüdergemeinde. Aber mit dieser Einwirkung kämpft die geistige Emanzipation, die jedes Kind seiner Zeit, des Revolutionszeitalters, dessen politische, sittliche und religiöse Ideen die ganze Atmosphäre erfüllten, durchzumachen hatte; es tritt der Bruch ein, der nothwendig war, um durch ihn eine neue, nicht blos für ihn, sondern zugleich für das folgende Geschlecht genügende Form der Religion zu erzeugen. Er geht dann weiter hindurch, wie durch das Feuer der Semler'schen Kritik, so durch die Aufregung der sich politisch neu gestaltenden Zeit, selbständig alle diese Einflüsse aufnehmend und in sich gestaltend. Aber noch ist es damit nicht genug; er muß sich auch mit aller Feuerkraft seines Geistes dem durch Kant, Fichte, Schelling neuerwachten philosophischen Zuge hingeben und gleichzeitig selber den Weg zu den verschütteten Schätzen Spinoza's wieder aufdecken. Er muß endlich die ganze Gährungsfluth der Romantik selber durchwaten, um so ihre fruchtbringenden Gewässer in das Bett der Theologie hineinlenken zu können. Jede einzelne dieser Krisen ist der Art, daß ihr ein Schwächerer erlegen wäre; er überwindet sie alle siegreich, und dadurch eben ist er der Vater der erneuerten Theologie.

Daß der Vater Schleiermacher's am Ende seines Lebens ein eifriges Mitglied der Brüdergemeinde war und Alles that, auch seinen Sohn in ihr festzuhalten, ist allgemein bekannt. Doch ist es zur Beurtheilung seines Charakters nicht ohne Bedeutung, auf welche Weise er zu dieser Geistesrichtung kam. Sein eigener Vater war nämlich Prediger in Ronsdorf, zur Zeit der Herrschaft der Eller'schen Rotte gewesen, anfangs voller Glauben an die apokalyptischen Weissagungen Eller's und seiner Frau, hernach durch die steigenden Greuel abgestoßen und in Opposition zu Eller getreten. Darauf der Zauberei angeklagt und in arge Gefahr gekommen, rettete er sich mit Mühe nach Arnheim. Sein Sohn aber hatte grade in den für solche Eindrücke am empfänglichsten gestimmten Knabenjahren diese ganze Entwicklung der heuchlerischen Schwärmerei und das von ihr dem Vater angedrohte Martyrium miterlebt. Durch ganz naturgemäßen Umschlag fiel er nun in das andere Extrem. Nach seinem eigenen Zeugniß war er (als reformirter Feldprediger in Schlesien) zwölf Jahre lang ein wirklicher Ungläubiger, überzeugt, daß Jesus sich den Vorstellungen und Vorurtheilen der Juden akkomodirt habe, grade deshalb

aber ebenso bescheiden gegen die Volkslehre, und die Gottheit Christi und die Versöhnungslehre nie angreifend. Unbefriedigt von diesem Zustande flüchtete er sich dann endlich, wie viele andere mit sich selber zerfallene Geister, in die Brüdergemeinde. Der zumal bei einem Charakter wie dem seinigen leicht erklärliche Erfolg war, daß er sich ganz in die religiöse Anschauungsweise derselben einlebte, und in ihr Frieden für sein Herz und Heil für seine Familie fand. Doch sehen wir ihn nichtsdestoweniger auch später noch eifrig mit Philosophie beschäftigt und als einen energischen Gegner Wöllner'scher Zwangsmaßregeln.

Zu der Harmonie des Vaters mit der Herrnhutergemeinde scheint die Mutter (die jüngste Tochter des Hofpredigers Stubenrauch in Berlin) das Ihrige beigetragen zu haben; ihre eigene Frömmigkeit trägt wenigstens ganz den Stempel der Brüdergemeinde. In einem von ihr erhaltenen Brief an ihren damals dreizehnjährigen Sohn ergeht sie sich über die Gemeinschaft mit dem Heiland und die Art, sie durch Gebet zu erlangen. Und nach ihrem Tode nennt der Wittwer sie ein gesegnetes Werkzeug in der Hand Gottes, die Kinder den Verführungen der argen Welt zu entreißen und zu seiner Gemeinde als in einen sichern Hafen zu bringen. Auch sie selbst hatte während ihrer letzten Krankheit öfters geäußert, jetzt werde man die Kinder alle in die Gemeinde bringen, da könne sie sich ruhig hinlegen und einschlafen. Daß aber der Eindruck der mütterlichen Frömmigkeit speziell auf ihren Sohn Friedrich (geb. 21. Nov. 1768), dessen Lektüre und Unterricht sie bis zu ihrem Tode leitete, ein ganz gewaltiger war, ist längst ein Gemeinplatz geworden.

Daneben lag aber gleichzeitig in dem Knaben selbst von Kind an ein ganz anderer, den künftigen freien Kritiker, der sich durch keine äußere Autorität binden läßt, andeutender Zug. Vor dem Eintritt in die Brüdergemeinde eine Zeitlang auf der Schule in Pleß, kam er hier auf den komisch-skeptischen Gedanken, daß alle alten Schriftsteller untergeschoben seien, und aus keinem andern Grunde, als weil er keine Zeugnisse für ihre Echtheit kannte. Auch erzählt er uns in seinem (bei dem Eintritt in's Pfarramt geschriebenen) Curriculum vitae, schon in seinem zwölften Jahre habe ihn die Lehre von den unendlichen Strafen und Belohnungen und das Verhältniß zwischen dem Leiden Christi und den Strafen, deren Stelle es verträte, geängstigt.

Aber grade ein derartig zum Grübeln angelegter Knabe mußte doppelt gern auf den Vorschlag des Vaters, ihn auf die Schule der Brüdergemeinde zu bringen, eingehen, zumal wo ihm dieser viel von dem sittlichen Verderben auf den meisten großen Schulen erzählte, und auf der andern Seite die unschuldige Frömmigkeit, die Ländlichkeit und die weise Mischung von Unterricht und gemeinschaftlicher Erholung sehr rühmte.

Dennoch wurden schon vor dem wirklichen Eintritt in das Pädagogium in Niesky (1783), als er sich vor der Entscheidung durch das Loos einige Wochen in Gnadenfrei aufhielt, seine innern Skrupel noch durch die herrnhutische

Methode verstärkt, wie die Lehre von dem natürlichen Verderben und den übernatürlichen Gnadenwirkungen behandelt und fast in jeden Vortrag verwebt wurde. Er kam nach seinem eigenen Zeugniß bald so weit, daß ihm jede gute Handlung als verdächtig, oder als bloßes Werk der Umstände erschien; es war ihm die Ueberzeugung von dem eigenen moralischen Vermögen genommen, aber nichts zum Ersatz gegeben; denn vergebens rang er nach den geschilderten, übernatürlichen Gefühlen; wenn er einen Schatten davon erhascht zu haben glaubte, so zeigte es sich bald wieder als eine Anstrengung der Phantasie. Auf seine Klagen darüber aber hatte der Vater keinen andern Rath, als daß er den lieben Heiland unaufhörlich anrufe, ihn immer mehr die Kraft seines Blutes erfahren zu lassen.

In diesem Zustande sehnte er sich denn so sehr nach dem Eintritte in die Gemeinde, deren Mitgliedschaft ihm den innern Frieden zu geben versprach, daß er sogar den Entschluß faßte, wenn ihm der Eintritt in das Pädagogium versagt werden sollte, lieber in der Gemeinde irgend eine ehrbare Hanthierung zu erlernen, als außer derselben den Weg zu den gelehrten Stufen zu betreten; und dieser Entschluß erfüllte ihn so, daß er zum ersten Male in Versuchung kam, etwas in sich für eine übernatürliche Wirkung zu halten. In solcher Stimmung trat er 1783 in das Pädagogium zu Niesky, und von dort 1785 in das Seminar in Barby ein. Und der Einfluß dieser Atmosphäre auf den Knaben hatte denn auch sofort die Folge, daß er ihre religiöse Phraseologie mit echter Kinderleichtigkeit adoptirte. Es sind die Briefe an seine etwas ältere Schwester Charlotte, die zeitlebens in der Brüdergemeinde blieb, durch die wir einen Einblick darin gewinnen, „wie er darnach rang, sich mit der Gesinnung der Gemeinde zu durchdringen und ihre Sprache sich anzueignen". Der Fünfzehnjährige erzählt ihr, wie die Beschreibung der letzten Stunden der Mutter ihm recht zum Segen gewesen sei, und wie der Vorgang, bei dem der Heiland gewiß seine Gedanken habe, ihm das Gnadenloos in der Gemeinde noch wichtiger gemacht habe. Ein halbes Jahr später bittet er um die Fürbitte der Schwester, daß der Heiland für die nächsten vierzehn Tage, bis zum grünen Donnerstag, ihm seine Gnade immer herrlicher angedeihen lasse, weil er dann sein Fleisch und Blut genießen werde; sein Vertrauen darauf, daß dies der Fall sein werde, stützt sich auf die Losung des vorhergehenden Tages, und er wünscht auch der Schwester zu ihrem Geburtstage eine ganz besondere Nähe des Heilandes. Auch der Sechzehnjährige strömt noch über von herrnhutischer Phraseologie, und beinahe siebenzehnjährig dichtet er ein Lied ganz im Zinzendorf'schen Tone gehalten, das den liebevollen Martermann besingt, und erklärt die persönliche Gemeinschaft mit ihm, auf die Bitte vor seinem Kreuze, von ihm zugesagt erhalten zu haben.

Daneben aber sehen wir gleichzeitig in dem Freundeskreise, in dem er sich bewegt, und besonders nach der Aufnahme in das Barby'sche Seminar, seine

Individualität die ihr aufgedrängte Schablone mehr und mehr durchbrechen. Mit seinem Freunde Albertini, dem spätern Bischof der Brüdergemeinde, treibt Schleiermacher kolossale Studien ohne zureichende Hülfsmittel; so lesen sie z. B. die griechischen Klassiker und das alte Testament miteinander im Urtext. Aber es erscheint ihnen bald als ein unerträglicher Zirkel, etwas zu lernen, um es Andere wieder zu lehren, die es wieder nur um des Lehrens willen lernten; denn sie sehen in der Brüdergemeinde keine rechte, sich auf das Leben verbreitende Anwendung der Wissenschaft. Und von den Forschungen der neuern Theologie und Philosophie hören sie nur beiläufig, ohne sie selbst zu Gesicht zu bekommen. Vor Allem aber macht sie jeder Augenblick des Nachdenkens unglücklich, weil sie immer vergeblich den übernatürlichen Gefühlen des Umgangs mit Jesu nachjagen.

So kommt es denn, daß gar bald nicht blos die beiden Vertrauten, sondern noch eine Reihe anderer tüchtiger Köpfe — der Mediziner Beyer, der Schweizer Zaeslin und der Engländer Okely — in einer geistigen Opposition vereinigt, durch heimliche Korrespondenz die verbotenen Bücher einschmuggeln und sich in sehr ketzerischen Gedanken bewegen. Wir hören z. B. den zuerst ausgetretenen Mediziner sich auf den Grundsatz stützen, nur wer dem Gewissen folge, trage die Quelle innerer Zufriedenheit in sich; er spricht seine Freude aus an dem (von ihm aufgefundenen) bekannten Spottvers über die Bibel Hic liber est, in quo quaerit sua dogmata quisque etc., und preist Okely bei seinen grade in Barby und Niesky eingesogenen ungläubigen Grundsätzen glücklich. Dabei rühmt Beyer seine Medizin den theologischen Studien gegenüber, weil er kaum einen Theologen kenne, der nicht Naturalist sei, trotzdem aber trefflich zwischen der Religion des Volkes und der Weisen unterscheide. Der gemüth- und witzreiche Schweizer seinerseits zeigt sich besonders empört über die schmähliche Art, wie man nach dem bald darauf eingetretenen Tode Okely's in der Gemeinde über diesen urtheilte. Albertini ist der Einzige, der, wenn auch selbst mit dem von den Lehrern geübten Verfahren nicht einverstanden, doch die Gemeinde zu entschuldigen sucht, weil man aus dem Betragen eines einzelnen, selbst angesehenen Mitgliedes nicht auf die ganze Verfassung schließen dürfe. Er findet zwar kein Verständniß der anders gearteten Individualität Schleiermacher's unter den Brüdern, aber doch keinen unchristlichen Haß, und tröstet ihn, den harten Urtheilen gegenüber, mit seiner guten Sache und ihrer Freundschaft. Mit Recht macht jedoch Gelzer zu Albertini's Briefen die Bemerkung: „Wenn auch Zinzendorf und Spangenberg die geistige Gährung der Jünglingsseele mit mehr Zartheit und geistigem Verständniß behandelt hätten, so hätte doch die gewaltige geistige Revolution des Jahrhunderts ihn aus den klösterlichen Mauern gerissen und in den Kampf der Welt, wohin er gehörte, geführt."

Wie sich nun dieser Konflikt des jungen Mannes mit den Grundsätzen der Gemeinde vollzieht, darüber geben uns die Briefe zwischen Vater und Sohn ein helles Licht. Wir finden zuerst vorbereitende Briefe des Sohnes, in denen er klagt, daß er, bei allen frühern Proben der göttlichen Gnaden in seinen siebenzehn Jahren, doch das Vertrauen auf die Zukunft verloren habe; in denen er auch schon andeutet, daß er seinen Wunsch nach gründlichem Studium der Theologie in dem Seminar wegen der zu großen Eingeschränktheit in der Lektüre nicht erfüllen könne, weil sie von allen jetzigen Einwendungen und Einwürfen und Streitigkeiten über Exegese und Dogmatik nichts zu lesen bekämen. Wir finden umgekehrt gleich auf diese ersten Bekenntnisse des Sohnes hin die Warnung des Vaters, den Baum der Erkenntniß und die gefährlichen Lockungen zu demselben zu vermeiden, verbunden mit dem Anpreisen der Bibel als der unerschöpflichen Quelle, die den Durst nach Wissen überschwenglich stillen könne, und der Betonung, daß der Glaube ein Regale der Gottheit und ein pur lauteres Werk ihres Erbarmens sei. Darauf folgt dann nach sechsmonatlicher Zögerung des Sohnes, der es so lange nicht über das Herz bringen konnte, den Vater aus der Vorstellung zu reißen, er sei durch seine Antwort beruhigt, die erschütternde Mittheilung: „Ach, bester Vater, wenn Sie glauben, daß ohne Ihren Glauben Nichts, wenigstens nicht die Seligkeit in jenem, die Ruhe in diesem Leben ist, und das glauben Sie ja, o so bitten Sie Gott, daß er ihn mir schenke; denn er ist für mich verloren!" Und wie charakteristisch sind nicht seine Zweifel, so recht in der Luft liegend, von jedem denkenden religiösen Geiste, der unter ähnlichen Verhältnissen aufwächst, selber durchlebt, und von der herkömmlichen Dogmatik nicht zu beantworten: „Ich kann nicht glauben, daß Der wahrer, ewiger Gott war, der sich selbst nur den Menschensohn nannte. Ich kann nicht glauben, daß sein Tod eine stellvertretende Versöhnung war, weil er selbst es nie ausdrücklich gesagt, und weil ich nicht glauben kann, daß sie nöthig gewesen; denn Gott kann die Menschen, die er offenbar nicht zur Vollkommenheit, sondern nur zum Streben nach derselben geschaffen hat, unmöglich darum ewig strafen wollen, weil sie nicht vollkommen geworden sind." Mit tiefem durchdringenden Schmerze enthüllt der Jüngling dem Vater die ihn quälenden Zweifel; mit zitternder Hand und mit Thränen hat er sie niedergeschrieben, aber zugleich mit der Versicherung, es seien keine vorübergehenden, sondern ihn schon über ein Jahr beherrschende Gedanken, und ein langes wiederholtes Nachdenken habe ihn dazu bestimmt. Er bittet daher, wenn er auch die Entscheidung über seinen Beruf ganz dem Vater selber anheimstellt, doch flehentlich um die Erlaubniß, die theologischen Studien in Halle fortsetzen zu dürfen, wo er mehr Gelegenheit zur selbständigen Prüfung habe und daher auch seine jetzigen Gedanken eher ändern könne.

Nicht minder von allgemeiner Bedeutsamkeit aber, wie der Brief des nach Emanzipation von der Schablone dürstenden Jünglings, ist die Antwort des

ganz der alten Weltanschauung angehörigen Vaters, der es sich eben deshalb nicht anders denken kann, als daß jeder Zweifel aus schlechtem Herzen stammen, jeder Ketzer ein sittlich verwerflicher Mensch sein muß. Wie zeigt nicht schon die Einleitung seines Briefes die tiefste schmerzlichste Erregung durch die Adoption der Ausdrücke des Galaterbriefs: „O Du unverständiger Sohn, wer hat Dich bezaubert, daß Du der Wahrheit nicht gehorchest; welchem Jesus Christus vor die Augen gemalet war und nun von Dir gekreuzigt ist! Du liefest ein, wer hat Dich aufgehalten, der Wahrheit nicht zu gehorchen!" — Und dann folgt die Erklärung: „Das Verderben Deines Herzens, Dein Eigendünkel und Stolz treibt Dich aus der Gemeinde"; und die zürnende Apostrophe: „So gehe denn hin in die Welt, deren Ehre Du suchst. Siehe, ob Deine Seele von ihren Träbern satt werden kann, da sie die göttliche Erquickung verschmäht, welche Jesus allen nach ihm dürstenden Herzen schenkt." Aber doch kann der Vater es nicht unterlassen, wenigstens noch einen Versuch zur Bekehrung des verlornen Sohnes zu machen, und ihm zu zeigen, wie jedes Kind seine Einwürfe umstoßen kann: „Du wähnest, Jesus habe nie selbst gesagt, daß er Gottes Sohn, oder welches eins ist, der wahre, ewige Gott sei, da doch der Hohepriester eben um dieses seines Bekenntnisses willen ihn verurtheilte. Du wähnest, der Mensch sei von Gott wohl zum Streben nach Vollkommenheit, aber nicht zur Vollkommenheit selber erschaffen; aber nicht das, was Du Vollkommenheit nennst, sondern Gottes Verherrlichung ist der erste und letzte Zweck aller seiner Offenbarungen und Werke. Ist es Dir darum wahrhaft um den alleinseligmachenden Glauben zu thun, so erbitte ihn auf den Knieen von dem großen Gott und Schöpfer, der als Mensch am Kreuz für Dich geblutet hat. Ist es Dir aber um Deine eigene Ehre zu thun, verschmähest Du den Gott Deiner Väter, und willst hingehen und fremden Göttern dienen, nun, so wähle, was Du thun willst. — Ich entlasse Dich, aber ist es möglich, so gib der Bitte Deines Vaters Gehör: Kehre wieder. O Herr Jesu, führe selbst Dein verirrtes Schäflein zurück!"

Ergreifender mochte der Vater den tiefsten Schmerz nicht schildern, der ihm von seinem Sohne widerfahren konnte. Aber wie sehr es eine höhere Nothwendigkeit war, die die Schritte des Letzteren lenkte, geht daraus hervor, daß er schon, bevor er die Antwort des Vaters erhielt, ihm eine Fortsetzung des frühern Briefes schicken mußte mit der Mittheilung: „Man kann einen Dissentirenden wie ich bin, nicht länger hier dulden; man fürchtet, ich möchte mein schädliches Gift Andern mittheilen; man kann mich auch, sei ich wo ich sei, nicht als in der Gemeinschaft der Gemeinde ansehen." Und zugleich hat man ihm vorgestellt, der Vater würde sich ihm jetzt ganz entziehen, Nichts mehr von ihm wissen wollen; sein Blut kochte, da er hörte, daß man den guten Vater so verkannte, so lieblos beurtheilte! Dann aber folgt noch das Erschütterndste, als er die Antwort des Vaters erhalten; der folgende

Brief malt ergreifend die schmerzvollen Tage und Nächte bei dem Gedanken an den dem Vater verursachten Schmerz. Wie sehr wünschte er noch ebenso fest und herzlich an seinem Glauben hängen zu können, als vorher; aber er fühlt, daß er es nicht kann, und er trennt sich zugleich nur von der Form, mit Nichten von dem Wesen desselben: „Warum soll ich nicht mehr Ihren Gott anbeten, fremden Göttern dienen? Wofür sehen Sie Ihren armen Sohn an? Ich habe Zweifel gegen die Versöhnungslehre und die Gottheit Christi, und Sie sehen mich an als einen Verleugner Gottes. Es ist nicht die Lust zur Welt, die mich aus der Gemeinde treibt, sondern die Ueberzeugung, daß ich in derselben nie meine Zweifel würde fahren lassen. Und doch fühle ich sehr wohl, daß ein Zweifler nie die völlige unerschütterliche Ruhe eines überzeugten Christen genießen kann."

So klar bewußt stehen Vater und Sohn jeder in seiner Ueberzeugung sich gegenüber; aber doch wird ihre Liebe zu einander durch den Konflikt nicht gestört. Wie traurig auch über den „Abfall" des Sohnes, sorgt der Vater doch wahrhaft väterlich für ihn, und gibt ihm die erbetene Erlaubniß, nach Halle zu gehen, wo sein Onkel Stubenrauch einer der Professoren der Theologie ist.

Ja, es zeigt sich in den nächsten Jahren deutlich, wie sich eine allmählige Umstimmung in dem Vater vollzieht, wie er die Ueberzeugung gewinnt, daß die geistige Entwicklung und Bestimmung des Sohnes nach einem andern Maße als dem bisherigen gemessen werden müsse; wie er sogar Sinn und Verständniß für die von der seinigen abweichende Denkart gewinnt. Wir sehen ihn dem Sohne Bücher empfehlen von Kant und Lessing, Stilling und Jacobi und Mendelssohn; ja seine Schlußbitte an den Sohn kommt darauf hinaus, ja keine Partei zu nehmen, auch nicht die der Orthodoxen, sondern Wahrheit zu suchen und zu ehren, wo er sie finde.

So hat sich dieser Zwiespalt zwischen den beiden Vertretern der alten und neuen Weltanschauung durch gegenseitiges Verständniß aufgelöst, ihr Verkehr ist hernach ein immer innigerer geworden. Es mußte nun aber auch der innere Zwiespalt in Schleiermacher selbst seine Versöhnung finden, und zu diesem Zweck hatte er noch manche neue Anregung in sich aufzunehmen. Zunächst ist es die Studienzeit in Halle, die ihm solche neuen Eindrücke bringt. Zwar erfahren wir nicht, daß er sich einem der Professoren besonders genähert; im Gegentheil, er verfährt sehr autodidaktisch, schildert auch selbst seine vehemente, stoßweise Art zu studiren, Alles durcheinander, bald Philosophie, bald Geschichte, bald Philologie, bald Theologie. Aber doch ist es deutlich, welche Elemente in dieser Zeit auf ihn einwirken. Zu Semler's Füßen sitzend, nimmt er die autoritätsfreie rationalistische Kritik in sich auf; und durch die ihm, noch bevor er sie selbst gesehen hatte, von seinem Vater empfohlenen Schriften Kant's (den er einige Jahre hernach auch in Königsberg

persönlich besuchte) lernt er die ganze Bedeutung der Moral für die Religion kennen; um so mehr, wo er, nach einem seiner Briefe aus dieser Zeit, viele Menschen kennt, die herzlich an's Evangelium glaubten und doch nicht fehlerfreier waren, als Andere, und im Gegentheil Andere, die, weit entfernt an's Evangelium zu glauben, doch zu den besten Menschen gehörten. Und wie er von diesen Einflüssen bedeutend angeregt wird, so bezeichnet er sich andrerseits als frei sowohl von der Empfindsamkeit als von der Systemsucht.

Es folgt dann der Studienzeit ein längerer Landaufenthalt, zunächst ein Jahr lang bei seinem Onkel Stubenrauch, der die Professur mit einer Pfarrstelle in Drossen in der Neumark vertauscht hatte, und darauf als Hauslehrer in der gräflich Dohna'schen Familie zu Schlobitten. Und in diesen Jahren wird ihm wieder eine doppelte Anregung geboten, beide sehr verschieden unter sich, aber für seine Charakterentwicklung gleich bedeutsam. Zunächst lernt er das Haus- und Familienleben als die eigentliche Pflanzstätte des religiös-sittlichen Lebens kennen und lieben. Wahrhaft begeistert spricht er sich über den häuslichen Frieden aus, der ihm in Schlobitten entgegentritt: „Mein Herz wird hier ordentlich gepflegt und braucht nicht unter dem Unkraut kalter Gelehrsamkeit zu welken; und meine religiösen Empfindungen sterben nicht unter theologischen Grübeleien. Hier genieße ich das häusliche Leben, zu dem doch der Mensch bestimmt ist, und das wärmt meine Gefühle. Wie ganz anders wäre das gewesen, wenn ich z. B. in Berlin in irgend einer Schule unter kalten zusammengezwungenen Menschen freundlos hätte leben müssen." Es bleibt seitdem die Familienliebe ein hervorstechender Zug in seinem Charakter, und es wirkt diese Anschauungsweise auch auf sein theologisches System bedeutsam ein.

Nicht weniger wichtig für seine Entwicklung aber ist in dieser Zeit sein selbständiges Durchleben des Revolutionszeitalters. In einem berühmt gewordenen Briefe (vom 10. Febr. 1793), dessen Tenor ihm nur zur höchsten Ehre gereichen kann, ebenso natürlich aber auch von allen Parteimenschen rechts wie links (z. B. gleich sehr von Gerlach wie von Gervinus) zur Verdächtigung seines Charakters gebraucht worden ist, spricht er sich außerordentlich klar über seinen politischen Standpunkt aus: „Offen gestehe ich, daß ich die französische Revolution im Ganzen genommen sehr liebe, daß aber die Schandthaten gegen den König mich mit Traurigkeit erfüllen. Aber mehr noch ärgern mich die Urtheile der Menschen über diese Handlung. Manche verdammen sie nur, weil er ein gesalbtes Haupt ist, Andre tadeln nur das verfehlte Dekorum. Wenn ich ihnen vorhielt, daß keine Politik in der Welt zu einem Morde berechtige, und daß es infam sei, einen Menschen zu verdammen, dem Nichts erwiesen sei, so hatten sie keine Ohren. Durch dies Auftreten gegen Parteilichkeit und Einseitigkeit und das Vorhalten des

audiatur et altera pars verderbe ich es mit allen. Grade weil ich zu keiner Partei gehören kann, gelte ich bei den Demokraten für einen Vertheidiger des Despotismus und des alten Schlendrians, bei den Brauseköpfen für einen Politikus, der den Mantel nach dem Winde hängt und mit der Sprache nicht heraus will, bei den Royalisten für einen Jakobiner, und bei den klugen Leuten für einen leichtsinnigen Menschen, dem die Zunge zu lang ist. So ist mir's mit der Theologie auch schon seit langer Zeit gegangen, und ich weiß mich zu besinnen, daß ich in einer Viertelstunde von dem Einen für einen Lavater'schen humanen Christen, von dem Andern wenigstens für einen Naturalisten, von dem Dritten für einen streng dogmatischen Orthodoxen und von dem Vierten für einen kritischen Philosophen gehalten bin."

So sehr weiß er schon jetzt das Wahre, das die verschiedenen Elemente seiner Zeit in sich tragen, überall zu erkennen, und sich dabei doch persönlich frei von jeder darüber hinausgehenden Einwirkung zu erhalten; mit Recht durfte er darum später so hohen Werth auf die Ausbildung der Eigenthümlichkeit legen. Und wie er dies selbst erstrebt, so schätzt er es an Andern, läßt sich deshalb auch gern mit selbständigen Charakteren andrer Art ein. Auf diese Weise konnte grade sein baltischer Freund Brinkmann, von dem er selbst sagt, er sei ein vollkommener Skeptiker geworden, habe aber von seinem Eigenthum mehr an sich behalten, als er geglaubt, der Vermittler seiner ersten schriftstellerischen Entwürfe werden, die in diese selbe Zeit fallen und uns wieder einen lehrreichen Blick in seine Entwicklung gewähren. Sie sind um so merkwürdiger, als sie gleichzeitig uns eine Vorstellung von seiner regen Thätigkeit geben, die, neben den mit großem Ernst betriebenen ersten Arbeiten in Predigt, Seelsorge und Unterricht, und neben der Vorbereitung auf das theologische Examen, noch eine Reihe philosophischer Themata in ihren Bereich ziehen konnte. Trug er sich doch nicht blos mit der Absicht, die Theorie des Aristoteles von der Gerechtigkeit zu bearbeiten, philosophische Versuche und kritische Briefe zu schreiben; sondern er brachte in der That zwei Gespräche über die Freiheit im Manuskript fertig, arbeitete an einer Uebersetzung der Ethik des Aristoteles, und schrieb Aufsätze über den gemeinen Menschenverstand, über das Naive und über die Verderblichkeit der Verträge. Höchst interessant sind auch die uns erhaltenen Fragmente über die Idee zu einem Katechismus der Vernunft für edle Frauen und über den Glauben.

Deutlich ergibt sich grade aus diesen schriftstellerischen Arbeiten, wie es die Zeit seiner philosophischen Schulung ist, die er jetzt durchmacht. Aber auch außerdem wissen wir, wie ihn nebst Kant jetzt auch Fichte, Schelling und Hegel angeregt haben; und den Eindruck, den er von Spinoza empfing, zeichnen noch ein Dezennium später die begeisterten Worte: „Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen,

verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt, und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voller Religion war er und voll heiligen Geistes, und darum steht er auch da allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht." Nicht unwichtig ist endlich auch, daß er durch seinen jüngern Bruder Karl, der sich der Chemie zugewandt hatte, Liebe zum Studium der Naturwissenschaft empfing und ihr eine Aufmerksamkeit zuwandte, die grade für den Theologen wichtiger wie für jeden Andern ist.

Es endigte diese zweite Gährungsepoche seiner Entwicklung mit seiner Anstellung als Prediger an der Charité in Berlin. Er war noch nicht mit sich fertig geworden, und konnte es noch nicht sein, weil erst noch ein weiteres Element zu den frühern Einwirkungen hinzutreten und von ihm verarbeitet und fruchtbringend gemacht werden mußte. Sein Eintritt in die geistreichen Berliner Kreise, in denen er mit Schelling, Jean Paul und Gentz, dem Prinzen Louis Ferdinand und Scharnhorst, mit Henriette Herz und Dorothea Veit, mit Schlegel und Novalis zusammenkam, versetzte ihn in unmittelbare Berührung mit der Richtung, deren Anfänge sich grade an die Namen dieser Männer und Frauen knüpfen, mit der Romantik. Er war dadurch mit einem Schlage Theilhaber geworden an jener allgemeinen Krisis der Literatur, die in jedem Gebiete des menschlichen Denkens, in noch unklarer Jugendlichkeit, Opposition machte gegen die herrschende Richtung, und vor Allem in schroffem Gegensatz stand gegen die nüchterne reflektirende moralisirende Aufklärung des vorigen Jahrhunderts. Es waren allerdings sehr verschiedene Ideen, die damals noch unter dem gemeinsamen Namen mit einander gingen; aber grade darin liegt die Bedeutung dieses Durchganges durch die Romantik für Schleiermacher, der von jeder dieser Richtungen ergriffen wurde und sich so seine ungemeine Empfänglichkeit für alles Bedeutende in jeder Sphäre erwarb. Während der mystisch-fromme Novalis von der Poesie aus den Weg zur Religion wieder bahnte, und so auch Schleiermacher von dem ästhetisch-philosophischen Terrain auf das religiöse zurückführte, schrieb Friedrich Schlegel, grade während seines ehebrecherischen Verhältnisses zu Dorothea Veit, der Tochter Mendelssohn's, die er ihrem Manne entriß, um sie mit sich erst zum Protestantismus, dann zum Katholizismus zu führen, die Lucinde, und veranlaßte Schleiermacher zu den „Briefen über Lucinde".

Es ist eine nochmalige Krise in Schleiermacher's Entwicklung, die diese Briefe bezeichnen, eine Krise, welche auch durch sein unklares Verhältniß zu Eleonore Grunow, die sich von ihrem Manne scheiden lassen sollte, um die

Seine zu werden, weiter illustrirt wird. Aber es war nicht ohne Grund, daß er auch diese Krise durchmachen mußte. Auch hier fühlte er sich als Arbeiter an seiner Umgebung, während das übrige Berlin ihm ohne Charakter und ohne Familienleben erschien. Wohl mochte der ihm wohlwollende Hofprediger Sack ihm warnend zurufen: „Ihr Weg ist nicht der meinige." Doch mit Recht konnte er antworten: „Nie werde ich Freund eines sittlich Verächtlichen sein, aber auch keinem unschuldig Geächteten mich entziehen." Wie er die Gefahr, die ihm selbst drohen mochte, überwunden hat, beweist sein mustergültiges eheliches Leben nach der Verheirathung mit der Wittwe seines Freundes, Henriette Willich. Wie er die „aufgelöste und zerfaserte" Theologie, von der aus keine Erneuerung möglich war, durch das aus der romantischen Gährung gewonnene Feuer umschmolz und läuterte, bewiesen die „Reden über die Religion", in denen er dem Jahrhundert den Scheidegruß gab (1799), und gleich darauf die „Monologen", mit denen er das neu anbrechende Jahrhundert begrüßte (1800).

Wie kaum ein Anderer auf der Höhe der Zeit stehend, von allen ihren geistigen Potenzen lebhaft berührt, klassische und philosophische Bildung mit lebendigem Gefühl und scharfem Verstande verbindend, widmet der zum Manne Gereifte von nun an alle diese Anlagen dem Dienst der Religion, und, „wie ein frischer Morgenhauch berührt uns seine jugendfrische Begeisterung, macht es fühlbar, daß der Genius des Jahrhunderts in ihm seinen Flügelschlag regt". Die der Religion entfremdeten Zeitgenossen ihr wieder zuzuführen, ist seine hohe Aufgabe; er „setzt die von den Brosamen der Moral lebende Religion wieder in ihr eigenes Recht ein und bringt sie wieder zu Ehren"; er zeigt ihren Verächtern, daß das, was sie für Religion nehmen und als solche verachten, gar nicht Religion ist, sondern nur ein todter Niederschlag derselben, daß die Religion nicht nur mit dem freiesten Leben des Geistes sich versöhnen läßt, nein, daß sie selbst die lebendige Quelle und die tiefste Wurzel alles Geisteslebens ist.

Allerdings, es ist nicht der alte kirchliche Glaube, für den er zu Felde zieht. Nichts will er zu schaffen haben mit den altgläubigen und barbarischen Wehklagen, die die eingestürzten Mauern des jüdischen Zions wieder emporschreien möchten. Und am wenigsten ist es ihm um Dogmen und Symbole zu thun; zu gut weiß er, daß grade deshalb, weil man in sie das Wesen der Religion gesetzt hat, diese selber verachtet ist. Wer nur die religiösen Lehrsätze und Meinungen in's Auge gefaßt hat, kennt noch gar nicht die Religion selbst. Vielmehr liegt ihre lebendige Wurzel im tiefsten Innern des Menschen; denn sie gehört weder dem Gebiet der Wissenschaft, noch dem der Sittlichkeit an, sie ist weder wesentlich Erkennen noch Handeln; ihr eigenthümliches Gebiet ist das Gefühl. Jede gesunde Empfindung ist an sich

eine fromme, Religion überhaupt ist die intelligible Berührung des Ich mit dem Universum.

Es ist ein im Wesentlichen spinozistischer Pantheismus, von dem aus die „Reden" ihre Aufgabe unternehmen; die Natur ist das Absolute, das Ich ist bedingt und abhängig, durch seine Beziehung zum Universum in seinem Selbstbewußtsein bestimmt. Die pantheistische Anschauung tritt schon darin zu Tage, daß Gott und Welt nicht auseinandergehalten sind, daß nur vom Universum, von der Welt, höchstens vom Weltgeiste die Rede ist. Ebensowenig ist es der Glaube an die Erlösung durch den bestimmten Jesus von Nazareth, der das Wesen der christlichen Religion ausmacht; sondern wer nur überhaupt vermittelnde Kräfte anerkennt, durch welche die Gottheit die von ihr abfallende, dem Verderben entgegeneilende Welt in Verbindung mit sich erhält, der steht innerhalb des Christenthums.

Der Unterschied ist groß zwischen dieser ersten und der spätern Form der Schleiermacher'schen Gedanken; aber wie trotzdem die Grundlage seiner ganzen spätern Ausbildung für ihn selbst schon in dem Begriff des frommen Gefühls vorliegt, so haben die „Reden" mächtig auf die Zeitgenossen eingewirkt durch die edle Gesinnung, den männlichen Ernst und den begeisterten Styl, und noch heute muthen sie ein anders gewordenes Geschlecht an durch die naturwüchsige Sprache der Wahrheit. Außer der Einleitung, die die Rechtfertigung des Unternehmens enthält, und dem Schluß, welcher auf den Widerspruch des menschlichen Lebens hinweist, der nur durch die Religion seine Lösung zu finden vermag, sind es besonders die mittlern Kapitel (welche das Wesen und die Bildung der Religion, das Gesellige in der Religion oder die Kirche, und die verschiedenen Arten der Religion, je nach der zu Grunde liegenden verschiedenen Weltanschauung, behandeln), in denen noch heute der Reichthum treffender Gedanken entzückt.

Wie die „Reden" so zeigen auch die „Monologen" schon die meisten der spätern Gedanken Schleiermacher's, aber ebenfalls noch in unfertiger Form, wenn auch darin von den „Reden" verschieden, daß diese sich mehr an Spinoza und etwa neben ihm an Schelling, jene mehr an die Fichte'sche Wissenschaftslehre anlehnen. Das Ich bildet den Mittelpunkt der Betrachtung; der Geist vertieft sich in sein innerstes Selbstbewußtsein, um sich nur in sich selbst zu haben, sich von Allem, was nicht er selbst ist, abzuziehen. Wie wir uns durch diese Betrachtung erkennen, das hängt nicht vom Schicksal ab, noch davon wie die äußere Darstellung dem Willen gelungen ist; denn das ist Alles nicht das Ich, sondern nur die Welt. Aber nicht sterblich nur im Reiche der Zeit, auch im Gebiet der Ewigkeit unsterblich, nicht irdisch nur, auch göttlich soll der Mensch sein Leben führen. Schnell wandeln sich Vorstellungen und Gefühle, und stets Neuem führt der Strom der Zeit uns entgegen; so oft wir aber den Blick in's innere Selbst zurückwenden, sind

wir zugleich im Reich der Ewigkeit, schauen das Leben des Geistes an, das keine Welt verwandeln und keine Zeit zerstören kann, das selbst erst Welt und Zeit erschafft. — Wie sehr dieses stolze Selbstgefühl von dem absoluten Abhängigkeitsgefühl der Dogmatik verschieden ist, bedarf keines Nachweises; jedoch abermals ist der Grundgedanke geblieben, daß das Subjektive, das Eigenthümliche nicht zu verachten, sondern anzuerkennen ist als ein nothwendiges Moment des Geistes.

Noch eine dritte Schrift ähnlicher Art reiht diesen beiden sich an, die „Weihnachtsfeier“ aus dem Jahr 1805, die trotz der kurzen Spanne Zeit, die dazwischen liegt, den theologischen Standpunkt des Autors wieder merklich entwickelter zeigt. Wir sehen darin die verschiedensten Auffassungsweisen des Christenthums friedlich neben einander um den Weihnachtsbaum versammelt, sich gegenseitig im Streit anerkennend. Und wie Goethe immer einen Theil seines eignen Selbst in seinen Lieblingsfiguren niedergelegt hat, so sind hier von Schleiermacher alle von den verschiedenen Personen dargestellten Momente aus seiner eigenen Persönlichkeit hergenommen, welche in sich sowohl die Vorliebe Eduard's für das Johannes-Evangelium und die spekulative Begründung der Christologie, wie die skeptische Kritik Leonhardt's vereinigt, und ebenso sowohl den Grundgedanken Josef's, daß alles Religiöse seine eigentliche Heimath in der Subjektivität des Gefühls hat, wie die Lieblingsidee Ernst's, daß der Glaube an Christus als den Unsündlichen auf dem Rückschluß aus der gegenwärtigen christlichen Erfahrung basire.

Zumal diese letzte von Ernst vertretene These, daß der Glaube an Christus als den Unsündlichen auf dem Rückschluß aus der gegenwärtigen Erfahrung basire, enthält bereits den Keim der Schleiermacherschen Christologie. Im späteren Zusammenhang werden wir diese Christologie als den Schlüssel seines Systems nicht blos, sondern seiner geschichtlichen Bedeutung überhaupt kennen lernen. Wandte er sich doch von den miteinander streitenden Schulen der Schriftgelehrten und ihren Lehrbegriffen mit vollster Entschiedenheit zu der lebendigen Persönlichkeit des Herrn als solcher zurück. Dieselbe Erneuerung des Evangeliums, welche, allen ungelenken Formen zum Trotz, der Reformation, dem Pietismus, der Aufklärung ihre intensive Kraft eingehaucht, schafft auch den Reformator der evangelischen Theologie.

Eben weil Schleiermacher das Wesen dieses Evangeliums in seinem für alle Zeiten gleich hohen Werthe erfaßt, hat er denn auch (obgleich selber auch von der Geschichte der Philosophie mit hohen Ehren genannt) die philosophische Spekulation von der positiven Aufgabe der Theologie getrennt und mit genialem Blick die (je nach den Bedürfnissen verschiedener Zeiten wechselnden) dogmatischen Systeme der historischen Disziplin zugewiesen. Dies die große That seiner Darstellung des theologischen Studiums. Dieselben Jahre der

politischen Heimsuchung nämlich, in denen Schleiermacher als eines der eifrigsten Mitglieder des Tugendbundes für die Wiedererstehung seines Vaterlandes arbeitete, hatten zugleich seine wissenschaftliche Entwicklung zum Abschlusse gebracht. Dem stillen Pfarramt in Stolp, den Anfängen der akademischen Wirksamkeit in Halle folgte, alsbald bei der Begründung der Universität Berlin, seine Berufung dorthin. Schon das Jahr 1811 sah dann jene kurze „Darstellung des theologischen Studiums" erscheinen und darin einen Neubau der gesammten theologischen Wissenschaft. Es mag wenig Schriften von gleich geringem Umfang geben, die bei vollständigster Beherrschung des ganzen bisherigen Entwicklungsganges eine solche Fülle ursprünglicher Gedanken enthalten. Fast über jeden Satz ließe sich ein Buch schreiben. Das Ganze aber ist durchweg aus einem Guß und der klare Entwurf einer durchaus neuen Wissenschaft.

Immerhin sind es nur die Anfänge Schleiermacher's, denen wir uns in diesem Zusammenhange zuwenden konnten. Seine eigentlich epochemachende Thätigkeit fällt erst in eine spätere Periode. Man kann sogar auch von ihm (wie übrigens von fast allen wirklichen Begründern neuer Epochen) nicht ohne Grund sagen, daß während seines eigenen Lebens der Umfang seiner nachmaligen Einwirkung nicht von ferne geahnt wurde. Wenn trotzdem für den rückwärtsschauenden Blick schon die Zeit seiner Anfänge die zukunftsreiche Aussaat erkennen läßt, so wollen diese Anfänge selbst zugleich als Typus des allgemeinen theologischen Entwicklungsganges aufgefaßt sein. Denn wie sehr auch der Name Schleiermacher's, wie einst der Luther's und Spener's, alle seine Mitarbeiter überschattet, so hat es ihm doch niemals an solchen Mitarbeitern gefehlt, die Niemand freudiger als ebenbürtig erkannte, wie er.

Man sollte von Schleiermacher nie reden, ohne mit ihm zugleich de Wette zu nennen. Wie jener hat auch dieser alle früheren Anregungen in sich verschmolzen und auf dieser festen Unterlage seinen selbständigen Bau aufgeführt. Lessing, Semler, Herder haben alle gleich sehr auf ihn eingewirkt. Ihre sich so mannigfach kreuzenden Auffassungen der biblischen Ueberlieferung sind von ihm in organischer Weise verbunden. Auf seinen eigenen Schultern aber ruht die ganze wissenschaftliche Exegese der neueren Theologie. Sein Verdienst ist jedoch dabei durchaus nicht auf dieses eine Gebiet beschränkt. Auf's engste mit Schleiermacher verbunden, mit dem er auch die durch seinen Lehrer Fries vermittelten herrnhutischen Ausgänge theilte, hat er doch ihm zur Seite ein eigenes dogmatisches System aufgestellt, das in mehr als einer Beziehung sich sogar länger als das Schleiermacher'sche erhalten konnte. Auch auf dem Felde der religiösen Dichtung hat er sich schon früh mit Erfolg versucht. Der größte Zauber aber, den de Wette auf die Nachwelt

ausgeübt hat, ist von seinem ebenso reinen wie mannhaften Charakter ausgegangen.

Alsbald in den ersten Jahren der Restauration werden wir in der Vertreibung de Wette's aus Berlin den ersten Sieg jener rückschrittlichen Tendenzen, die in der Folgezeit den frischen Aufschwung des deutschen Protestantismus knickten, zu erkennen haben. Der weitverbreitete Irrthum, daß erst sein Brief an Sand's Mutter den Anlaß dazu gegeben, nöthigt jedoch schon hier zur Konstatirung der Thatsache, daß die tiefer liegenden Motive dieses Ereignisses viel früheren Datums sind. Wöllner's Kreaturen hatten sich auch unter dem billig denkenden Friedrich Wilhelm III. behauptet. Hochgestellte wissenschaftliche Nichttheologen, welche die wissenschaftlich theologische Arbeit für ein Produkt des Unglaubens hielten, suchten, seit die jugendkräftige Berliner Universität sich als ein dem jungen Wein angemessenes Gefäß erwies, sich dadurch zu helfen, daß sie den Wein selber verschütteten. In den Jahren der schweren nationalen Heimsuchung, in welchen der Volksgeist sich zu seiner kräftigen Erhebung zurüstete, waren die Träger dieser Erhebung zu sehr mit dem großen Ganzen beschäftigt, um der im Finstern schleichenden Verläumdung zu achten. Als das Werk der vaterländischen Befreiung durch ihre aufopferungsvolle Arbeit zum Ziele gelangt war, kam die Zeit der Ernte für die, welche während der Zeit der Gefahren sich vorsichtig im Hintergrunde gehalten.

Je bitterer jedoch die nachmalige Enttäuschung, um so lieber weilt der Blick auf der hoffnungsfreudigen Aussaat der Tage des Leids. Denn ebenso wie die politischen Reformen und das religiöse Volksleben, ist auch die sich neu gestaltende Theologie von zahlreichen edlen Kräften getragen. An den verschiedensten Orten gleichzeitig wuchsen die edlen Jünglinge auf, die hernach als Männer den von Schleiermacher und de Wette gebahnten Weg weiter verfolgten. Schon waren Neander's warmfühlende Erstlingsschriften erschienen, die den jungen Heidelberger Dozenten bald an Schleiermachers, de Wette's, Marheineke's Seite hinführten. In Göttingen trifft unser rundschauendes Auge den prächtigen Freundeskreis, aus welchem, von dem einen Heyne angeregt, die Lücke und Lachmann, die Hey und Bunsen nebeneinander hervorgingen. Daneben die ganze Reihe von hochsinnigen Brüderpaaren, in welchen Alterthums- und Naturforschung mit der Religionswissenschaft sich paarten: die Humboldt, die Nitzsch, die Ranke, die Müller. Bis in die Kreise der Gymnasialjugend hinein schleudert dieser Geist der Zeit die wärmste Begeisterung. Richard Rothe's Jugendgedichte lesen sich wie eine Weissagung der Ethik. Selbst die politischen Grenzen hemmen diesen Geist nicht. Den reichen Saaten, die ein anderes Brüderpaar Müller in der deutschen Schweiz aussäete, steht in Holland die Schule van Heusden's zur Seite, der fast gleichzeitig mit Schleiermacher die studirende Jugend für Plato erwärmte.

§. 46.

Die deutsche Philosophie als Führerin des Volks und der Theologie.

Neben Schleiermacher's Reden über die Religion sind es Fichte's „Reden an die deutsche Nation", welche unter den eigentlichen Marksteinen der Erhebung des deutschen Geistes stets in oberster Reihe genannt werden. In ihnen war die auf Kant weiterbauende Philosophie mit der vaterländischen Befreiung in die innigste Wechselwirkung getreten. Von dem selbstverleugnenden Manne ging eine zündende Einwirkung aus, deren Spuren sich bei Hoch und Niedrig verfolgen lassen. Das von Kant hinterlassene Erbe hatte aber auch sonst reiche Früchte getragen. Zahlreiche Schulen erstanden neben einander, in den spekulativen Formulirungen von einander abweichend, insgesammt jedoch von der moralischen Kraft des kategorischen Imperativs durchglüht. Einflußreicher und berühmter noch als alle diese einzelnen Schulen ist in der Folgezeit eine ihnen gegenübertretende Richtung geworden, die zuerst die dunklen Orakel Jakob Boehme's zu deuten versuchte, um sodann in der Entwicklung des logischen Prozesses das Kriterium der menschlichen Entwicklung zu finden. Während Fichte und seine Geistesgenossen Führer des Volks wurden, erwarben sich Schelling's und Hegel's Systeme den bedeutendsten Einfluß auf alle Spezialwissenschaften, obenan auf die Theologie. Wenn wir es uns gleich nicht verhehlen dürfen, daß in dieser Verwechslung der Zucht philosophischer Schulung mit der pedantischen Abhängigkeit von einem Einzelsysteme ein verhängnißvoller Irrweg betreten wurde, welcher der Natur der Sache nach zu einem nachmaligen kaum weniger tragischen Rückschlage führte, so war doch, bevor die Restauration ihre Wirklichkeiten als vernünftig hingestellt sehen wollte, von einer Polizeiphilosophie nicht von ferne die Rede. Unter den Elementen der Wiedergeburt Deutschland's darf vielmehr die Gesammtentwicklung der Philosophie einen hohen Ehrenplatz beanspruchen.

Das Verständniß dieser ganzen Periode philosophischer Spekulation steht und fällt mit der allseitigen Auffassung Kant's. Bereits in früherem Zusammenhang mußte die Parallele zwischen der Kant'schen Moral und den Orgien der französischen Revolution abgelehnt werden. Ebenso war es im entschiedensten Gegensatz gegen den aus der Selbstsucht gebornen Revolutionsgeist, daß Fichte als der berufenste Prediger der moralischen Weltordnung die Erziehung seines Volkes in die Hand nahm. Es hat aber dieser erneute Gegensatz des Reformations- und des Revolutionsgeistes überhaupt einen noch viel weiterreichenden Hintergrund. Derselbe ernste katholische Gelehrte, den wir hinsichtlich der kirchlichen Ursachen der französischen Revolution als Zeugen aufrufen durften, hat der dortigen Entwicklung zugleich das Gegenbild auf deutschem Boden gegenübergestellt. Es sind ergreifende Parallelen zwischen der Gleichzeitigkeit von Venus dans le cloître und Klopstock's Messias,

zwischen der Zerstörung aller gesetzlichen Grundlagen und der Begründung des preußischen Landrechts. Am schärfsten aber tritt dieser Kontrast doch in dem, was man beiderseits Philosophie nennt, zu Tage: „Fast eben zu der Zeit, als drüben die starken Geister ihr „System der Natur" schufen und die Jugend begierig nach dem Buche griff, welches bewiesen haben wollte, daß der Mensch nur eine Maschine sei, zimmerte im Norden unseres Vaterlandes der Philosoph Kant aus dem kategorischen Imperativ eine Schutzwehr gegen den französischen Materialismus, und der Mann, der da lehrte, daß der Mensch, weil er Pflichten habe, keine Maschine sein könne, war hochgeehrt bei Alt und Jung; in Schaaren strömte die studirende Jugend in seinen Hörsaal, und selbst in einzelnen süddeutschen Klöstern wurde kantische Philosophie studirt und gelehrt."*)

Nur von diesem Boden aus kann somit auch Fichte's Charakter, Fichte's Bekämpfung der Revolution richtig verstanden werden. „Seine Philosophie gehört der Geschichte an, aber sein Charakter wird hoffentlich der Deutschen Vorbild bleiben, so ganz und kräftig zu leben wie er" — hat schon sein Biograph prägnant bekundet. Als dann im Jahre 1862, in der gewitterschwülen Zeit, die der Entscheidung von 1866 vorherging, Fichte's hundertjähriger Geburtstag gefeiert wurde, durfte dies allgemeine Volksfest an das Schillerjubiläum gemahnen. Die in die Systeme der Schulen nicht eingeweihte Nation feierte — nach Gelzer's schönem Wort — den Fichte, den sie verstand, den großen Charakter, der in einem weltgeschichtlichen Momente dieses Jahrhunderts unvergeßliche Geistesworte zu ihr gesprochen, den Heldengeist, aus dessen Innerem die Reden an die deutsche Nation entsprungen. Ein merkwürdiges Korrelat zu diesem Urtheil bildet Gaß' Zeichnung seines Einflusses auf die Theologie: „Fichte hat mehr auf die Theologen als auf die Theologie gewirkt. Es war der Eindruck seiner männlichen und charaktervollen Persönlichkeit, es war das von ihm ausgehende Streben nach Kräftigung der Gesinnung mitten unter den Zerwürfnissen einer trostlosen Zeit und nach Gewinnung eines unzerstörbaren Eigenthums im Geist, was unter Schülern und Verehrern, die nachher der Kirche dienten, sein Andenken Jahrzehnte lang lebendig erhalten hat." Seither aber ist gar erst in überraschender Ergänzung zu der überaus reichen Literatur, die die letzten Dezennien über die kantische Philosophie brachten, auch die Fichte'sche Wissenschaftslehre wiederholt der ernstesten Untersuchung gewürdigt. In noch höherem Grade gilt dies von seiner Religionsphilosophie, von der die jüngste Spezialbearbeitung mit vollem Recht sagt**): „Man mag über

*) Buchmann: Am grünen Holze. S. 82.

**) F. Zimmer: Johann Gottlieb Fichte's Religionsphilosophie nach den Grundzügen ihrer Entwicklung dargestellt.

die Fichte'sche Religionsphilosophie und ihre Bedeutung sehr verschiedener Meinung sein, zweierlei wird man aber rückhaltslos anerkennen müssen: sie hat in eindringlichster Weise auf den engen Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit hingewiesen (wodurch sie sich z. B. fundamental von der Schleiermacher'schen Gefühlstheorie unterscheidet und für diese die nöthige Ergänzung bietet), und andrerseits ist niemals so sehr die Religion als eine Macht im Völker- wie im Einzelleben erkannt worden, wie grade durch Fichte, dem das wirkliche Sein und Dasein eines Menschen davon abhing, ob er zu einem religiösen Leben gekommen sei, und der den Zustand eines Zeitalters nach seiner Religiosität bestimmte."

Während jedoch die geistigen Führer der Nation es immer lauter verkündeten, was Fichte für diese Nation war, hielten schon bei seinem Jubiläum die Vertreter der offiziellen Kirchen sich schweigend abseits. Die Mehrzahl der Kirchenzeitungen brachte schmähende oder klagende Artikel. Sogar ein Gelehrter wie Köllner hat sich zu der Bemerkung fortreißen lassen: „Alles, was krank ist in der Philosophie seit Kant, rührt von Fichte her. Fichte's System ist, wie metaphysisch eine Ungeheuerlichkeit, so schlechthin eine Aufhebung aller Religion (nicht blos des Christenthums) und Moral, ein reiner Nihilismus, und schon darum Atheismus, und es ist nicht mit Hase zu sagen: Fichte hat nicht Gott, sondern die Welt verleugnet, sondern es ist zu sagen: Fichte hat Gott und die Welt verleugnet."

Die Ursachen einer so grundverschiedenen Urtheilsweise sind allerdings nicht schwer zu erkennen. Der dogmatistischen Kastrirung des Christenthums ist Fichte noch schärfer zu Leibe gegangen, wie Kant. Wenn er in Jena (zunächst freilich wieder Seitens der kursächsischen Regierung, welche den jesuitischen Maximen auch nach der Aufhebung des Jesuitenordens treu blieb) des Atheismus beschuldigt wurde, so lag der Grund darin, daß er die Idee der moralischen Weltordnung mit der Gottes identifizirte und erklärte, ihr im Thun des Rechten zu folgen sei das einzig mögliche Glaubensbekenntniß, eines andern Gottes als dieser lebendigen moralischen Ordnung bedürften wir nicht. Dieser Grundgedanke der ältern Fassung seines Systems ist aber auch in der weitern Ausbildung desselben der leitende Faden geblieben: wie in der Definition des Gottesbegriffs als der absoluten Einheit alles Seins und Denkens, so in der Bestimmung der Religion als der in der Liebe Gottes beruhenden Identität der Gottheit und Menschheit. Grade in seiner Berliner Zeit hat er ausdrücklich erklärt, wie sehr er auch mit seiner ganzen Zeit und allen ihren philosophischen Untersuchungen auf dem Boden des Christenthums stehe und anerkenne, daß Jesus zuerst die Gemeinschaft des Menschen mit Gott ausgesprochen, daß alle Späteren nur durch ihn zu ihr kommen, — so sei dennoch jeder metaphysische,

dogmatische Ausdruck für diese historische Thatsache abzulehnen. Von der Theologie aber hat er gleichzeitig gefordert, daß sie jeden Anspruch auf ihr allein bekannte Geheimnisse und Zaubermittel unumwunden aufgeben müsse, wenn sie in der Wissenschaft irgend eine Stelle behaupten wolle.

Aber mit welcher tiefinnigen Frommheit dieser Gegensatz gegen den hierarchischen Dogmatismus gepaart war, das beweisen — wie bei Cromwell und Ganganelli — so auch bei Fichte grade seine vertrautesten Briefe. Bereits in der Studienzeit, nachdem er eben erst der kantischen Philosophie sich zugewandt hatte, konnte er schreiben: „Unser Verstand ist soeben hinlänglich für die Geschäfte, die wir auf der Erde zu betreiben haben: mit der Geisterwelt kommen wir nur durch unser Gewissen in Verbindung. Für eine Wohnung der Gottheit ist er zu eng, für diese ist nur unser Herz ein würdiges Haus. . . Ich bin fest überzeugt, daß hienieden gar nicht das Land des Genusses, sondern das Land der Arbeit und Mühe ist, und daß jede Freude nichts weiter als Stärkung zu weiterer Mühe sein soll, daß die Bereitung unsres Schicksals gar nicht, sondern blos die Kultur unsrer selbst von uns gefordert wird.“ Seine Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters und seine Anweisung zum seligen Leben, beide nicht lange vor dem Zusammenbruch des preußischen Staates geschrieben, sind von Anfang bis zu Ende ein erschütternder Bußruf. Bei den berühmten Reden an sein Volk aber durfte er als Zweck derselben obenanstellen: Muth und Hoffnung zu bringen in die Zerschlagenen, Freude zu verkündigen in die tiefe Trauer, über die Stunde der größten Bedrängniß leicht und sanft hinüberzuleiten. Als der Freiheitskrieg begann, erbot er sich, als Feldprediger mit in den Kampf zu ziehen, indem er über seine Auffassung einer solchen Wirksamkeit sich dahin aussprach: „Ich thue dadurch nur, was jeder Prediger auch thun soll, ich glaube es nur anders thun zu können, als die gewöhnlichen Prediger, weil ich eine höhere und gradezu praktischere Ansicht vom Christenthum habe.“ Die ebenso erschütternde als erhebende Art, wie er — eines der edelsten Opfer der freiwilligen Krankenpflege — den Tod fand, ist in der Geschichte seines Volks unvergessen.

Der Vergleich zwischen der religiösen Einwirkung Kant's und derjenigen Fichte's führt fast unwillkürlich auf die Parallele mit dem Verhältniß zwischen der alttestamentlichen Gesetzesmoral und der neutestamentlichen Frohbotschaft. Es heißt Fichte auf's Gründlichste mißverstehen, wenn man die berühmte Ausführung: „Käme Christus wieder und fände er eine an Gott hingegebene Welt, die aber seinen Namen vergessen hätte, so würde er vollkommen zufrieden sein, möchten auch sein Name und seine Verdienste in Vergessenheit gerathen sein, denn er suchte seine eigene Ehre nicht,“ auf eine Geringachtung des Werkes Christi zurückführt. Fichte durfte sich bei dieser These ebenso als

echter Jünger des einen Meisters wissen, als Rothe mit der darauf begründeten Würdigung des „unbewußten Christenthums" unsrer Zeit. Aehnlich wie Schleiermacher's Christologie wurzelte auch diejenige Fichte's vor Allem im vierten Evangelium. Im Prolog desselben war ihm die Idee der ewigen Selbstoffenbarung Gottes gegeben. Die Menschwerdung des Logos aber vollzieht sich — nach dem Vorgange Christi — in Jedem, der seiner moralischen Einheit mit Gott sich lebendig bewußt geworden. Schon die frühern Phasen seines Systems bieten einen überraschenden Reichthum an den tiefsten sittlich-religiösen Seherblicken. Die letzte Fassung desselben aber gipfelt in einer Phänomenologie der Religion, bei welcher die Grundidee, um welche sich alles Andere bewegt, die des Himmelreichs ist. Der „Erstling des Himmelreichs" erscheint hier in einer Weise gefaßt, die sich hoch über die herkömmlichen christologisch-trinitarischen Dogmen erhebt. Der Begriff der Aufnahme in's Himmelreich nimmt die gleiche Stellung ein, wie das Rechtfertigungsdogma in der Reformationszeit.

Auf Fichte's System als solches einzutreten, liegt wieder außerhalb unsrer Aufgabe. Ebenso kann auch der andern gleich ihm in Kant wurzelnden Denker nur in kurzen Worten gedacht werden. Sonst verlangte der edle Jenenser Reinhold schon als der frühere Benediktinermönch ein näheres Eintreten, und nicht minder der muthige Leipziger Krug, der unermüdliche Vertheidiger des Rechts der Reformation gegenüber der neuen Kontrareformation. Für die theologischen Zeitgenossen bot die „Glaubensphilosophie" Jacobi's einen scheinbar noch festeren Boden. Auf die Länge konnte freilich diese Täuschung so wenig vorhalten wie bei den Systemen, welche Geulinx, Malebranche, Huet auf dem Cartesianismus aufgebaut hatten. Aber wir werden darum doch mannigfachen Anknüpfungen an den Gefühlsmenschen begegnen, dessen Schrift „von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" (1811) zu den bezeichnendsten Symptomen der religiösen Erweckung gehört. Auch die Schule von Fries hat schon durch de Wette und den jüngeren Henke für die Theologie um so reichere Früchte getragen, als sie der Unabhängigkeit der Religion von der Schulformel stetig bewußt blieb. Herbart und Krause freilich haben lange im Stillen arbeiten müssen, von dem Mode gewordenen absoluten System völlig verdunkelt. Nachmals ist jedoch auch ihr Einfluß nur um so intensiver geworden. Wie daher alle diese Fortbildungen Kant's später spezieller berücksichtigt sein wollen, so gilt das Gleiche nicht minder von dem ersten holländischen Nationalphilosophen seit den Tagen Spinoza's, dem ebenso scharfsichtigen wie gemüthstiefen Opzoomer. Schopenhauer's philosophische Spekulation endlich führt sich zwar ihrem Ursprunge nach noch in denselben Göttinger Freundeskreis zurück, als dessen glänzendste Führer Bunsen und Lücke erscheinen. Auch lassen seine

hochcharakteristischen Briefe an Brockhaus*) sein System schon im Jahre 1818 als ein völlig ausgegohrenes erscheinen. Aber seine allgemeinere Bedeutung beginnt erst in der Zeit nach den Umwälzungen von 1848.

Etwas völlig andres ist es dagegen mit denjenigen Systemen, welche schon in ihrer ersten Phase die an den kantischen Kritizismus anknüpfende Entwicklung zu verdrängen schienen. Sagt doch ein so hervorragender Kenner des intellektuellen Prozesses wie Baur gradezu: das erste Dezennium des 19. Jahrhunderts sei die Periode des Uebergangs aus der Subjektivität des Kant-Fichte'schen Idealismus in die Objektivität der Schelling'schen Natur- und Identitätsphilosophie gewesen. Allerdings ist bei diesem Urtheil nicht nur vollständig übersehen, daß dieses erste Dezennium des 19. Jahrhunderts wohl noch einige wichtigere Erscheinungen gesehen hat, als ein Produkt der weltentfremdeten Studirstube; sondern es ist nicht minder der nachmalige völlige Umschlag von dieser scheinbaren Objektivität außer Rechnung geblieben. Aber doch sind sowohl Schelling's wie Hegel's Anfänge auch kirchengeschichtlich von zu umfassender Bedeutung gewesen, um ihrer nicht schon hier wenigstens in Kürze Erwähnung zu thun.

Schelling's erstes System, das von ihm selber sowohl als Naturphilosophie wie als transcendentaler Idealismus bezeichnet wird, hängt auf's Engste mit der grade um die Grenzscheide des 18. und 19. Jahrhunderts tonangebend werdenden romantischen Dichterschule zusammen. Vorzüge und Schattenseiten dieses Systems spiegeln gleich sehr jene allgemeinen Züge des Zeitgeistes wieder, welche auch die Uebergangsperiode Schleiermacher's während seines Freundschaftsverhältnisses zu Friedrich Schlegel kennzeichnen. Dies der Grund, daß jenes später von seinem Urheber selbst bedeutend modifizirte System die Basis abgeben konnte, auf welcher eine Reihe liebenswürdiger Mystiker, wie Schubert, Hamberger, Steffens ihre poetische Weltverklärung begründeten. Umfassender noch (wenngleich erst von einer späten Folgezeit in seinem ganzen Werthe verstanden) ist die Nachwirkung dieser Phase Schelling's in Baader geworden. Seinem tiefsinnigen Katholizismus, der eben darum stets antipapaler werden mußte, verdankt bereits die heilige Allianz ihre spekulative Begründung. Und die auf ihm weiterbauende Günther'sche Schule hat ähnlich feste Charaktere geschult, wie die Mannhaftigkeit Fichte's.

Daß das erste Schelling'sche System trotzdem von seinem eigenen Urheber hernach desavouirt wurde, führte sich auf den noch glänzendern Erfolg des jungen Hegel zurück. Es spricht wohl nichts mehr für die eigenthümliche philosophische Begabung jener Epoche, als daß sie so viele selbständige Systeme

---

*) Eduard Brockhaus: Friedrich Arnold Brockhaus. Sein Leben und Wirken. II. S. 348—364.

gleichzeitig aus ihrem Schooße hervorrief. Ebenso bedarf die außerordentliche Geistesklarheit Hegel's schlechterdings keiner Charakteristik. Feind und Freund haben dieselbe gleich sehr anerkannt, und die späteren maßlosen Angriffe, welche in der Hegel'schen Philosophie die Wurzel aller Zeitübel fanden, plaidiren fast noch mehr für die hervorragende Bedeutung des Mannes, als die schwärmerische Anhänglichkeit seiner Verehrer. Auch nach dem völligen Bankerott des Hegel'schen Systems als solchen werden die gewaltige Geistesthat der (nicht einmal während der Jenaer Schlacht unterbrochenen) „Phänomenologie des Geistes" und die haarscharfe Argumentationsweise seiner „Wissenschaft der Logik" nach wie vor zu den glänzendsten Abschnitten in der Geschichte der Philosophie gezählt werden. Alle Wissenschaften ausnahmslos haben denn auch den großen Einfluß der in ihnen niedergelegten Prinzipien erfahren. Obenan die Theologie.

Bei einer außerordentlich großen Zahl klarer Denker und gelehrter Forscher nicht blos, sondern sogar in ganz entgegengesetzt verlaufenden Linien werden wir später der überwältigenden Einwirkung der Schelling-Hegel'schen Gedanken begegnen. Aber schon die Zeit vor der Restauration hat in zwei Theologen ersten Ranges den engen Anschluß erst an Schelling, dann an Hegel zu konstatiren. Es sind Daub und Marheineke. Daub gehört zu den kräftigsten und naturwüchsigsten Denkern. Sein Einfluß auf die studirende Jugend ist — wie Rothe's begeisterte Briefe bezeugen — ein ganz außerordentlicher gewesen. Mit seiner wissenschaftlichen Schärfe verband sich eine tiefe demüthige Religiosität. Ob nicht aber grade diese persönliche Demuth der Hauptgrund gewesen sein mag, daß Daub's Schriften in einem so merkwürdigen Stufengang stehen, daß wir ihn zuerst von Kant, dann von Schelling, zuletzt von Hegel abhängig finden? Jedenfalls ist es bei wenig älteren theologischen Schriften so sehr wie bei Daub's Theologumena und seinem Judas Ischarioth zu bedauern, daß diese Abhängigkeit von den einander ablösenden Systemen ihrem Einflusse auf die Nachwelt im Wege gestanden hat.

Ganz ähnlich wird heute aber auch das Urtheil über Marheineke lauten. Im ausgesprochenen Gegensatz zu Schleiermacher, welcher die Unabhängigkeit der Religion von der Philosophie seiner encyklopädischen Konstruktion der Theologie zu Grunde gelegt, vertrat Marheineke die These, daß letztere erst vermöge der Philosophie ihren wissenschaftlichen Charakter erlange, und zwar speziell durch die Hegel'sche Philosophie, welche die ganze frühere als Moment in sich aufgenommen. Eben deshalb ist mit dem Hegel'schen System auch die Geistesarbeit Marheineke's selber nur zu schnell vergessen. Aber wir werden ihm nicht nur in der folgenden Periode als dem ebenbürtigen Berliner Genossen Schleiermacher's, de Wette's, Neander's begegnen, und ihn ebenso auch in der Geschichte der Kirche als einen der Wenigen kennen lernen,

welche in der Schwüle allgemeiner Reaktion stets den Muth der Ueberzeugung bewahrten, sondern schon jetzt will seiner wissenschaftlichen Anfänge dankbar gedacht sein. Bereits als Professor in Heidelberg (seit 1807) hat er seine gewichtige Symbolik erscheinen lassen, welche zwar nur das System des Katholizismus umfaßte, dieses aber auch in grundlegender Weise auf seine Quellen zurückführte. Daneben stehen die Vorarbeiten zu seiner trefflichen Reformationsgeschichte, deren erste Ausgabe bald nach dem definitiven Frieden erschien, und in welcher er mit Bezug auf Planck's Pragmatismus erklärte, „auf alles, was von Urtheilen, Reflexionen, Hypothesen die neueren Darstellungen ziere und schmücke, freiwillig Verzicht zu thun". Endlich will seiner aber auch unter den Ersten gedacht sein, welche die allgemeine religiöse Erweckung des Freiheitskampfes für die kirchliche Gemeinschaft fruchtbringend zu machen suchten. Seine „Aphorismen zur Erneuerung des kirchlichen Lebens im protestantischen Deutschland" (1814 anonym erschienen) haben noch zwei Dezennien später dem die Heidelberger Professur antretenden Rothe den Stift in die Hand gegeben, mit dem er seine Zeichnung der kirchlichen Vergangenheit und Gegenwart entwarf.

Daß Männer wie Daub und Marheineke so bald schon der Fahne Hegel's folgten, ist jedoch nur ein kleines Vorzeichen seiner späteren Hegemonie. Die mannigfachsten theologischen Richtungen konnten sich gleich sehr einem Systeme anschließen, in dem der Keim für die verschiedensten Folgerungen gegeben war. Hegel's Grundgedanke, der von der Logik aus auf alle Lebensgebiete übertragen wurde, war der, daß das Absolute Prozeß sei, oder die Selbstentwicklung der Substanz zum Subjekt. So wurde Gott selbst zu einem beständig werdenden, die Offenbarung zu dem immanenten Prozeß des göttlichen Lebens im menschlichen. Philosophie und Religion erhielten auf diese Weise denselben Inhalt, ihr Unterschied lag nur in der Form, indem die Vorstellung der Religion vermöge der Philosophie zum Begriff erhoben werden sollte. Es kam daher nur darauf an, von welcher Seite, oder eigentlich mit welcher Neigung an diese Prämissen angeknüpft wurde. Es war nicht schwerer, alle kirchlichen Dogmen in das System einzutragen, als sie durch die Erhebung auf die Stufe des Begriffs in sich selbst aufzulösen. Die Hegel'sche Rechte und Linke auf dem Gebiet der Theologie ihrerseits sind aber zugleich nur das Abbild davon, wie hier die Restauration den „Staatsphilosophen" pries, der alles Wirkliche (als das von der Idee erfüllte Sein) für vernünftig erklärte, und wie dort die Junghegelianer ihrerseits die Pioniere der kosmopolitischen Revolution wurden.

So liegen denn die Wurzeln der das ganze folgende Zeitalter beherrschenden Philosophie, ebenso wie die Anfänge Schleiermacher's, schon in der Uebergangsperiode des ersten Dezenniums unseres Jahrhunderts. Ebenso wollen aber auch die Fehlgriffe des Hegelianismus als solche, d. h. seine

Uebergriffe auf fremde Gebiete, schon bei dem ersten Auftreten des Meisters selbst konstatirt sein. Seine Dissertatio philosophica de orbitis planetarum erschien (1801) zu einer Zeit, wo der Astronom Piazzi bereits den ersten der sogenannten kleinen Planeten entdeckt hatte, und während er grade mit seinen Fachgenossen Oriani und Bode darüber korrespondirte. Hegel seinerseits aber spottet der vergeblichen Mühen, die auf die Lösung des (bereits seit Herschel's Entdeckung des Uranus) die Astronomie beschäftigenden Problems aufgewandt worden seien. Wenn die Freunde der Induktion zufällig auf etwas anscheinend Gesetzmäßiges stoßen — bemerkt er vom hohen Pferde herab —, so sind sie alsbald geneigt, darin ein wirkliches Gesetz zu sehen und dann auf falscher Fährte zu suchen, wie es z. B. grade jetzt die Astronomen wegen der angeblichen Lücke zwischen Mars und Jupiter machen. Schneller ist wohl selten ein unerlaubtes Absprechen beschämt worden, als es damals der Fall war. Das Mißtrauen, mit welchem seither Mathematiker und Naturforscher den Dogmen der neuen Philosophie begegneten, spricht sich denn auch schon in einem alsbald nach der Lektüre jener Dissertation geschriebenen Briefe des Herzogs Ernst von Sachsen-Gotha an den Astronomen Zech aus, worin dieselbe ein monumentum insaniae saeculi decimi noni genannt wurde. Der ausgezeichnetste deutsche Mathematiker des 19. Jahrhunderts, Gauß, hat späterhin (nachdem die Gesammtausgabe von Hegel's Werken erschienen war), an dies Wort anknüpfend, hinzugefügt, daß die insania in der Dissertation noch Weisheit gegen spätere Aussprüche desselben Verfassers gewesen.

Es sind diese Uebergriffe der Spekulation auf das Gebiet der Empirie gewesen, welche sich nachmals in der unbedingten Verwerfung des philosophischen Dilettantismus Seitens der exakten Naturbeobachtung bitter gerächt haben. Dieselbe Neigung zu unberechtigten Uebergriffen tritt aber auch in den Ausflügen Hegel's auf das Gebiet der ernsten Geschichtsforschung zu Tage. Auch hier bestand die neue Objektivität nur zu oft in infallibilistischen Dogmen, die den Thatsachen Gewalt anthaten. Zumal hinsichtlich der altasiatischen Gottes- und Weltideen ist daher in der Folge den dogmatischen Aufstellungen Hegel's durch die quellenmäßige Untersuchung eine kaum geringere Beschämung bereitet worden, als durch die naturwissenschaftliche Empirie.

Genau die gleiche Erscheinung bieten sogar diejenigen wissenschaftlichen Disziplinen, welche noch viel direkter mit der Philosophie zusammenhängen, als dies bei Natur- und Geschichtsforschung der Fall ist. Erklärt doch einer der ersten Meister der Aesthetik, und zwar ein solcher, der selbst durch Hegel's Schule hindurchgegangen (M. Carrière), in der unzweideutigsten Weise: „Hegel's Lehre muß prinzipiell gebrochen werden, wenn wir eine Aesthetik begründen wollen, welche den Thatsachen der Natur und den Gefühlen

unserer Seele gerecht wird, denn für Hegel ist die Natur nicht das Werk des selbstbewußten Meisters, nicht die Offenbarung des ewigen Geistes und seiner bildenden Gedanken, sondern eine Entäußerung und ein Abfall der logischen Idee von ihr selbst; nennt er doch die Natur den unaufgelösten Widerspruch und erklärt das Leben in ihr für der Unvernunft der Aeußerlichkeit hingegeben."

So wenig wir an diesem *πρωτον ψευδος* des Systems vorbeigehen dürfen, so wenig darf ferner (wenn wir gleich die Darstellung der Schulmeinungen als solcher der Geschichte der Philosophie überlassen dürfen) der zeitgeschichtliche Hintergrund außer Betracht bleiben. Daß Hegel in derselben Zeit, in welcher Schleiermacher und Fichte alle eigenen Interessen der Arbeit für die Befreiung ihres Vaterlandes opferten, in Nürnberg ein gut napoleonisches Organ redigiren konnte, war eben doch die Vorbereitung jener späteren Periode, in welcher Schleiermacher wie sein Schwager Arndt als Hauptverdächtige behandelt wurden, während Hegel der Reaktion Schergendienste leistete. Nicht ohne Grund hat Johannes Scherr jene Vorrede zur Rechtsphilosophie, die die Karlsbader Beschlüsse beweihräucherte, zu den trübsten Zeichen einer trüben Zeit rechnen können.

Verhängnißvoller als alle andern Uebergriffe des Hegelianismus ist endlich seine Stellung zur Religion geworden. Das verächtliche Herabblicken auf die Stufe der Vorstellung von dem höheren Standpunkte des Begriffs kehrte das wirkliche Verhältniß zwischen Evangelium und Philosophie gradezu um. Daher denn, bei allem Gegensatz, der später zwischen der sogenannten Hegel'schen Rechten und Linken entstand, doch bei beiden Parteien gleich sehr die Unterschätzung der wirklichen Lebenskräfte des Volkslebens. Dem gegenüber darf jedoch nun auch die Religionsgeschichte — bei aller Anerkennung der idealen Triebkräfte der Philosophie — ihre Pflicht nicht verkennen, die unendlich höhere Sphäre der für alle Menschenkinder bestimmten Religion, in der gleichen Weise, wie der Apostel Paulus den griechischen Weltweisen seiner Zeit gegenüber, zu wahren. Diejenigen theologischen Denker, die ihre Erstgeburt um ein Linsengericht verkauft und die ewigen Wahrheiten der Religion den zeitweiligen Formeln einer philosophischen Schule leibeigen gemacht haben, haben dies bitter gebüßt. Von den Zeitgenossen bewundert, ist auch ihr Wirken mit dem System, mit dem es stand und fiel, dem Vergessen anheimgefallen. Jede wahrhaft religiöse Bewegung dagegen, mochten ihre Vertreter auch noch so sehr der philosophischen Schule entbehren, hat aus allgemein menschheitlichen Bedürfnissen zu schöpfen und sie zu befriedigen vermocht. So — von allem Früheren abgesehen — der Puritanismus, der alte Pietismus, der Methodismus. So denn auch in derselben Zeit, welche die höchste Blüthe der modernen Philosophie sah, die Wiederbelebung des in der Aufklärungszeit scheinbar verschollenen Pietismus.

§. 47.
Reste und neue Ansätze des Pietismus.

Daß die allgemeine ernstere Lebensanschauung, welche die vielfachen Krisen der Revolutionsjahre erzeugte, auf protestantischem Boden auch dem in der Aufklärungszeit in den Hintergrund getretenen Pietismus einen neuen Aufschwung verlieh, kann schlechterdings nicht überraschen. Die religiöse Richtung, die sogar ein Rothe in sich durchlebte, hat zu allen Zeiten ihre überzeugungstreuen, begeisterten Vertreter gefunden. Zudem ließen bereits vielfache Erscheinungen der Spener'schen Zeit eine so unverkennbare Verwandtschaft zwischen Pietismus und Mönchthum erkennen, daß man gradezu die Konventikelkreise als den protestantischen Ersatz der Klöster auffassen durfte. Jene Vorliebe für eine mönchsähnliche Zurückgezogenheit von der Welt, die sich von den Freunden Arnold's bis auf Tersteegen vererbte, mußte sich daher ganz besonders in einer Zeit regen, die auch dem Klosterwesen selbst eine neue Bedeutung gab. Mit Bezug auf diese beachtenswerthe Seite der neueren katholischen Entwicklung sahen wir bereits van Koetsveld auf die Ursachen hinweisen, welche mitten in der allgemeinen Kulturbewegung der Neuzeit eine so außerordentliche Zunahme der Klöster bedingten. Daß es aber in der That dieselben allgemeinen Ursachen waren, welche den katholischen Klöstern und den evangelischen Konventikeln zu gute kamen, haben die Wortführer der letztern selbst nicht minder deutlich bezeugt. Was Christoph Hoffmann über den Stammbaum des Pietismus ausfindig gemacht hat, was in Palmer's Sammelwerk über die Gemeinschaften und Sekten Würtemberg's an Selbstcharakteristiken der Stundenhalter mitgetheilt ist, was Albert Knapp und Christoph Barth in ihren Biographien hervorragender Pietisten immer wieder in den Vordergrund rücken — es trägt in allem Wesentlichen durchweg den gleichen Charakter einer aufrichtigen Askeik. Für den mit gleichem Maß messenden Historiker ist es daher eine eigentliche Ehrenpflicht, den scharfen Unterschied zwischen den wirklichen Pietisten, zwischen den ernsten, einfachen Leuten, die nur ihrer Seelen Seligkeit suchen, und der Ausbeutung des Pietismus zu weltlichen Zwecken klar in's Licht treten zu lassen. Bereits hat der jüngere Hoßbach, der Sohn des Mannes, dem wir die beste Spener-Biographie danken, auf diese Pflicht hingewiesen, die vor Allem der elenden Verläumdung gegenüber am Platz ist, welche Pietismus und Heuchelei identifizirt. So gut zwischen dem Evangelium Jesu und dem corpus christianorum der Konstantin und Chlodwig unterschieden sein will, so gut auch zwischen dem weltfeindlichen Pietismus und der weltlichen, ja höfischen Modegläubigkeit, die den Pietismus zu einer Staffel des Streberthums gemacht hat. Daß die Revolutionszeit auch der Konventikelfrömmigkeit eine erhöhte Bedeutung gab, hat genau dieselben Anlässe wie die allgemeine religiöse Erweckung, die uns in der Volksfrömmigkeit als solcher entgegentrat.

Die größte allgemeine Bedeutung für die Zukunft hat auch dem wiedererstehenden Pietismus sein Zusammenhang mit einem Zweige der dichterischen Literatur gegeben, der, von der breiten Straße abbiegend, doch tief im Volksgemüth wurzelte. Allerdings läßt sich kaum ein ärgerer Unfug denken, als ihn jene Parteitaktik ausübt, welche die Hamann und Claudius, die Lavater und Jung-Stilling, die Jacobi und Novalis als die alleinigen Träger des Lichtes in ihrer Zeit darstellt. Nicht genug, daß wir in der allgemeinen Literaturbewegung zahlreiche religiöse Faktoren gefunden, — man kann auch jenen Männern nichts Uebleres anthun, als sie zu den einzigen Repräsentanten wirklichen Christensinnes zu stempeln. Denn welchen Geschichtskenner kann es verwundern, wenn eine derartig ungeschichtliche Tendenz den entgegengesetzten Rückschlag hervorruft, wenn die herrschende Darstellung der Literatur mit Vorliebe solche Dinge obenan stellt, wie Hamann's ungeordnetes Leben, Claudius' (von Moser in Darmstadt mit scharfen Worten gerügte) Trägheit im Amte, Lavater's Eitelkeit und Jung-Stilling's geisterseherische Exzentrizitäten. Die maßlose Verliebtheit der ausschließlich religiösen Kreise in ihre Führer und Führerinnen, während sie auf alle anders gearteten Naturen hochmüthig herabsahen, hat sie selber am meisten geschädigt. Wäre Anna Schlatter wirklich eine Verborgene geblieben, so würde ihre religiöse Innigkeit ihrem engeren Kreise von bleibendem Segen gewesen sein. Dadurch daß sie, im Unterschied von den Frauen, die der petrinischen Mahnung vom Wandel ohne Wort eingedenk waren, auf's Piedestal gestellt wurde, konnte an ihre Urtheils- und Handlungsweise nur ein ganz andrer Maßstab angelegt werden. Das Gleiche gilt von den Dichtern, die der Pietismus von ihren Zeit- und Geistesgenossen gewaltsam losgelöst hat.

Die Vergötterung, die mit dem Magus des Nordens getrieben worden ist, hat ihr Gegenstück in der Kritik eines so feinsinnigen Beobachters wie Rauwenhoff. In vollem Gegensatz zu der schönen Harmonie von Wissenschaft und Gemüthsleben in Herder's reicher und edler Persönlichkeit steht ihm das Wilde und Willkürliche in Hamann. Seinem Tiefsinn fehlte die Klarheit des Geistes. In den Prophetenmantel gehüllt, stellte er sich der Aufklärung und Philosophie gegenüber, nicht um mit ihr einen geregelten Streit zu führen, sondern um ihr seine Orakelsprüche und Anathema's an den Kopf zu werfen. In dieser Haltung steckte nicht wenig Eitelkeit und geistlicher Hochmuth. Er ließ sich nicht herab, ruhig mit dem Unglauben zu debattiren, aber er war dazu auch nicht im Stande. In seinen Gedanken schimmerte nicht selten etwas Geniales, aber nur wie ein Meteor am dunklen Himmel. Es fehlte ihm das Vermögen, seine eigenen Auslassungen klar durchzudenken und seine Ideen in eine Form zu bringen, in welcher sie auch für andere weniger phantastische Naturen annehmbar werden konnten. So kam es, daß er durch seine Schriften wohl hier und da einen fruchtbaren Gedanken

in Umlauf setzte, aber persönlich weit mehr als ein Sonderling, denn als ein Mann von Bedeutung in der Bewegung seiner Zeit auftritt.

Doch — der Mißbrauch, den eine spätere Zeit mit dem Kultus der „gläubigen“ Dichter zu Herabwürdigung ihrer ganzen Periode getrieben, darf uns nicht abhalten, des Segens zu gedenken, der von jenen nicht mehr, aber auch nicht minder, als von ihren „klassischen“ Zeitgenossen für das gesammte Geistesleben ausging. Wenn Hamann sein Leben und seine Gedanken nicht zu regeln vermochte, so hat er dafür Herder zu um so Größerem ausgerüstet. Die Vorliebe, mit der er sich in religiöse Probleme vertiefte, hat Thomas Wizenmann zu Forschungen angeregt, welche ohne seinen frühen Heimgang noch reichere Früchte getragen hätten. In der Religionsphilosophie nehmen Hamann's unsystematische Aphorismen keinen geringern Platz ein, als manches ausgeführte System.

An dem Wandsbecker Boten und seinem kindlich harmlosen Sinn haben sich alle folgenden Geschlechter so gut wie die ersten Leser erquickt. Claudius' Opposition gegen die nüchterne Prosa der Musen und Grazien in der Mark geht durchaus in Lessing's Geleise. Die sprudelnde Fröhlichkeit seiner Naturpoesie erinnert an den Freundeskreis Gleim's. Seine durchaus gesunde Natur prägt sich aber ganz besonders in seiner Frömmigkeit aus. Seine Kritik der Einseitigkeiten und Fehlgriffe des tonangebenden Rationalismus ist weit von jener Ketzerrichterei, die nachmals aus seinen aphoristischen Bemerkungen Kapital machen wollte, entfernt. In treffender Weise hat Rauwenhoff darauf hingewiesen, wie die Einfalt seines Gemüths und die Naivetät seines Humors ihn vor den Verirrungen eines kranken Mystizismus bewahrten, und nicht minder zutreffend hinzugefügt: Er hatte das Vorrecht, kein Geistlicher zu sein und brauchte darum aus seinem inneren Leben keine Berufssache zu machen.

Während Claudius nach wie vor den verschiedensten Geistesrichtungen lieb und werth blieb, ist dann allerdings bei Lavater wieder das Entgegengesetzte der Fall. In der übertreibenden Redeweise Dalton's ist dieser Heros erwachenden Glaubenslebens, diese fast reformatorische Persönlichkeit um so höher erhoben, je mehr die einer andern theologischen Schule angehörigen Geistlichen als die ärgsten Feinde des Evangeliums dargestellt werden. In der landläufigen Literaturgeschichte dagegen, die mit jedem Briefzettel Goethe's über „Guten Morgen mit Spargels“ u. d. g. ihren Götzendienst treibt und ein Urtheil Goethe's für unendlich inspirirter hält, als die Grundgedanken des Evangeliums, hat Lavater es umsomehr büßen müssen, daß Goethe nach längerem Freundschaftsverkehr sich von ihm abwandte. Dem reklamenhaften Gerühme der Physiognomik, das uns Neuere an die Zeiten des Tischrückens und des Spiritismus gemahnt, folgten die sarkastischen Spöttereien von Lichtenberg und Musaeus. Die kritiklose Gläubigkeit, mit

welcher Lavater auf alles Ungewöhnliche Jagd machte, ließ ihn sogar bei den Gaßner, Meßmer, Cagliostro arge Selbsttäuschung erleben. Vor Allem aber litt sein Charakter unter dem betäubenden Weihrauch seiner Verehrer.

Grade bei einer solchen Erscheinung, wie der Lavater's, in welcher Licht- und Schattenseiten wundersam gemischt sind, wird ein maßhaltendes historisches Urtheil zunächst Land und Leute, von denen er ausging, in's Auge fassen, statt ihn davon loszulösen. Seine Stellung in seiner Zeit wird nur dann richtig beurtheilt, wenn man den Schweizer Patrioten mit dem Verkündiger des Evangeliums in Eins faßt. Fast nur schweizerische Darstellungen sind ihm daher wirklich gerecht geworden, obenan Gelzer und Schenkel, Schuler und Vulliemin. In Lavater's Heimath lebt überhaupt sowohl das muthige Auftreten des Jünglings gegen den patrizischen Landvogt Grebel in warmer Erinnerung, wie die thatkräftige Opposition des Greises gegen den Despotismus der französischen Befreier.

Der Mitbegründer der helvetischen Gesellschaft, der Dichter begeisterter Vaterlandslieder, der Philanthrop, den noch auf dem letzten Krankenlager der Plan eines Hülfsvereins für die Kriegsbeschädigten lebhaft beschäftigte, ist schließlich als Märtyrer seines Bürgersinnes gefallen. Einen solchen Mann wird ein Volk, das sich selbst ehrt, stetig in Ehren halten. Es wird ihn nicht von den Vaterlandsfreunden loslösen, welche die Sprache Kanaan's zu reden verschmähten. Aber es wird auch weder durch das Phantastische seiner „Aussichten in die Ewigkeit", noch durch die krankhafte Eitelkeit seines Tagebuchs sich abhalten lassen, unter den Männern des Volks ihm seinen Platz anzuweisen.

Dieselben schweizerischen Historiker, die dem Patrioten Lavater Gerechtigkeit widerfahren lassen, geben ihm aber zugleich auch den ihm gebührenden Platz in der Kirchengeschichte. Indem sie keine seiner Exzentrizitäten verschweigen, lassen sie das menschlich Edle in ihm um so reiner heraustreten. Obenan den kindlichen Glauben an den lebendigen Gott, das innerliche Gebetsleben, wie wir es fast nur bei Rothe in gleicher Innigkeit kennen, das muthige Zeugniß für die ewigen Wahrheiten des Evangeliums. Daneben aber sofort die vorbildliche Art, wie sich seine Gottesliebe in der Menschenliebe bethätigte, wie sein unmittelbarer Herzensverkehr mit dem in Christo offenbar gewordenen Gott in der unermüdlichen Thätigkeit seines umfassenden Berufes pulsirte. Der Mann, mit dem er am meisten Aehnlichkeit hat, ist der von den gleichen Kreisen, die Lavater anbeten, verlästerte Pestalozzi. Aber Lavater ist überhaupt so gut wie dieser ein echter Sohn seiner Zeit. Sein Gegensatz gegen die nüchterne Reflexion des Rationalismus machte ihn nicht blind für die Künsteleien der mechanischen Inspirationstheorie. Die Verfasser der heiligen Schrift haben nach seinem (an Herder's ähnliches Wort erinnernden) Ausdruck als menschliche Geister für menschliche Geister

gewirkt. Auch der kirchliche Mirakelbegriff ist energisch von ihm bekämpft worden. Das Wort Wunder hat nach ihm Alles verdorben. Die Unduldsamkeit jeder Art von theologischer Rechthaberei oder Orthodoxie hat er nicht weniger scharf wie vor ihm Haller gezüchtigt. In Klopstock's Messias hat er die Ideenarmuth und die künstliche affektirte Schreibweise getadelt. Seine „letzten Gedanken eines Scheidenden über Jesus von Nazareth“ gehören derselben geschichtlichen Auffassung des Lebensbildes des Herrn an, die sein Freund Heß weiter durchführte.

Mehr noch als in Lavater haben die sich separirenden frommen Kreise, die ihr Konventikel mit dem Gottesreich gleichstellen, in Jung-Stilling ihren Mann zu finden geglaubt. In der That hat sowohl die Berleburger philadelphische Gemeinde wie die literarische Tradition Gichtel's, Poiret's, Arnold's seine Frömmigkeit bleibend beeinflußt. Aber doch hat wohl selten Jemand die entsetzlichen Gefahren der aparten Frömmigkeit klarer erkannt und schärfer in's Licht gestellt, als der Verfasser des kirchengeschichtlichen Romans „Theobald oder die Schwärmer“. Die Greuel der Ronsdorfer nicht blos, sondern noch zahlreiche ähnliche Ausartungen der pietistischen Rotten sind hier und anderswo unerbittlich von ihm entlarvt. Kaum gibt es ein erbauenderes Lebensbild als das seinige. Wer die unerschütterliche Kraft des christlichen Vorsehungsglaubens leibhaftig vor sich sehen will, wird immer wieder gerne zu ihm zurückkehren. Der weltberühmte Augenarzt, der Schwiegervater des trefflichen Pädagogen Schwarz, der Freund Karl Friedrich's von Baden ist der Gleiche geblieben wie der dürftige Bauernknabe. Die Pilgerfahrt nach seiner Heimath, die der Niederländer Gelehrte Hofstede de Groot gemalt hat, ist ein unnachahmlich schöner Traktat.

Jacobi und Novalis sind uns schon in anderm Zusammenhange begegnet. Im Verband mit ihrer Zeit gewürdigt, haben auch sie bleibende Bedeutung, von jener losgelöst schweben sie in der Luft. Eben in dieser Loslösung von ihren Dichtergenossen aber hat die ausschließlich religiöse und ausschließlich private Art der Frömmigkeit sich ihrer bedient.

Sucht man jedoch die Ursachen vollständig zu überschauen, welche den, seit dem fridericianischen Zeitalter an die Wand gedrückten Pietismus wieder auf die Weltbühne riefen, so darf man weder bei diesem Zweige der Literatur, noch überhaupt bei der Revolutionszeit selbst stehen bleiben. Die neuen Ansätze berührten sich zunächst vielfach mit den Resten der alten Bewegung. Obenan ist es die Brüdergemeinde, die das Bindeglied zwischen dem alten und dem modernen Pietismus bildet. Erst nach Zinzendorf's Tode hat sie ihre allgemeinste Bedeutung gewonnen, ist sie ein Asyl für weltmüde Pilger aller Stände geworden. Schleiermacher's Mutter sah dem Tode ruhig entgegen, weil man ihre Kinder dann alle in „die Gemeinde“ bringen werde.

Fries' Jugendgeschichte zeigt denselben Hintergrund in seinem Familienkreise. Noch größer war die Anziehungskraft der Brüderkirche auf die höhern Stände. Hatten Zinzendorf's Standesgenossen ihm von vornherein manchen Sukkurs geboten, — in den Wirren der Revolutionsjahre war dies noch um Vieles mehr der Fall. Der Einfluß herrnhutischer Einflüsse auf die Regierung der Volkskirchen wurde schon damals vieler Orten bemerkbar.

Der wichtigste geographische Mittelpunkt des Pietismus blieb jedoch auch jetzt der deutsche Staat, in welchem Herrnhut als solches am wenigsten direkten Einfluß ausübte, weil die landesüblichen Parallelen selbst die gleiche Aufgabe erfüllten, Würtemberg. Der kernige, thatkräftige Volksstamm war unberührt geblieben von der nationalen Kristallisation, in welcher in Preußen sich das Volksgemüth stählte. Das undeutsche Gepräge der Rheinbundszeit fand an dem Stuttgarter Hofe die schärfste Ausprägung. Um so eifrigere Führer fand im schwäbischen Volke das Streben, statt der politischen Gemeinschaft die Gottesgemeinde zur sichtbaren Darstellung zu bringen. Schon an Bengel und Oetinger hatte sich auch in den vornehmern Kreisen des Landes eine größere Zahl eifriger Gesinnungsgenossen angeschlossen, wie der Staatsmann Johann Jakob Moser, der General von Rieger, der Graf von Castell, der Tübinger Kanzler Jeremias Friedrich Reuß. Wer daneben spezieller die Erbauungsliteratur des ältern würtembergischen Pietismus vorurtheilsfrei auf sich einwirken läßt (also einfach derselben Forderung gerecht wird, die hinsichtlich der „Stunden der Andacht" mit allem Ernst aufgestellt werden mußte), der findet sich gewissermaßen in einer Gallerie ehrwürdiger Patriarchengestalten. Die Schilderung, welche Albert Knapp in seiner Lebensskizze Steinhofer's von diesen Veteranen entwirft, können wir uns fast durchweg aneignen. Neben den bekanntern Namen finden wir den tiefsinnigen Dillinger Pfarrer Fricker, den auch als Mathematiker bedeutenden geistvollen Prediger Hahn, das Geschlecht der Storr, Burk und Hartmann, den originellen Flattich, den gedankenreichen Rieger, an die sich sogar der Bremer Gottfried Menken als Genosse der Bengel'schen Schule anreihte. Auch Magnus Friedrich Roos, Philipp Friedrich Hiller, Johann Friedrich Stark verdienen unter den Repräsentanten dieser von Bengel bis auf Ch. F. Schmid, Beck und Auberlen nie ausgestorbenen spezifisch schwäbischen Theologie ehrenvolle Beachtung. Es sind lauter Männer, deren Schriften man es noch heute anspürt, daß es ein kräftiges Streben nach wahrer Heiligung war, das sie beseelte.

Die religiöse Bewegung der Aufklärungszeit im süddeutschen Katholizismus hat sich auf's Engste mit dieser Seite des dortigen Protestantismus berührt. Im Leben von Sailer, von Wessenberg, von Fenneberg — von Boos und Goßner gar nicht zu reden — begegnen uns von früh an die freundschaftlichen Beziehungen zu den protestantischen „Brüdern". Nicht

minder wurden die politischen Grenzen durch die Sendboten der „Stillen im Lande“ in Süd und West und Nord gleich sehr überbrückt.

Zu den vielfachen Beziehungen zwischen der nördlichen Schweiz und dem schwäbischen Deutschland hat von jeher auch die religiöse Gemeinschaft gehört. Die im Jahre 1780 von Urlsperger begründete deutsche Christenthumsgesellschaft ist nur eine von vielen verwandten Thatsachen. Aber sie wurde folgenreicher wie irgend eine frühere Gemeinschaft. Urlsperger ist so gut wie Zinzendorf von dem allgemeinen Zeitgeiste berührt. Die Parallele zu Zinzendorf's sozinianischen Neigungen bildet Urlsperger's Umgestaltung der Trinitätslehre. Aber nicht minder wie Zinzendorf ist auch Urlsperger von der Nothwendigkeit überzeugt, die zerstreuten christlichen Gemüther enger aneinander zu schließen. In den verschiedensten Gegenden stoßen wir auf seine Genossen. Das Leben Buchrucker's, von seinem Enkel beschrieben, läßt uns in einen verwandten Augsburger Kreis hineinblicken. Thomasius hat das „Wiedererwachen des evangelischen Lebens“ in Baiern nicht auf lutherische, sondern auf reformirte und pietistische Anfänge zurückzuführen gehabt. Ihren regsten Mittelpunkt aber fand die Christenthumsgesellschaft in Basel, wo nachmals Missions- und Bibelverein aus ihr hervorwuchsen.

Von Basel nordwärts am linken Rheinufer entlang gehend, begegnen uns zahlreiche verwandte Kreise im Heimathlande Spener's, im Elsaß. In Kolmar um Pfeffel, im Steinthal um Oberlin geschaart, gewannen sie zumal in Straßburg in den Tagen des Terrorismus tiefgehenden Anklang. In Oberlin's Leben ist die Episode, wie er während der Zeit, wo der Konvent Gott abgeschafft hatte, mit seiner Gemeinde unter anderm Namen den alten Gottesdienst hielt, eine der denkwürdigsten. Es kam hinzu, daß die Alles nivellirende Revolution auch den, seit Ludwig XIV. ruhenden Kampf gegen das deutsche „aristokratische“ Element wiederum aufnahm. Kein Wunder, daß der „aristokratische“ Geist des Pietismus ihr den kräftigsten Widerstand leistete.

Aehnliche Kreise wie im Elsaß, in Würtemberg und in der nördlichen Schweiz finden wir ferner aber auch in den Niederlanden und dem mit ihnen fortwährend eng verbundenen bergisch-klevischen Rheinland. Dort hatte noch die Nykerker Erweckung um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts gezeigt, daß es auch in Holland durchaus nicht an ähnlichen Elementen fehlte, wie sie damals in England die methodistischen Bewegungen hervorriefen. Hier hatte zumal das Wupperthal, wo wie im Herzogthum Berg überhaupt der Calvinismus sich seiner Haut wehren mußte gegen die vom Neuburger Hof in Düsseldorf gepflegte Propaganda, einen dem Puritanismus ähnlichen Geist in den protestantischen Gemeinden gezeitigt. Tersteegen's weichere Mystik hat nicht die harten Züge des Puritanismus. Um so wärmer aber war die Anhänglichkeit, die der einsiedlerische Bandweber in weiten Kreisen seiner Heimath und weit über dieselbe hinaus fand.

Will man die Geographie dieser neuen Ansätze des Pietismus vollständig überschauen, so kann überhaupt kaum ein Theil Deutschlands außer Betracht bleiben. Das „geistliche Regen und Ringen am Ostseestrande", welches Wangemann aus dem Below'schen Familienkreise in Pommern gezeichnet, knüpfte so gut an ältere Vorbilder an, wie sich in Mecklenburg, seit der Periode des in Rostock heftig entbrannten pietistischen Streites, immer wieder fromme Seelen in Adel und Volk durch die religiöse Gemeinschaft über die sozialen Gegensätze erhoben. In der Provinz Preußen wie in den baltischen Landschaften weisen Hippel's Lebensläufe allerlei ähnliche Bildungen auf. Das sächsische Mutterland der Reformation erfreute sich in den ehrwürdigen Vorkämpfern des alternden Supranaturalismus wahrer Patriarchengestalten, die das konfessionelle Dogma mit Spener'scher Gemüthstiefe paarten. Reinhard's berühmte Neujahrspredigt vom Jahr 1800, die die Rechtfertigung aus dem Glauben allein der pelagianisirenden Abschwächung gegenüber hoch auf den Leuchter erhob, hat nicht nur dem Konfessionalismus, sondern auch dem Pietismus zu neuer Sammlung gedient. Die still gesegnete Thätigkeit Heubner's in Wittenberg hat in den „neuesten Nachrichten aus dem Reiche Gottes", an denen sich die Konventikel erbauten, keine geringere Rolle gespielt, wie unter den Symptomen der Volksfrömmigkeit.

Wenn gleich alle diese frommen Kreise ihre provinzielle Eigenthümlichkeit haben, so überwiegen doch die gemeinsamen Züge bei weitem. Würdige Erben der einst von Spener und Francke getragenen Bewegung, haben sie insgesammt die Nothstände des Volkes und zumal seiner Jugend in's Auge gefaßt. Trotz der abweichenden Anthropologie standen sie meist mit Pestalozzi und seinen Jüngern im Bunde. Oberlin ist der Vater der Kleinkinderschule geworden. Flattich war als origineller Pädagoge weithin berühmt. Wahrhaft reizende Züge aus demselben Gebiete haben auch Kügelgen's „Jugenderinnerungen eines alten Mannes" bewahrt.

Eine nicht minder beachtenswerthe Eigenthümlichkeit, in welcher der echte unverfälschte Pietismus sich wieder ebenso mit den ernstesten Reformatoren des Mönchthums berührt, als von der nachmaligen frommen Mode unterscheidet, ist seine Selbstzucht. Es ist Auberlen, der in seiner Theosophie Oetinger's von den Anfängen des modernen Pietismus bemerkt (S. 14): „Es ist bekannt, wie die verschiedenen christlichen Richtungen des vorigen Jahrhunderts alle an gewissen Einseitigkeiten und Krankhaftigkeiten litten, welche daraus hervorgingen, daß sich die Frömmigkeit immer nur im Gegensatz gegen die herrschende Zeitbildung entwickelte. Die Religion, sagt Steffens (Was ich erlebte, Bd. 6, S. 133), von dem in ganz Europa herrschenden glaubenslosen Verstande getrennt, hatte sich, äußerlich ohnmächtig, in das Gefühl verloren, und sich in das mehr ahnende, als bestimmt erkennende und handelnde Gemüth des Volkes zurückgezogen. So hatte Zinzendorf,

wenigstens in einer gewissen Periode, seine Tändeleien, Lavater seine Physiognomik und seine Ueberschwenglichkeit, Hamann seine Abstrusität, Stolberg wurde katholisch, und selbst der große nüchterne Bengel hatte auf apokalyptische Rechnungen einen guten Theil seines Lebens verwenden können."

Auberlen hat den Einfluß dieser ungünstigen Luft enger Kreise auch bei Oetinger selbst nachgewiesen. Seine Verhältnisse waren seinem Geiste nicht adäquat. In der akademischen Atmosphäre wäre er ein Mann von der tiefgreifendsten Einwirkung auf Zeit- und Mitwelt geworden.

Ein merkwürdig verwandtes Urtheil wie Auberlen über den würtembergischen Pietismus hat Fr. W. Krummacher über den Wupperthaler gefällt. Ein Brief an seine Braut hat die Kreise, in denen sein Onkel Gottfried Daniel lebte und webte, mit photographischer Treue gezeichnet:

„Der frommen Christen gibt's hier eine große Menge, aber viele sind mehr Johannes- als Jesusjünger, meist in der Buße gleichsam stecken geblieben und nicht zur Glaubensfreudigkeit durchgedrungen, — daher ein gewisses klägliches, gedrücktes, kopfhängerisches Wesen. Ich bin viel in Gesellschaft, auch von frommen und geistreichen Frauen, die hier von Christenthum und Schrift zu sprechen wissen wie die Theologen. Ich habe aber viel streiten müssen, denn die Leute sind hier so abgeschlossen und einseitig und thun, als ob alles, was nicht die unmittelbarste Beziehung auf das Evangelium hat, vom Teufel wäre. Von Poesie, Kunst 2c. wollen sie nichts wissen."

Wäre die pietistische Erweckung nur auf Deutschland beschränkt gewesen, so würde die vulgäre Erklärung, wonach die politische Atmosphäre der Restaurationszeit die alleinige Ursache einer so krankhaften Erscheinung gewesen wäre, wenigstens scheinbar plausibel. Daß sie aber viel tiefere Ursachen hat, beweist die gleichzeitige Bewegung in allen Nachbarländern. In Dänemark die Keime der trotz aller Einzeldifferenzen doch in gleichem Boden wurzelnden Grundtvig'schen und Kierkegaard'schen Tendenzen, und daneben in Schweden das Auftreten der dortigen Stundenhalter, der sogenannten Läsare; in Holland und in der Schweiz die mannigfachen Bestrebungen, aus welchen der modernisirte Calvinismus hernach seine größte Kraft schöpfte — sie stehen insgesammt in merkwürdigem Zusammenhang miteinander. Die politische Reaktion mochte alle diese Tendenzen begünstigen, — ihr Ursprung aber liegt nicht nur in früherer Zeit, sondern auch in höheren Regionen. Den schlagendsten Beleg dafür gibt die englische und noch mehr die amerikanische Entwicklung, auf welche doch die Luft des Wiener Kongresses wenig einwirken konnte.

§. 48.

Neue Bildungen im englisch-amerikanischen und russischen Kirchengebiet.

Die für die Zukunft folgenreichste Neubildung in England liegt in der Uebertragung freiwilliger Assoziationen auf das religiöse Gebiet. Die

Entstehung des Genossenschaftswesens gehört schon überhaupt zu den bezeichnendsten Eigenthümlichkeiten des modernen Zeitgeistes. Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts sieht man die mannigfaltigsten Bestrebungen wissenschaftlicher, künstlerischer, nationaler Art durch Gesellschaften von Männern, die sich zu einem solch gemeinsamen Zwecke vereinigt, in die Hände genommen. Es tritt uns in allen diesen Gesellschaften der aufstrebende Charakter einer Periode entgegen, die in den katholischen Ländern zu gewaltsamer Revolution griff, innerhalb der protestantischen Staaten dagegen friedliche Reformen von nicht minder durchgreifender Art anstrebte. Nirgends jedoch brachte diese neue Methode größere Veränderungen hervor als auf dem religiösen Gebiet. In die Kirchen wurde jeder hineingeboren, den Assoziationen trat man aus eigenem Entschluß bei. Mitglieder verschiedener Denominationen verbanden sich hier zu gemeinsamer Arbeit.

Aber nicht nur in dieser formellen Hinsicht suchte das religiöse Leben sich neue Wege zu bahnen. Wichtiger noch waren die realen Zwecke, welche von den Assoziationen in's Auge gefaßt wurden. Handelte es sich doch dabei um ernste, ja unabweisbare Pflichten der Kirche, für welche diese selber bis dahin kein rechtes Herz gehabt hatte. Daß es zudem grade die Jahre der französischen Schreckensherrschaft waren, in welchen jenseits des Ozeans die Aufgabe der Verbreitung des Evangeliums unter alle Stände und Völker zuerst energisch an die Hand genommen wurde, ist wohl der deutlichste Beleg der grundverschiedenen Entwicklung, die wir bisher in Protestantismus und Katholizismus verfolgt.

Die bloßen Daten rein als solche sind hier die gewichtigsten Zeichen der Zeit. Nachdem schon 1792 die baptistische Missionsgesellschaft vorangegangen war, bildete sich 1795 die große Londoner Gesellschaft. Ihr eignet vor Allem die große Bedeutung, daß die kirchlichen Schranken hier zum ersten Male vor der gemeinschaftlichen Thätigkeit für das Evangelium zurücktraten. Die äußern Anlässe, die zu der Begründung dieser ersten interkonfessionellen Genossenschaft führten, sind ebenso bekannt wie ihre ersten Arbeitsversuche. Das erste Schiff wurde schon im folgenden Jahr 1796 in die Südsee gesandt, zu den Sandwich-Inseln, von denen Cook's Beschreibung ein Bild gegeben, in welchem man Rousseau's idealen Naturzustand thatsächlich vor sich zu sehen glaubte. Im Jahre 1797 gingen die ersten Missionäre nach Westafrika ab, 1798 nach dem den Holländern abgenommenen Kaplande. Ueberraschend schnell mehrte sich die Zahl der Stationen. Und wenn die einzelnen größern Kirchen bald neben dem neutralen Verein auch eigene konfessionell gebundene Gesellschaften schufen (unter welchen die englisch-kirchliche, 1804 gestiftet, die größte Bedeutung erlangte), so kam das dem Interesse an der Sache als solcher vorerst nur zu Gute. Ebenso traten die eigenthümlichen Schattenseiten, die sich dem modernen Missionswerke anhängten, erst in einem späteren Stadium der Sache greller zu Tage.

Den Missionsgesellschaften ist die Stiftung der ersten Bibelgesellschaft (1804) auf dem Fuße gefolgt. Aus kleinen Anfängen erwachsen, zunächst blos auf das, einer Bibel in der Volkssprache besonders schmerzlich entbehrende Wales berechnet, hat dieser Verein schon bald ganz Britannien in's Auge gefaßt. Aber auch dabei ist es nicht geblieben. Die Annahme des Titels: britische und ausländische Bibelgesellschaft entsprach einem noch bedeutend erweiterten Zwecke. Es wurde die Verbreitung der heiligen Schrift in allen bekannten Sprachen erstrebt, die kirchlich adoptirten und autorisirten Uebersetzungen in diesen Sprachen der Reihe nach von der Gesellschaft gedruckt. Dann galt es neue Uebersetzungen in den neu entdeckten Sprachen zu schaffen. Und auch hier traten bald eine Reihe anderer Gesellschaften dem Muttervereine fördernd zur Seite. Die ungeschichtliche magische Auffassung der Bibel in den Programmen mancher dieser Vereine ließ, so lange der Mangel an Bibeln ein so schreiender war, ihre nachtheiligen Folgen noch weniger heraustreten. Klar erkannte dagegen die römische Kurie die neue Gefahr, die ihr erwachsen war. Einer der ersten Bannflüche des restaurirten Pius VII. galt den Bibelgesellschaften, und fast jeder seiner Nachfolger hat denselben erneut.

Missions- und Bibelgesellschaft wurden in England wie in Amerika das Modell für unzählige andere, von denen nur noch die Traktatvereine genannt werden mögen. Sobald der Krieg gegen Napoleon ein günstiges Ende genommen, wurden sie aber auch auf dem europäischen Kontinent von Land zu Land nachgeahmt.

Durch die Betheiligung der Glieder verschiedener protestantischen Kirchen an diesen religiösen Assoziationen wurde der Gegensatz zwischen diesen Kirchen selber bedeutend gemildert. Eine gegenseitige Achtung fing an, an die Stelle der Rivalität zu treten. In der englisch-bischöflichen Kirche bildete der hochkirchlichen Tendenz gegenüber eine niederkirchliche Richtung sich aus, welche die religiöse Innerlichkeit der puritanischen, baptistischen, methodistischen Bewegung der Kirche selbst zu vererben suchte. Die Dissenterparteien ihrerseits milderten, je mehr sie sich zu gemeinsamer Arbeit mit den milderen Vertretern der Staatskirche zusammenfanden, ihren Gegensatz gegen die letztere.

So ist es denn eine Epoche, die, eben weil sie die Bethätigung praktischen Christensinnes obenanstellte, der Bildung neuer kirchlicher Denominationen an sich abgeneigt scheint. Wenn trotzdem die Entstehung einer neuen christlichen Gemeinschaft in die gleiche Zeit fällt, so ist dies wohl eine auf den ersten Blick überraschende Erscheinung. Nichts destoweniger aber hängen auch ihre Ursachen mit dem allgemeinen Zeitgeiste auf's Engste zusammen.

Noch die Prinzipien Wilhelm's III. waren nur einer beschränkten Gewissensfreiheit zu Gute gekommen. Neben den Papstgläubigen galten zumal die Unitarier als Leugner der Gottheit Christi, welche ein christlicher Staat nicht in seinem Schooß dulden dürfe. Mochte es immerhin Einzelne geben, welche solchen Ansichten huldigten, so sollten sie sich wenigstens nicht zu einer kirchlichen Gemeinde zusammenschließen. Das war nunmehr zunächst in den Freistaaten Amerika's anders geworden. Es wurde es auch bald in England. Durch die veränderte Atmosphäre begünstigt, konnte dann Josef Priestley den Grund zu einer Unitarierkirche legen, die schon bald eine außerordentliche Bedeutung gewann.

Wenn wir die selbständige Konstituirung einer unitarischen Gemeinschaft mit der Begründung der Missions- und Bibelgesellschaften auf gleiche Linie stellen, so mag dies für jeden dogmatistischen Standpunkt immerhin eine Paradoxie bleiben. Die Berechtigung der Parallele liegt jedoch einfach in den durchaus verwandten Motiven der scheinbar so ungleichartigen Erscheinungen. Schon die ältern Repräsentanten des angelsächsischen Unitarismus wurzeln, so gut wie die philanthropisch religiösen Korporationen, in dem Boden der zweiten englischen Reformation. So hatte bereits die Quäkergemeinde mehrfache Versuche in ihrer Mitte erstehen sehen, wie die kirchlichen Dogmen überhaupt, so auch das christologische Dogma von den Grundgedanken des „innern Lebens" aus zu revidiren. Vor Allem aber zählte die reiche apologetische Literatur, welche den Negationen der deistischen Skepsis gegenüber die Vertheidigung des christlichen Glaubens unternahm, eine Reihe hervorragender Vertreter, die, um ihre Gegner in wirklich wissenschaftlicher Art widerlegen zu können, das was in deren Gedankenbau unbestreitbar war, ehrlich zugaben. Daß dies besonders hinsichtlich der historischen Kritik der biblischen Geschichte der Fall sein mußte, lag in der Natur der Sache. Sind doch damals auf beiden Seiten die Rüstkammern gefüllt worden, aus denen noch die Polemiker des 19. Jahrhunderts ihre besten Waffen entnahmen. Denn so gut wie Woolston's Argumente gegen die biblischen Wundererzählungen noch von Strauß und Bruno Bauer wiederholt wurden, hat umgekehrt Tholuck's Vertheidigung der Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte den gelehrtesten Theil ihres Stoffes aus Lardner's gleichnamigem (17 bändigem) Werke entnommen.

Eben dieser selbe Lardner, der populärste der antideistischen Apologeten, steht nun aber im Grunde bereits auf ausgesprochen unitarischem Boden. Er kann es nicht genug betonen, wie die Lehre Christi selbst ursprünglich durchaus klar und einfach gewesen, nur zu bald aber durch nutzlose Spekulationen verdunkelt worden sei. Immer auf's Neue erklärt er es daher für die erste Aufgabe einer wahren Apologetik, das Christenthum auf seine ursprüngliche Einfachheit zurückzuführen. In ähnlicher Weise wie vor ihm

Samuel Clarke, und nach ihm Souverain's berühmtes Werk über den Platonismus der Kirchenväter, unterscheidet auch Lardner zwischen Jesu Selbstbeurtheilung und der kirchlichen Christologie. Daß er das trinitarische Dogma zu den spätern Zuthaten rechne, hat Lardner nicht in Zweifel gelassen. Seine Spezialschrift über den Logos betont nachdrücklich, daß Christus nur als wahrer Mensch unser sittliches Vorbild sein könne, nicht als präexistirender Logos. Schon manche Zeitgenossen haben den Mentor Tholuck's darob zum Sozinianer gestempelt.

Lardner hatte bei alledem keinen Anlaß, an die Begründung einer Gemeinschaft seiner Gesinnungsgenossen zu denken. In einer Zeit, wo die Angriffe des Deismus alle Mann auf Deck riefen, hüteten sich die Kirchenbehörden, Kräfte wie die seinige aus ihrem Kreise auszustoßen. Josef Priestley war ein anderes Geschick vorbehalten. Aber zugleich ermöglichte nun die veränderte geistige Atmosphäre die Begründung auch einer solchen Gemeinde, die den bis dahin verhaßtesten aller Ketzernamen nicht scheute.

Priestley, vor Allem berühmt als ausgezeichneter Physiker und Chemiker, ist in der Verbindung naturwissenschaftlicher Studien mit der Seelsorge in einer Dissentergemeinde ein echter Vorläufer Faraday's. Abkömmling einer alten Puritanerfamilie, in seinem Studiengang besonders an Lardner gebildet, wurde er selbst Prediger einer Independentengemeinde. Seine freien Ansichten ließen seine Gegner das beliebte Mittel ergreifen, einen Pöbelaufstand gegen den Ketzer in Szene zu setzen. Sein Haus ging in Flammen auf, seine reiche Bibliothek und seine werthvollen Instrumente verbrannten. Da siedelte er nach Amerika über. Hier hat er eine kleine opferfreudige Gemeinde begründet.

So der Ursprung der modernen Unitarierkirche. Es hatte also nichts geholfen, daß Servet bei grünem Holze verbrannt worden war, daß die Sozinianer wilden Thieren gleich von Land zu Land herumgehetzt wurden, daß die Bekenner des Glaubens der ältesten Christen sogar in Holland nur durch den Beitritt zu andern Gemeinschaften Schutz fanden. Dieselbe warme Frömmigkeit, welche schon die Unitarier der Reformation die Nachfolge Christi höher achten ließ als den breiten Weg der herrschenden Kirchen, und welche uns noch in dem Verhältniß Samuel Krell's zu Zinzendorf lebendig entgegentrat, trug auch die neue Gemeinde. Priestley hat in zahlreichen apologetischen und historischen Schriften die „Verderbnisse der Christenheit" an den „ursprünglichen Meinungen in Betreff Jesu Christi" geprüft. Obenan blieb er, seinem Lehrer Lardner gleich, Apologet des Evangeliums selbst, hat Gibbon in derselben beachtenswerthen Weise bestritten, wie jener dessen deistische Vorläufer. Im Anfang des 19. Jahrhunderts (1804) gestorben, sah er selber nur erst kleine Anfänge einer Unitarierkirche. Die bloßen Namen eines Channing, Parker, Bancroft aber besagen hinlänglich, was dieselbe für Amerika und England geworden ist.

Während so in dem Gesammtbereich des protestantischen Christenthums überall ein reges Leben pulsirte, überrascht uns zugleich der russische Katholizismus durch eine rege Theilnahme an diesen Bestrebungen, aus der bald sogar eine aktive Einwirkung auf die ganze christliche Welt hervorging. Zur Zeit Peter's des Großen darauf angewiesen, von den verschiedenen Reformationsländern zu lernen, in den Tagen Katharina's durch ihre auswärtige Politik in Anspruch genommen, hatte das russische Volk der kirchlichen Politik des Hofes passiv oder gar oppositionell gegenüber gestanden. Die große Ausdehnung des Raskol hatte sich in dem Aufstande Pugatscheff's gezeigt. Dagegen kräftigten schon die letzten Kämpfe gegen den polnisch-römischen Erbfeind das kirchliche wie das nationale Volksbewußtsein bedeutsam. Die damals ausgestreuten Keime sollten bald reiche Frucht tragen.

Wenn Katharina sich freilich sogar in der Rolle gefiel, dem vom Papste aufgehobenen Jesuitenorden eine Freistätte zu gewähren, so bedachte sie viel zu wenig die Einflüsse, welche die jesuitischen Erzieher auf die, ebenso ungebildete wie bildungsfähige, höhere Gesellschaft ausübten. Dieselben sind nachmals in allerlei Bekehrungen zur Papstkirche zu Tage getreten. Und wenn denselben auch später offizieller Stillstand geboten wurde, so hat unter den zersetzenden Elementen, welche schließlich die schrecklichen revolutionären Wirren hervorriefen, die polnisch-katholische Propaganda nicht den geringsten Platz eingenommen. Einstweilen legte Paul I. in seiner, mehr auf einen Roman, wie auf das wirkliche Leben berechneten Politik, den höchsten Werth darauf, daß der (römisch-katholische) Malteserorden ihn zum Großmeister wählte. Russische Waffen schützten neben den österreichischen die Wahl Pius' VII.

Eine Einwirkung in großem Styl auf die europäischen Verhältnisse hat Rußland erst unter Alexander I. gewonnen. Dann aber alsbald auf die kirchlichen nicht minder als auf die politischen Faktoren. Das weiche Gemüth des Kaisers war den entgegengesetztesten Eindrücken zugänglich. Von wahrhaft edlen Aspirationen und hoher Begeisterung fähig, fehlte es ihm doch gleich sehr an fester moralischer Haltung, wie an Kontinuität in seiner Politik. Dem nächtlichen Freundschaftsbunde mit Friedrich Wilhelm III. am Grabe Friedrich's des Großen folgte die Schwärmerei für Napoleon, dieser der Kampf gegen ihn auf Leben und Tod. Sein Erzieher Laharpe konnte den russischen Selbstherrscher zum Werkzeuge des waadtländischen Grolls gegen Bern machen. Die Pariser Salons wie die Schönheiten des Wiener Kongresses gewannen immer neuen Einfluß auf sein, einen Moment nachher für die ernstesten Bußpredigten empfängliches Herz.

Man muß diese allgemeinen Charakterzüge stets im Auge behalten, um die ebenso mächtige als vergängliche Einwirkung zu begreifen, welche religiöse Persönlichkeiten, wie Fürst Gallizin, Franz von Baader, Frau von Krüdener, Johannes Goßner auf den Kaiser ausgeübt haben. Dem

Rückschlage der allgemeinen Restauration sind auch diese Einflüsse sämmtlich erlegen. Die Zeit, in welcher die Tendenzberichte der Herren von Stourdza und von Kotzebue über die deutschen Universitäten und die deutsche Literatur einerseits, die griechenfeindliche Politik Metternich's andrerseits den russischen Kaiser von seinen früheren Idealen ablenkten, sah auch der Reihe nach die Absetzung Gallizin's als Kultusminister, die Ausweisung der Frau von Krüdener, das Verbot an Baader, nach Rußland zu kommen, die Verbannung von Goßner. Ganz anders jedoch die Periode, in welcher Alexander unter jenen Anregungen stand, und auf Grund solcher Ideale seinerseits auf die gesammte europäische Kirchenpolitik bestimmend einwirkte.

Das Leben Goßner's von Dalton, dessen Darstellung der römisch-katholischen Verhältnisse durch falsche Wegweiser in die Irre geführt war, bietet in seiner Schilderung der Petersburger Zustände im Anfange des 19. Jahrhunderts ein auf gründliche Detailkenntnisse gestütztes, lebendiges Bild. Die Errichtung der russischen Bibelgesellschaft, die weite Verbreitung von Jung-Stilling's chiliastischen Meinungen, der große Beifall, den Lindl, die noch intensivere Einwirkung, welche Goßner gewann, spiegeln aber nur dieselben Anschauungen wieder, welche in der gleichen Zeit in der Umgebung des Kaisers selbst zum guten Tone gehörten.

Die kirchlichen Ideale des Philosophen Baader, der seit dem Jahre 1809 begonnen hatte, seine „dynamische" Philosophie im Gegensatz zur „mechanischen" schriftstellerisch zu vertreten, sodann im Jahre 1812 die Schubert'sche Uebersetzung von Saint Martin's Schrift „vom Geist und Wesen der Dinge", mit einer geistvollen Vorrede begleitete, und 1813 die „Begründung der Ethik durch die Physik" nachzuweisen versuchte, haben auf die zum Freiheitskampfe verbundenen Monarchen nachweisbar einen großen Einfluß geübt. Seine großartigen Pläne zu einer Wiedervereinigung aller christlichen Kirchen, ebenso tief in der mittelalterischen und Böhme'schen Mystik gewurzelt, wie in zunehmendem Gegensatze gegen die weltlichen Tendenzen des Papstthums, haben aber vor Allem Alexander in hohem Grade erwärmt. In noch höherem Maße gelang dies der, erst wenige Jahre vorher durch einen herrnhutischen Schuhmacher aus reichem Weltleben zu propagandistischen Bußpredigten bekehrten Baronin von Krüdener. Tochter des geistvollen Geheim-Rath von Vietinghoff, mit einem in seiner amtlichen Stellung aufgehenden Staatsmanne verheirathet, früh als Romanschreiberin aufgetreten, läßt sie auch in ihrem späteren Leben durchaus dieselben Eigenschaften, wie in ihrer unbekehrten Periode erkennen. Aber für den neugewonnenen Glauben begeistert, und doch nach wie vor aller Künste der Koketterie mächtig, wußte sie in den zahlreichen vertrauten Gesprächen von Heilbronn, Heidelberg und Paris dem Kaiser dieselbe mère de grâce zu werden, welche Frau von Guyon für ihren Freund Lacombe sein wollte. Wer wirklich das spätere Leben

der armen Frau kennt, deren religiöses Streben ebenso aufrichtig war, als ihre Schwächen offen zu Tage liegen, wird der ungeschichtlichen Idealisirung die verhängnißvolle Einwirkung, die sie in dem Kreise ihrer nächsten Pflichten ausübte, gegenüber zu stellen haben. Aber die Ideale, für welche sie während ihres Verkehrs mit Alexander erglüht war, können von dem Mißbrauch, dem sie nachmals verfielen, nicht scharf genug losgelöst werden. Das Lebensbild, welches der Philhellene Eynard von ihren Bekehrungsreisen entwarf, läßt in manche Abgründe hineinschauen. Aber eine Persönlichkeit, welche einem Manne, wie Johann Georg Müller von Schaffhausen, solche Hochachtung abzugewinnen wußte, wie sein vertrautes Tagebuch sie bezeugt, hat ihre ursprüngliche edle Anlage niemals verloren.

Und nun endlich das Facit aller dieser Faktoren in den Handlungen des russischen Monarchen selber. Wie der bloße Name der Bibelgesellschaft den religiösen Geist der von ihm geleiteten russischen Kirche in vollem Gegensatze zu den gleichzeitigen Maßnahmen des Papstthums bekundet, so führt das eine Wort „heilige Allianz“ die ganze Macht der Einwirkung vor, die von dem russischen Reich auf ganz Europa ausgeübt wurde.

Schlußbetrachtung.

Die Restauration als kirchenpolitische Epoche.

Die Betrachtung der revolutionären Aera hat uns sehr verschiedenartige Tendenzen nebeneinander gezeigt. Das Revolutionsprinzip als solches hatte nicht, wie die Aufklärung, die Kirchen zu reformiren, sondern zu vernichten gesucht. Der unausbleibliche Rückschlag war die Kräftigung des hierarchischen Prinzips in der Kirche gewesen. Doch boten die Jahre des Uebergangs immer noch Raum für die Weiterentwicklung der sittlich-religiösen Bestrebungen der Aufklärungszeit. So — bei allem Unterschiede im Einzelnen — die allgemeine Sachlage innerhalb des Katholizismus wie innerhalb des Protestantismus.

Bei dem Ringen aller dieser Gegensätze um die Vorherrschaft ist es von doppeltem Interesse, die derzeitigen Zukunftserwartungen sich klar zu vergegenwärtigen. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts hat ein so scharfblickender Geschichtskenner wie Spittler, der auch als weltlicher Staatsmann sich nicht übel bewährt hat, seine Vorlesungen über die Geschichte des Papstthums mit der Hoffnung abschließen können: „Zölibat und lateinische Kirchensprache würden selbst in Oesterreich aufhören, die katholische Kirche würde aufhören römische Kirche zu sein, das Volk würde die ihm von der Geistlichkeit entrissenenen Rechte zurücknehmen.“ Der Abriß der Kirchengeschichte von demselben Verfasser aber kommt hinsichtlich der protestantischen Entwicklung zu dem Ergebnisse: „Wohin es jetzt in dem neuen Jahrhundert kommen oder

wohin der gegenwärtige Zustand der offenbar nicht vollendeten Krise zunächst und zuletzt führen wird? Dies mag sich nicht so leicht bestimmen lassen. Wer wird jedoch nicht freudig bemerken, daß dieser Zustand wenigstens zu eben so viel Hoffnungen als Besorgnissen Anlaß gibt? Diese Hoffnungen werden noch durch mehrere Erscheinungen bestärkt, die dem nur etwas aufmerksamen Beobachter nicht entgehen können. Die Offenbarungsgläubigen haben nicht mehr die engherzige polemische Orthodoxie des 17. Jahrhunderts; selbst die Mystiker sehen ein, daß das Wesen der Religion nur etwas Moralisches sein kann. Und die Anhänger des Christenthums als einer blos natürlichen Vernunftreligion suchen den allgemeinen Boden der Lehre Jesu zu retten. So darf man mit Zuversicht hoffen, daß die Religion selbst am Ende durch die Revolution der Theologie mehr gewinnen als verlieren wird."

Wer heute solche Erwartungen liest, kann es kaum begreifen, wie ein so klarer Kopf sich so vollständig täuschen konnte. Aber die Lösung des Räthsels liegt, wie schon oft, so auch diesmal, in der Einwirkung der politischen Umgestaltungen auf das kirchliche Gebiet. In kürzester Frist war die ganze auf eine späte Nachwelt berechnete Schöpfung des Revolutionskaisers umgestürzt. Ganz entgegengesetzte Faktoren bestimmten wie mit einem Schlage den Lauf der Dinge. Es waren Ereignisse, welche die segensreichsten Keime in sich trugen, in ihrem innersten Wesen gradezu einen religiösen Charakter hatten. Gar bald schon trat freilich eine andere Seite in ihnen hervor, sie führten zu verhängnißvollen Konsequenzen, wurden zu den traurigsten Zwecken mißbraucht. Ganz besonders die kirchliche Entwicklung hat unter der Verquickung religiöser und weltlicher Bestrebungen bitter zu leiden gehabt. Trotzdem aber will (aus dem gleichem Grunde, aus dem wir die bessern Faktoren der Aufklärungszeit bei der Betrachtung derselben an die Spitze gestellt) in oberster Reihe das Gottgewollte des Umschwungs in's Auge gefaßt werden.

Was die Mitlebenden nur auf das Eingreifen des göttlichen Armes in die gesammte Menschengeschichte zurückzuführen vermochten, an das soll auch der Historiker mit dem Bewußtsein „Ziehe Deine Schuhe aus, denn hier ist heiliges Land" herantreten. Das Gottesgericht über Napoleon's Macht in Rußland und der preußisch-deutsche Befreiungskrieg haben, vermöge der Stiftung der heiligen Allianz und der Beschlüsse des Wiener Kongresses, ganz andere Nachwirkungen gehabt, als es im Anfange schien. Aber die rasche Aufeinanderfolge aller dieser gewaltigen Thatsachen ließ sie so ineinandergreifen, daß eben auf diesem Zusammenwirken das Wesen der neuen Epoche beruht.

Fühlbar hatte Gottes Finger in das Weltgeschick eingegriffen mit dem „Bis hierher und nicht weiter," das dem Herrscher der halben Welt, dem

Führer der halben Million Soldaten durch die Vernichtung dieser großen Armee zugerufen wurde. Als ein Gottesgericht haben es die Zeitgenossen empfunden. In der Zeit der Schmach und Erniedrigung hatten sie Gott wieder suchen gelernt. Als Hülfe von oben her hat sie die Rettung durchzuckt. In dem Aufblick zu Gott haben sie die Kraft zu ihren eigenen Thaten gefunden.

Dies vor Allem die allgemeine weltgeschichtliche Seite des preußischen Kampfes für die Befreiung Deutschland's; — eine Seite, die von den diplomatischen Verhandlungen derselben Tage scharf unterschieden sein will. Der Freiheitskrieg selber zeigt sich durchweg von idealen religiösen Tendenzen getragen. Eben darum konnte er denn aber auch mehr als ein Wendepunkt der äußern Geschichte werden, konnte er eine Wiedergeburt, eine Erneuerung des religiösen Lebens selbst nach sich ziehen. In frischen Farben hat schon Rothe den begeisternden und erhebenden Frühlingsmorgen gemalt, dem die Sonne der Freiheitskriege geleuchtet. Mit schönen Worten hat Karl Schwarz es geschildert, wie mit diesem Kriege auch ein neuer religiöser Geist über das deutsche Volk kam, eine Tiefe und ein Ernst des sittlichen Lebens, welcher seine Wurzeln in der Religion hatte, und welcher sich auf's Wesentlichste von der flachen und selbstgefälligen Aufklärungsmoral unterschied. An den verschiedensten Orten werden wir gleichzeitig die damals gesäeten Saaten aufgehen sehen. Auch die Schweiz und die Niederlande, beide gleichzeitig von der Fremdherrschaft erlöst, bieten zahlreiche ähnliche Bilder.

Dieselbe Stimmung, von der die Völker ergriffen waren, bewegte ferner auch grade die mächtigsten Fürsten. Das ist und bleibt die tiefste Bedeutung jener für den Beginn eines Zeitalters, in dem die Religion überall in ihr früheres Recht wieder eingesetzt werden zu sollen schien, so charakteristischen Thatsache der Stiftung des heiligen Bundes. Der Gedanke der heiligen Allianz an und für sich ist einer der großartigsten und schönsten, die die Geschichte kennt; und er war nicht die Frucht diplomatischer Verhandlungen, sondern aus echt religiösen Motiven hervorgegangen. Die an der Spitze stehende Idee von der Einheit aller christlichen Religionen, die Konsequenz derselben, daß Friede und Freundschaft die Völker einigen solle, sind Zeugen davon, wie mächtig alle Gemüther von dem sichtbaren Eingreifen Gottes in die Geschichte ergriffen waren. Die drei Hauptartikel des Vertrages zeigen ebenso sichtlich den religiösen Charakter. Die Fürsten geloben den Worten der heiligen Schrift gemäß durch die Bande einer wahrhaften Bruderschaft vereinigt zu bleiben, sich Hülfe zu leisten, sich gegen Unterthanen und Heere als Familienväter zu zeigen. Die vereinigten Staaten sollen in Zukunft von ihren Fürsten nur als drei Zweige einer und derselben Familie regiert werden, die sich zur christlichen Religion bekennt, die keinen andern Herrscher anerkennt, als den einen Herrn, Jesum Christum. Alle Fürsten,

welche sich zu diesem Bekenntniß bekennen, sollen zum Beitritt aufgefordert werden.

So die ursprünglichen Absichten des heiligen Bundes. Seine Folgen waren dann freilich ganz andrer Art. Grade durch den heiligen Bund wurde das gegenseitige Mißtrauen geschärft. Das patriarchalische Regiment der Familienväter schien den zur Mündigkeit herangereiften und Theilnahme an der Verwaltung verlangenden Völkern bitterer Hohn. Fürsten und Völker kamen je länger je mehr in Gegensatz, schließlich in blutigen Kampf. Die Begeisterung der Freiheitskriege selbst hatte die Hoffnungen geweckt, deren Verwirklichung nun die heilige Allianz entgegentrat. Bald wurden die edelsten Bestrebungen von außen geächtet, dadurch aber auch in sich selber vergiftet.

Das den ersten Anfängen der neuen Epoche so grell widersprechende Ergebniß war vor Allem in dem Charakter begründet, den die unter den günstigsten Auspizien beginnenden Verhandlungen der Fürsten und Diplomaten in Wien nur zu bald annahmen. Es sollte ein Friedenskongreß sein, der dauernde friedliche Zustände an die Stelle der Unruhe der Revolutionskriege setzen sollte; aber es ließ sich ein solches Ziel nur durch weise Berücksichtigung der gewaltigen Veränderungen der Revolutionsjahre erreichen; man mußte innerlich regeneriren, nicht äußerlich restauriren. Solcher Aufgabe war freilich eine Versammlung nicht gewachsen, auf der die Maitressenwirthschaft eines Metternich und Gentz der treibende Geist war, die vor lauter prunkenden und lärmenden Farcen kaum zur Besinnung kam. Von Beginn an trugen die Wiener Verträge den Keim des Unterganges in sich. Zumal die deutschen Verhältnisse wurden zu chronischem Siechthum verdammt; der Entwurf eines Bundesstaates, den Hardenberg schon im September 1814, noch vor der Eröffnung des eigentlichen Kongresses, an Metternich eingereicht hatte, und der besonders die drei Punkte einer Zentralmacht, eines Bundesgerichts und landständischer Verfassungen in den einzelnen Staaten betonte, kam ebensowenig zur Ausführung, wie die berühmten Verheißungen in der Proklamation von Kalisch. Wie Deutschland, wurde auch Italien auseinandergerissen, und während die berechtigtesten nationalen Aspirationen unberücksichtigt blieben, schweißte man Holland und Belgien in der unnatürlichsten Weise zusammen. Welchen Theil der Beschlüsse man auch in's Auge faßt, nirgends konnten sie den Keim einer normalen Entwicklung bieten, überall führt sich die Veranlassung aller späteren Krisen, Zerrüttungen und Revolutionen auf ihre naturwidrige Gestaltung der europäischen Verhältnisse zurück. Und nicht nur das politische und nationale Leben wurde seitdem in schiefe Bahnen gelenkt, sondern fast mehr noch das kirchliche und religiöse. Nur ein einziger, und zwar ein durch die bisherige Gesammtentwicklung unvermeidlich gewordener Fortschritt war in den Wiener Verträgen gemacht, gegen

das bis dahin geltende Grundgesetz des westfälischen Friedens: cujus regio ejus religio; es wurde die Sicherung der vollen bürgerlichen Rechte für Unterthanen jedes christlichen Bekenntnisses gewährleistet. Aber in der deutschen Vormacht Oesterreich blieb auch diese Bestimmung ein todter Buchstabe.

Mit flammenden Worten haben Bunsen's „Zeichen der Zeit" die allgemeine geistige Entwicklung geschildert, die von diesem politischen Hintergrunde sich abhebt. „Die Romantik versprach goldene Zukunft; edle Gemüther schwelgten in der Poesie einer untergegangenen Zeit und vergötterten deren Mängel und Thorheiten, während sie mit Verachtung auf den nüchternen Verstand (und auch wohl „auf die gemeine Sittlichkeit") des achtzehnten Jahrhunderts herabsahen. Sophistische Geschichtsschreiber wuschen alle blutigen Männer der Gewalt und Verfolgung rein und verdächtigten die Helden der freien Menschheit. Sophistische Staatskünstler lehrten, daß Tyrannei Freiheit sei, Selbstsucht die wahre Staatsweisheit der Fürsten, und der Staat nur ein Bündel von persönlichen und Sonderbelängen. Andere wollten uns glauben machen (und machten wirklich an höheren und höchsten Stellen glauben), die neue Volkswirthschaft führe zur Auflösung des Staates, und sei eben so falsch als gottlos; geschlossene Zünfte, Bevorzugungen und ausschließende Verbote seien die Grundsäulen des Wohlstandes und würden die zerrüttete Staatswirthschaft wieder herstellen. Adam Müller stützte die Dreifelderwirthschaft auf die Dreieinigkeit. Mystagogen bewiesen, daß die wahre Geschichte aller Wissenschaft und Kunst, ebenso wie die der Religion, mystisch sei, ein Geheimniß für die Vernunft und wahr durch den Widerspruch mit ihr. Nach dieser Ansicht wäre nichts so unvernünftig, als die Vernunft, aber es gäbe dafür eine Wissenschaft des Unbegreiflichen für den an den Papst Gläubigen, und diese würde, von den Flügeln des Mittelalters getragen, in wenigen Jahren alle stolze Weisheit der letzten Jahrhunderte Lügen strafen und frevelnden Irrthums überführen. Die Geschichte wurde Legende. Nichts mehr war gewiß als das Unvernünftige; daß die Erde um die Sonne wandle, hieß bei protestantischen Heuchlern oder Schwachköpfen höchst zweifelhaft, während in Frankreich leuchtende Kreuze am Himmel und vom Himmel gefallene Briefe der Jungfrau Maria Glauben forderten und fanden!"

In dieser allgemeinen geistigen Entwicklung hebt nun aber grade der kirchliche Faktor sich am bedeutsamsten heraus. An die politischen Bewegungen, die die neue Epoche begründen, reiht sich sofort als direktes Resultat derselben für die eine Hauptkonfession die Restauration des Papstthums. Mit ihr tritt eine völlige Wendung für die Entwicklung des Katholizismus ein, eine Wendung, deren Konsequenzen sich in stets steigendem Maße durch die ganze Folgezeit hindurchzogen und schließlich eine radikale Veränderung in der ganzen Außenseite der katholischen Kirche hervorriefen.

Die mit der Restauration des Papstthums beginnende neue Entwicklung des Katholizismus läßt sich in allen Ländern gleich sehr auf eine dreifache Strömung zurückführen, deren Wellenschlag stets mächtiger wird. Zunächst wird vom ersten Augenblick an der entschiedenste Kampf gegen alle liberalen Ideen, gegen die ganze Entwicklung der Aufklärungszeit aufgenommen. Durch die Wiederherstellung des Jesuitenordens deutet das Papstthum unzweideutig an, wie es seine neue Aufgabe auffaßt, und bald wird die Herrschaft des Ordens über Rom selbst gewaltiger, wie sie jemals in früheren Zeiten gewesen, bis schließlich in dem „offiziellen Katholizismus" alle „altkatholischen" Tendenzen unterdrückt sind, und die jesuitische Richtung die alleinige unbedingte Gebieterin ist, sich ohne Furcht vor Widerspruch mit dem Katholizismus selbst identifiziren darf. Die Beschlüsse des Vatikankonzils sind nichts weniger als eine abrupte Erscheinung, sondern nur die letzten Konsequenzen der Tendenz, die gleich mit der Restauration des Papstthums in den Vordergrund tritt. Die erste Signatur des restaurirten Jesuitismus ist die systematische Unterdrückung aller innerlich religiösen, aller toleranten, aller wissenschaftlich unbefangenen Bestrebungen.

Gleichzeitig mit dem Aufkommen der rückläufigen jesuitischen Tendenz durch das restaurirte Papstthum tritt uns ferner eine zweite Strömung entgegen, die ebenfalls sofort damals beginnt, und bis auf den gegenwärtigen Augenblick sich durch jede neue Krise nur mehr verstärkt hat: das neu erstarkte äußere Auftreten und die neuen äußern Triumphe der päpstlichen Politik. Die wie aus dem Nichts erstandene römische Weltmacht entwickelt wie mit einem Zauberschlage ihre alte anspruchvolle allumfassende Thätigkeit und weiß alle Verhältnisse, selbst die scheinbar ungünstigsten, zu ihren Gunsten zu wenden. Wenn man bedenkt, bis zu welchem Grade der Einfluß des Papstthums gebrochen war, wie bedeutend die römisch-katholische Kirche an Boden verloren hatte, und damit die heutige Machtstellung des Papstthums und die mannigfachen neuen Eroberungen des modernen Romanismus vergleicht, so tritt uns einer der frappantesten Kontraste in der Geschichte vor Augen. Aber das Räthsel löst sich auf sehr natürliche Weise, wenn man den Ursprüngen auch dieser Strömung nachgeht und ihren Lauf näher verfolgt; man begreift dann, daß es gar nicht anders gehen konnte als wie in dem letzten Drittel des 16. Jahrhunderts, wo die Kontrareformation ebenfalls Sieg auf Sieg davontrug. So gut damals solche Mittel, wie Dragonaden und Scheiterhaufen, wie die Bartholomäusnacht und die gewaltsame Rekatholisirung der österreichischen Erblande äußere Erfolge erzielten, so gut ließ sich auch jetzt wieder mit den nur der Form, nicht dem Wesen nach verschiedenen Waffen, die der modernisirte Jesuitismus in's Feld führte, manches scheinbar glänzende Resultat erlangen, zumal wo damals wie jetzt der kirchliche Protestantismus Bahnen einschlug, die das krasse Gegentheil seiner innersten Prinzipien waren. Von einer

Papstregierung zur andern hat die päpstliche Politik größere Triumphe zu verzeichnen gehabt. Das bisher in dieser Richtung Erreichte dürfte aber noch viel umfassendere Erfolge prognostiziren.

Freilich so gut wie die Triumphe der ersten Kontrareformation rein äußerlich waren und der spätere innere Verfall eben durch sie angebahnt wurde, ebenso muß auch jetzt der aufmerksame Zuschauer die Wahrnehmung machen, wie viele auch der heutigen glänzenden Paläste auf Sand gebaut sind und theils dem Einsturz entgegengehen, theils schon in sich zusammengebrochen sind. Es ist dies die dritte Wahrnehmung, die wir sofort mit dem Beginn der Restauration selbst machen, und die sich durch die ganze Folgezeit bis auf den jetzigen Augenblick immer evidenter nachweisen läßt. Man möchte fast versucht sein zu sagen, daß alle die äußern Siege eben so viele innere Niederlagen waren, weil jeder von ihnen immer mehr von dem Zentrum lebendiger Religiosität abführte. Sofort mit den ersten Triumphen der päpstlichen Restauration nach außen hin zeigte sich, wie die einheimischen Zustände des Kirchenstaates, die sich unter der Fremdherrschaft menschlicher zu gestalten begonnen hatten, sogleich in ihr langgewohntes trostloses Elend zurücksanken. Wir werden die stetige Steigerung dieses Verhältnisses durch alle die Umwälzungen von 1830, 1848, 1859, 1870 zu verfolgen haben bis zur definitiven Zertrümmerung des Papstkönigthums. Diese Gestaltung der Dinge im Kirchenstaat ist aber dabei nur ein Abbild der allgemeinen Entwicklung. Denn überall, wo der Jesuitismus äußere Triumphe davontrug, durch seine allbekannten Mittel einzelne Kreise der Gesellschaft in's Schlepptau nahm, waren innere Niederlagen die unausbleibliche Folge, wurde der Kern der Nationen ihm immer sichtbarer entfremdet.

So die drei Strömungen, in denen die Entwicklung des Katholizismus seit der Restauration von 1814 verläuft. Es wird unsere Aufgabe sein, überall dieser dreifachen Strömung nachzugehen, zuerst in der Geschichte des Papstthums selbst, dann in der religiösen Entwicklung der einzelnen katholischen Völker. Dabei werden uns überall die merkwürdigsten Parallelen im Protestantismus begegnen, sowohl in den allgemeinen Strömungen von Anbeginn an, als in dem Verlauf durch die einzelnen Katastrophen unseres Jahrhunderts hindurch.

In der Geschichte des Protestantismus konnte zwar jetzt so wenig wie früher ein einzelnes äußeres Ereigniß den Wendepunkt bilden; so wenig seine frühere Umgestaltung, ungleich der des Katholizismus, in der Vernichtung äußerer Autoritäten gipfelte, ebensowenig kam der neue Umschwung auf eine Restauration derselben hinaus. Dafür treten aber die schönsten und verheißungsvollsten Momente des neuen religiösen Aufschwungs grade am intensivsten auf dem Gebiete des Protestantismus hervor. Das Volk der

Reformation hatte in den Freiheitskriegen sich selbst wiedergefunden, und die Gestalten, die als Bahnbrecher und Wegweiser im Vordergrund standen, schienen eine gleich freie wie fromme Volksentwicklung sicher zu stellen. Es ist anders gekommen. Das was auf politischem Gebiet der unsittliche Leichtsinn des Wiener Kongresses war, das was auf dem Gebiet des Katholizismus in der Neubegründung des Jesuitenordens die ganze Folgezeit beeinflussen sollte, das hat auch auf protestantischem Boden nirgends gefehlt. Nicht blos, daß man nur zu bald der Einseitigkeit der Revolution durch eine ebenso einseitige und geschichtswidrige Reaktion zu steuern suchte, sondern es wurde auch die religiöse Erweckung selbst in den Dienst durchaus entgegengesetzter Tendenzen gestellt. Die Folge war die traurige Vergiftung aller jener schönen Frühlingshoffnungen. Die so verheißungsvoll begonnene Epoche wurde die der gröbsten Enttäuschung auf kirchlichem so gut wie auf politischem Gebiet. Nur auf dem wissenschaftlich theologischen Gebiete im engeren Sinne war es nicht möglich, den Faden der geschichtlichen Entwicklung einfach abzuschneiden. Aber die kirchlichen Krankheitsstoffe haben je länger je mehr auch die Gestaltung der Theologie infizirt.

In der Geschichte der Theologie tritt der volle Reflex aller, wie von früher her nachwirkenden so neu hinzutretenden Kräfte vor Augen; sie geht in sehr verschiedene Schulen auseinander, je nachdem an die eine oder die andere Seite der bisherigen Entwicklung besonders angeknüpft wird. Im Besondern lassen sich zumal drei große Hauptströmungen im Gegensatz zu einander verfolgen. Das Streben, alle berechtigten Momente der früheren Entwicklung zusammenzufassen und so einen höheren, allseitig ausreichenden Standpunkt, durch die Geschichte belehrt, zu gewinnen, erzeugt eine Blütheepoche der Theologie, wie sie noch keine gekannt; ihr die Epoche begründender Repräsentant ist Schleiermacher, ihre Weiterentfaltung zeigt sich besonders in den mannigfachen Nüancirungen der sogenannten Vermittlungstheologie. Ihr zur Seite schafft die Einwirkung der Hegel'schen Philosophie nach rechts wie nach links sehr verschiedenartige Strahlenbrechung; ihre gewaltigsten und bei aller Einseitigkeit großartigsten Resultate zeitigt Baur und die ihm folgende Tübinger Schule; ihr berühmtestes, freilich auch unreifstes Produkt ist das Straußische Leben Jesu, das weniger durch sich selbst als durch seine Nachwirkungen für die Geschichte der Theologie im engeren Sinne von epochemachender Bedeutung wird. Das berechtigte Besinnen auf die meist verschütteten Schätze der Vergangenheit endlich tritt in ein Bündniß mit der pietistischen Bewegung, die besonders durch ihren Altmeister Tholuck den Kampf gegen den noch allgemein dominirenden Rationalismus aufnimmt; und dieser moderne Pietismus wird die Brücke zu einer modernen Orthodoxie, die vor Allem auf lutherischem Boden sich zu großer Bedeutung erhebt, und ihre gediegensten, freilich nicht von Heterodoxie freien Leistungen in der

Erlanger Schule und ihrem geisteskräftigen Haupte von Hofmann an den Tag legt. Im weiteren Verfolg hören freilich manche Vertreter dieser Orthodoxie gänzlich auf, noch Vertreter theologischer Wissenschaft überhaupt zu sein, kommen mehr und mehr unter den Bann der modernen kirchlichen Hierarchie; aber es ist häßliches Unrecht, nach diesen widerlichen Extremen die ganze Richtung zu beurtheilen.

Ganz anders jedoch nun die Entwicklung des Kirchenthums als solchen. Anfangs zwar zeigt sich dieselbe rein religiöse Erweckung, welche die Theologie neu befruchtet, auch als die herrschende Macht für die Entwicklung der Kirche. Ihr bleibendes Resultat ist die Stiftung der Union, deren Idee man auch dann noch als eine berechtigte, eine edle, eine fruchtbringende bezeichnen muß, wenn man die gegen sie erstehende Opposition in der Art ihrer Einführung begründet erkennt. Die Union der beiden evangelischen Konfessionen und die im Gegensatz zu ihr sich bildende Neustärkung des konfessionellen Bewußtseins liegen noch gleicherweise in der Erweckung der Freiheitskriege begründet. Aber nur zu bald brachen auch hier andere Einwirkungen sich Bahn, welche die einzelnen protestantischen Kirchen in denselben Strudel hineinzogen, dem der Katholizismus seit der Restauration des Papstthums verfiel.

Wie dort, so tritt fast gleichzeitig auch hier eine einseitige rückläufige Tendenz auf, die nicht darauf ausgeht, die bisherigen geschichtlichen Gestaltungen in gesunde Bahnen zu lenken, sondern echt revolutionär mit dem Vorhandenen völlig bricht und die ganze geistige Bildung der damaligen Generation aus der Geschichte auszustreichen unternimmt. Die unzweideutige Parallele zur Neugründung des Jesuitenordens ist die Begründung der Hengstenbergischen Kirchenzeitungspartei. Nicht deshalb machen wir diese Parallele, weil in dieser Kirchenzeitung die alte Orthodoxie wieder auflebt, aber deshalb, weil beide Tendenzen gleicherweise damit beginnen, sich als alleinberechtigt in ihrer Kirche zu betrachten und alle andern Richtungen gewaltsam zu unterdrücken. Und der immer größere, immer verhängnißvollere Einfluß dieses Parteiterrorismus auf die die evangelische Kirche regierenden Kreise nimmt, analog dem des Jesuitismus über das Papstthum, durch jede neue politische Krise an Umfang zu.

Die Resultate dieser einen Strömung sind dann wiederum zwei andere, die abermals denen in der Geschichte des Katholizismus entsprechen. Einerseits nämlich wird durch das immer einseitigere Gebahren eines geschichtswidrigen Fanatismus, trotz aller scheinbaren Resultate desselben, der eigentliche Boden der Kirche immer mehr unterwühlt, d. h. die unter den Einflüssen der Aufklärungszeit aufgewachsene Gemeinde wird diesen Einflüssen nicht nur keineswegs entzogen, sondern verfällt ihnen durch die leicht begreifliche Erbitterung gegen die Reaktion immer mehr, und wird so, durch die Leiter der Kirche, der Kirche selbst von Tag zu Tag mehr entfremdet. Wie im

Katholizismus die Opposition gegen den Jesuitismus eben durch dessen immer willkürlicheres Auftreten beständig genährt wird, so auf protestantischem Boden der Gegensatz gegen die, die Kirche zu ihren Parteizwecken ausbeutende Parteirichtung.

So ist denn die zweite Strömung, die auf beiden Gebieten mit der ersten parallel läuft, im Grunde wieder völlig dieselbe. Und auch die dritte Strömung steht in Parallele; bei ihr aber ist diese Parallele zugleich Gegensatz. Das Papstthum konnte unter der Herrschaft des Jesuitismus äußere Triumphe davontragen, die protestantischen Kirchen mußten unter der Leitung des unduldsamen Orthodoxismus immer ärgere Niederlagen erleiden. Wurde ihnen doch gleicherweise ihr Boden, ihre Stütze, ihre Lebensbedingung möglichst genommen; die evangelische Gesammtgemeinde durch eine verschwindende Minorität, die selbständige Glaubensüberzeugung durch Schmähung und Unterdrückung der Vernunft, die freie individuelle Entwicklung durch die Autoritätsgelüste des Klerus mehr und mehr um ihr Erbrecht in der protestantischen Kirche gebracht. Die Folgen davon ließen nicht auf sich warten und traten von einer Phase zur andern stets greller hervor. Denn wie viele äußere Niederlagen der evangelischen Kirche sind nicht neben der innern Wunde, der Entfremdung der Gemeinde, zu konstatiren: die schiefe Stellung im Staat in Folge der Knechtung durch die jeweilen herrschenden politischen Parteien; das Verhältniß der Kirche zu den übrigen leitenden geistigen Mächten in den Nationen, die dem Katholizismus bei allem Haß gegen ihn eine gewisse Bewunderung nicht versagen können, den protestantischen Kirchen fast nur mit Verachtung begegnen; die ganze lange Reihe von Uebertritten zum Katholizismus auf der einen, von neuen Sektenbildungen auf der andern Seite — Alles Beweise für einen durch und durch ungesunden Zustand der Kirche.

Die Geschichte der Kirche ist dann freilich im 19. Jahrhundert weniger wie je auch die des Christenthums. Neben der kirchlichen Gestaltung der Dinge werden von einer Periode zur andern auch die der Kirche entfremdeten Kreise uns näher beschäftigen müssen, Kreise, bei denen wir wohl zuzusehen haben, ob die Unkirchlichkeit auch eine Unchristlichkeit in sich schließt. Wird sich uns dabei auch im Einzelnen manches widrige Extrem zeigen, so wird doch im Großen und Ganzen vor Allem auf die große Bedeutung und den immer steigenden Umfang des außerkirchlichen Christenthums hinzuweisen sein. Daß zumal, trotz des sinkenden Einflusses der protestantischen Kirchen, doch die Kraft des Protestantismus nicht erlahmt ist, zeigt allein schon die erstaunliche Thätigkeit der moralischen Vereine in unserm Jahrhundert. Der deutsche Protestantismus als solcher trägt bereits mehr als je das ganze geistige Leben der Nation. Die eigentlich nationale Entwicklung Deutschland's liegt aber noch vor uns. Wie die Nationalliteratur sich später zu ihrer klassischen Periode entfaltet hat als die der andern Völker, so auch die

national=politische Entwicklung; die Kräftigung des nationalen und national=sittlichen Bewußtseins aber zieht nothwendig eine Stärkung des religiös=sittlichen Lebens nach sich, wenn einmal die großen Krisen, die noch ausgekämpft werden müssen, überwunden sind. Das Gleiche gilt jedoch um nichts minder von dem außerdeutschen Protestantismus.

Grade in ihrer Verschiedenheit von der deutschen Entwicklung ist seine Geschichte um so lehrreicher für die richtige Beurtheilung des Gesammtverlaufs der neuen Kirchengeschichte. Gewisse Grundzüge finden sich eben doch überall wieder: eine sich als religiöse Erweckung bezeichnende Neubelebung des kirchlichen Sinnes, eine moderne Orthodoxie, die dadurch rühmlichst vor der deutschen Schwester hervorragt, daß sie ohne politische Begünstigung ersteht, eine moderne Theologie in dem der Orthodoxie schroff gegenüberstehenden Sinne, eine Fülle praktischer Liebesthätigkeit endlich, die die leuchtendste Bewährung des Gottesreiches in unserer Zeit ist.

Literarisch-kritischer Anhang.

Erstes Buch.

§. 1. S. 2. Von den sogenannten pragmatischen Historikern, welche sich wie die Aufklärungszeit überhaupt durch ihr Streben nach interkonfessioneller Objektivität von der restaurativen Wiederbelebung der konfessionellen Gegensätze unterscheiden, kommen hinsichtlich der Darstellung der Reformation speziell in Betracht: Schroeckh, Christliche Kirchengeschichte seit der Reformation. 10 Bände. Leipzig 1804—1812. Henke, Allgemeine Geschichte der christlichen Kirche nach der Zeitfolge. III.—VI. Band. Braunschweig 1791—1804. Planck, Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs. 6 Bände in 10 Büchern. Leipzig 1781—1800, sowie auf katholischer Seite Charles de Villers Essai sur l'esprit et l'influence de la réformation de Luther 1803. Deutsche Uebersetzung von Kramer, mit Vorwort von Henke 1805, von Fetzer 1818. Vgl. §. 28, S. 381—383. Die Fortbildung der pragmatischen Darstellung, unter Ueberwindung ihrer subjektivistischen Einseitigkeit, aber in gleich irenischer Weise gehalten, in Marheineke's „Geschichte der deutschen Reformation" (2 Theile 1816; II. Ausg. in 4 Theilen 1831—1834). Vgl. §. 46, S. 574.

S. 3. Unter den Vertretern der neuen papalen Verunglimpfung der Reformation kommt, neben den päpstlichen Erlassen selber (unter denen sich die von Leo XIII. an die Römer selbst gerichteten durch ihre besondere Gehässigkeit auszeichnen — vgl. seinen Erlaß vom 26. Juni 1878 an den Generalvikar der Stadt Rom und die von diesem letztern im Auftrag des Papstes am 12. Juli 1878 gegebene Instruktion über die protestantischen Kirchen und Schulen in Rom —) zunächst der römische Dogmatiker Perrone in Betracht. Seine Praelectiones theologicae quas in Coll. Rom. S. J. habebat Joannes Perrone sind in Hase's Handbuch der protestantischen Polemik durchweg zu Grunde gelegt. Der von demselben Verfasser herrührende päpstlich approbirte Katechismus belehrt die römischen Kinder: „Die Protestanten sind der Abschaum der Büberei und der Unsittlichkeit in jedem Lande."

Neben ihm der Spanier Balmes, dessen „Vergleichung von Katholizismus und Protestantismus in ihren Einwirkungen auf die Zivilisation Europa's" außer in deutscher auch in französischer und englischer Uebersetzung weit verbreitet ist.

Im französischen Sprachgebiet ist de Maistre der Lehrer aller späteren Polemiker. Vgl. §. 37, S. 475.

Von der Schweiz aus wurde K. L. Haller's „Restauration der Staatswissenschaften" das reichste Magazin aller Angriffe auf die Reformation als Quelle der Revolution. Derselbe Grundsatz auch in seinem Briefe an seine Familie. Vgl. §. 40, S. 507. Nach ihm Hurter und die übrigen schweizerischen Konvertiten. Vgl. m. Wege nach Rom, S. 102, 215, 327.

In Holland geht ebenfalls ein Konvertit, Lesage Tenbroeck, mit den gleichen Behauptungen voran. Vgl. m. Römisch-katholische Kirche im Königreich der Niederlande, S. 276. Seither die leidenschaftlichste Polemik gegen Alles, was mit der Reformation im Zusammenhang steht, zumal in den Zeitschriften De Katholiek, De Wachter ꝛc. Vgl. die Auszüge in dem letztgenannten Werke im gleichen Abschnitt über die Presse.

Das Gleiche gilt von der Oxforder puseyitischen Schule, selbst von den vor der Konversion der Bekehrten geschriebenen Werken. Vgl. als eines von vielen W. Palmer, Letter to a Protestant Catholic (1842) mit dem „Anathem über den Protestantismus".

Wichtiger und umfangreicher noch ist dieselbe Literaturgattung in Deutschland geworden. Schon Villers' Preisschrift rief die ebenso gehässige wie klug berechnete Gegenschrift: „Ueber den Geist und die Folgen der Reformation. Deutschland 1810" hervor. Sie ist mit Vorliebe in „Theodul's Gastmahl" von Oberhofprediger Starck in Darmstadt benutzt. Vgl. §. 40, S. 504.

Ihre Fortsetzung fand diese Literaturgattung bei dem Reformationsjubiläum von 1817. Schon die bloße Feier der Reformation galt als Angriff auf den Katholizismus. Ganz besonders aber erregte die Thatsache, daß geschichtlich gebildete Katholiken auch ihrerseits von guten Folgen der Reformation sprachen, arge Erbitterung. Dies der Ursprung der „Historisch-kritischen Versuche zur Beleuchtung der Reformation Luther's und ihrer Geschichte, von einem Wahrheitsfreunde". Der erste Band „Luther's katholisches Monument" (Frankfurt a. M. 1817) scheint sich (nach dem Hinweis auf S. 291) auf die Anregung F. v. Schlegel's zurückzuführen, der kurz vorher die Zeitschrift „Concordia" zu demselben Zwecke begründet hatte. Auch Adam Müller und Zach. Werner geben in den systematischen Angriffen auf den Charakter der Reformatoren Schlegel nichts nach. Vgl. §. 40, S. 502.

Um vieles kühner noch wurde die Herabwürdigung der Reformation, seitdem die papale Partei in den „Historisch-politischen Blättern" einen Sammelpunkt gefunden. Gleich die ersten Jahrgänge 1838—1841 brachten „Studien und Skizzen zur Geschichte der Reformation. Ein Beitrag zur Würdigung derselben aus dem sozialen und politischen Gesichtspunkt." Dieselben sind auch separat, jedoch abermals anonym (Schaffhausen 1846) erschienen. Der Verfasser ist Jarcke. Vgl. m. Wege nach Rom, S. 223. Als wichtige Geschichtsquelle ist die maßlose Schmähschrift des Baseler Karthäusers Nicolaus Molitoris angehängt, die in Ton und Inhalt von der strengkatholischen offiziellen Chronik seines Klosters gleich unangenehm absticht. Dabei in unverantwortlich nachlässiger Ausgabe. Vgl. W. Vischer, Basler Chroniken I, S. 436. Der Standpunkt der Jarcke'schen Geschichtsbetrachtung tritt am Konzisesten in der Selbstcharakteristik des Zweckes der Einzelaufsätze (welche der Reihe nach alle sogenannten parties honteuses der Reformationszeit — Ritterkrieg, Bauernkrieg, Wiedertäuferkrieg, Eherecht u. s. w. — behandeln) zu Tage. Der zweite Aufsatz über Luther soll den Versuch machen, „zu erklären, wie es möglich war, daß ein den natürlichen Verstand und das sittliche Bewußtsein gleichmäßig in so hohem Grade beleidigendes System in einem menschlichen Herzen und Kopfe entstehen konnte." Der dritte Aufsatz zeigt, mit besonderer Beziehung auf die Ehe, „den nothwendigen verderblichen Einfluß dieser Theologie auf das innere sittliche Leben des Reformators und seiner Zeitgenossen." Der vierte macht es an einem bestimmten Falle (Theob. Thamer) klar, wie „der auch innerhalb des deutschen Protestantismus frühzeitig sich regende bessere Geist zum Schweigen gebracht wurde". Der dann folgende fünfte und sechste Aufsatz beginnt, dem Hauptzwecke des Buches gemäß, den Nachweis: „wie sich auf der eben geschilderten Basis der politische Charakter der Reformation entwickelt. Die Lossagung vom alten christlichen Glauben zog auch in Deutschland eine gewaltsame politische Umwälzung nach sich. Das Ergebniß dieser Untersuchungen ist — wir können

es nicht läugnen —, daß die Reformation allenthalben, wo sie von unten herauf gemacht wurde, zur Revolution, und wo sie von oben ausging, zum Despotismus führte.“ Mit Bezug auf die Darstellungsweise des Einzelnen sei nur die Antwort auf die Frage, „ob Luther's Gewissen sich denn in lichten Momenten niemals geregt habe“ (S. 58 ff.), die Zeichnung seiner „schielenden“ Stellung im Ritterkriege (S. 217 ff.) oder seiner „schülerhaften Imitation“ Hutten's (S. 222) herausgegriffen.

Eine wahre Fabrikthätigkeit in Bezug auf diese Art Literatur eröffnete sich sodann mit dem Jahre 1848. Vgl. die Auszüge aus Rütjes' Triumph der wahren Kirche (Emmerich 1858) in m. Aufsatz: Der Ultramontanismus am Niederrhein, Gelzer's Monatsbl. 1861, August, S. 130.

Daß auch jeder weitere Anlaß alsbald dieselben Geister wiederum wachrief, zeigt die klerikale Literatur über das Wormser Lutherdenkmal. Ueber die trotz wiederholter Nachweise der groben Fälschungen auch hier neu vorgebrachten Unwahrheiten (z. B. über den, unter einem irreführenden Zitat, Calvin persönlich zugeschriebenen Satz, „man müsse die Jesuiten entweder tödten oder durch Lügen und Verleumdungen zu Grunde richten“), vgl. m. Kirchenpolitische Rundschau im Advent 1868, S. 9. Pfnor, Luzifer vor dem Lutherdenkmal.

Die Vermehrung derartiger Preßerzeugnisse ist seitdem noch in unberechenbarer Weise gestiegen. Während noch im Jahre 1868 nur wenige klerikale Blätter mit relativ geringem Leserkreise bestanden (vgl. die eben angeführte Rundschau S. 20), ist dem sogenannten „Kulturkampf“ alsbald die massenhafte Begründung der Kaplanspresse gefolgt, die ihre geschichtlichen Kenntnisse aus den eben gezeichneten Quellen schöpfte.

Seit dem Vatikankonzil dürfen aber auch die kirchengeschichtlichen Handbücher sich nicht mehr über dieses Niveau erheben. Dem studirenden Theologen soll überhaupt nur das Material zugänglich gemacht werden, das im Parteiinteresse dienlich erscheint. Bereits hat die zunächst in Frankreich durchgeführte Fälschung der manuels théologiques auch auf Deutschland sich übertragen. In Hefele's Konziliengeschichte ist nicht blos die geschichtliche Darstellung der Honoriusfrage auf Grund des neuen Dogma korrigirt worden, sondern in der neuen Auflage hat überhaupt nach Hase's Urtheil „der Bischof den Gelehrten erwürgt“. Ganz besonders aber tritt die veränderte Sachlage (nachdem alle unbefangenen Geschichtsforscher als Abtrünnige ausgestoßen worden waren) in der Beurtheilung der Reformation zu Tage. Bis in die Periodeneintheilung hinein macht ein rein polemischer Standpunkt sich geltend. Grade die neuesten Handbücher von Hergenröther und Kraus lassen die Geschichte der neueren Zeit nicht mehr mit der Reformation, sondern mit der Eroberung von Konstantinopel beginnen. Bezüglich des ersteren vgl. die Rezension von Plitt in Schürer's Lit.-Ztg. 1877. Der Standpunkt von Kraus charakterisirt sich am deutlichsten in seinem Essai über „die Kunst bei den alten Christen“ (Frankfurter Broschürenverein 1868, Nr. 9). Vgl. alsbald den ersten Satz: „Der Protestantismus, augenblicklich wieder als eine der segensreichsten Erscheinungen der Weltgeschichte gepriesen, hat die Ohnmacht und innere Unwahrheit seines Prinzips kaum irgendwo so glänzend und unwiderleglich bewiesen, als auf dem Felde der schönen Künste.“ Ebendaselbst S. 4: „Die reformatorische Lehre erkannte in dem natürlichen Menschen nichts Gutes mehr, sie trat nothwendig damit der Berechtigung der Wissenschaft und der Kunst entgegen, und das war in der That prinzipiell und praktisch die Signatur des Protestantismus, so lange er orthodox blieb.“

Die systematische Herabwürdigung der Reformation und der Reformatoren ist sodann speziell der Hauptzweck der umfassend angelegten „Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters“ von Joh. Janssen (vermöge der klerikalen Preßorganisation in kaum Jahresfrist in 5 Auflagen erschienen). Die scheinbare Objektivität

des Textes läßt das Verschweigen unliebsamer Dinge nicht so leicht auffallen, während die den unkritischen Leser verblüffende Menge von Zitaten den Eindruck einer rein urkundlichen Darstellung zu machen versucht. Ueber den wirklichen Zweck dagegen vgl. das Urtheil von Fridolin Hoffmann: Altkath. Bote 1880, Nr. 12 ff. „Nach des Vers. sichtlichem Plane soll der Leser sowohl durch das materiell Gebotene wie durch die pfiffige Art der Darstellung und Disposition zu der Ueberzeugung gebracht werden, daß die kirchlichen Reformbestrebungen des 16. Jahrhunderts, insoweit dieselben wirklich zu Stande kamen und nicht wieder in der römisch-jesuitischen Reaktion verliefen, gradezu der Hölle entstammten, das schrecklichste moralische Unheil und die scheußlichste politische Verwilderung im Gefolge hatten." Für den kritischen Historiker hat Janssen's Werk durch die Zusammenstellung mancher verschollenen Daten einen ähnlichen Werth wie Jörg's „Deutschland im Revolutionszeitalter". Der eigene Zweck der Schrift ist aber auf ganz andere Leserkreise berechnet. Schon der zweite Band legt sich denn auch in der karrikirenden Ausdrucksweise keinerlei Zwang mehr an.

Um die Methode dieser gesammten Geschichtsdarstellung etwas genauer kennen zu lernen, ist daneben besonders auf die unter der katholischen Bevölkerung kolportirten Broschüren zu achten, bei welchen man sich vor prüfenden ungläubigen Lesern gesichert glaubt. Vgl. aus jüngster Zeit aus dem (von 25 Bischöfen amtlich empfohlenen) Münsterschen Broschürenzyklus 1878, Nr. 6. „Einige wichtige Gründe für Katholiken, der römisch-katholischen Kirche treu zu bleiben, und für Protestanten, in die von ihren Vätern verlassene römisch-katholische Kirche zurückzukehren." Der 28. Abschnitt dieser Broschüre beantwortet die Frage: „Wie haben sich denn alle die von der römisch-katholischen Kirche getrennten Gesellschaften gebildet?" wörtlich dahin:

„1) Durch den ärgerlichen Abfall einiger Priester und Mönche von schlechten Sitten, die wie Luther, Zwingli und die meisten sogenannten Reformatoren ungeachtet ihres Eides und Schwures, und ungeachtet sie durch Gelübde zur Enthaltsamkeit verpflichtet waren, heirathen wollten.

2) Durch die Ausgelassenheit der Völker, die das Joch ihrer Hirten abschüttelten, und sich von Fasten, Enthaltung und Beichte befreiten, wodurch sie selbst nach dem offenen Geständniß der „Reformatoren" noch schlechter wurden, als sie vorher schon waren.

3) Durch die viehische Geilheit und den schmutzigen Geiz des schändlichen Königs Heinrich VIII., den man mit Recht England's Nero nennt. Er heirathete nach und nach sechs Weiber, wovon er zwei enthaupten ließ. Durch den gottschänderischen, ehrgeizigen, sitten- und treulosen Cranmer, durch die Politik der grausamen Königin Elisabeth, welche der unglücklichen Maria Stuart, Königin der Schotten, eine Freistätte gab und sie darauf enthaupten ließ.

4) Durch den Geiz der Fürsten in Deutschland und andern Ländern, welche die geistlichen Güter plünderten.

5) Durch die Politik der Fürsten in Holland, Schweden und Frankreich, die diejenigen, welche der alten Religion treu blieben, stürzten, um ihre Macht und ihre Familien zu heben.

6) Durch den Hochmuth Derjenigen, denen es behagte, selbst zu untersuchen und nichts zu glauben, was über ihren Verstand war.

7) Durch die ungeheure Vermessenheit der ersten sogenannten Reformatoren, welche die gröbsten Verleumdungen über die römisch-katholische Kirche ausstreuten, und ihr Irrthümer und Unordnungen aufbürdeten, welche sie selber verdammt. Diesen schändlichen Brauch befolgen die jetzigen protestantischen Geistlichen noch wirklich, obschon sie von der Falschheit dieser Verleumdungen überzeugt sind, wenigstens sich leicht überzeugen könnten, wenn sie ernstlich wollten.

8) Durch den überspannten Eifer Einiger für die Reformation der Sitten, wobei sie in der Hitze den Glauben selbst „reformirten", aber ihre eigenen Sitten zu reformiren unterließen. Wer könnte es auch nur für glaubwürdig halten, daß so etwas das „Werk Gottes", oder gar nach den Zeiten der Apostel das „allergrößte Werk" sein sollte?"

Dieser systematisch den Volksmassen eingeflößte Haß gegen die Reformation und den Protestantismus hält allerdings noch keinen Vergleich aus mit dem, von der gleichen Seite gegen diejenigen Katholiken, welche durch fortgesetzte historische Studien zu einer unbefangenern Anschauungsweise gekommen waren, beobachteten Verfahren. Es verhindert dies jedoch nicht, die frühere Urtheilsweise der letztern, aus einer Zeit, wo sie noch von der herrschenden Strömung abhängig waren, nach wie vor zu verwerthen. So wird Döllinger's neueres Urtheil über Luther (in den Museumsvorträgen über die Wiedervereinigung der Konfessionen: A. A. Ztg. Febr. u. März 1872, auch in englischer Uebersetzung von Oxenham und in holländischer von Hofstede de Groot) entweder ignorirt oder als Beleg seines Abfalls vom alleinseligmachenden Glauben gedeutet, während die Darstellung seiner älteren Reformationsgeschichte und seiner Lutherbiographie von 1851 (die damals in Hofmann's Gegenschrift: „Der Apostel Paulus, eine Döllinger'sche Skizze", eine spitzige Antwort gefunden) eine Lieblingsquelle der vatikanischen Journalistik geblieben ist.

Trotz des mehr polemischen als historischen Ausgangspunktes seiner früheren Periode kann jedoch schon der damalige Standpunkt Döllinger's von dem spezifischen Papismus nicht scharf genug unterschieden werden. Es ist derselbe Gegensatz zwischen Idealkatholizismus und Papismus, der bereits bei Möhler's Symbolik durchweg beachtet sein will. Möhler's Einwände gegen die Reformation sind in der Form, wie er sie vorbrachte, ohne große Mühe widerlegt worden. Trotzdem liegt seinen Bemerkungen fast überall etwas Richtiges zu Grunde, das aber nur auf einem wahrhaft interkonfessionellen Standpunkte von der schiefen Form losgelöst werden kann. So schon bei der Grundthese, es sei allerdings eine Reformation nöthig gewesen, aber nicht in der Weise der Kirchentrennung. Möhler übersieht dabei einmal, daß in den vorhergehenden Jahrhunderten alle andern Möglichkeiten einer Reform der Kirche an Haupt und Gliedern völlig erschöpft worden waren, ohne zu einem Ergebnisse geführt zu haben, und sodann, daß es nicht die Reformatoren waren, welche den Riß unheilbar machten, vielmehr die Partisanen des Papstthums, welche nicht nur keinerlei Reform wollten, sondern die Streitfragen selbst ganz anders zuspitzten. Dagegen sollte die individualistische Gestaltung der Rechtfertigungslehre bei Luther nicht mehr in Frage gestellt werden. Man kann die große und bleibende Wahrheit, welche dem sogenannten materialen Prinzip der Reformation zu Grunde liegt, um so vollständiger anerkennen, je klarer man sie von der ungenügenden Formel, in die sie eingehüllt war, unterscheidet. Bahnbrechend in Bezug auf diese Unterscheidung zwischen den Grundprinzipien der Reformation und ihrer zeitweiligen dogmatischen Formulirung ist das holländische Werk Scholten's über „Die Lehre der reformirten Kirche in ihren Grundprinzipien aus den Quellen dargestellt und beurtheilt" (vgl. m. ausführliche Berichterstattung über dieses klassische Buch: Zeitschr. f. hist. Theol. 1865, III.). Aber bereits die Rothe'schen „Anfänge der Kirche" hatten die Hoffnung bekundet, sein Buch werde sich als eine protestantische Parallele zu Möhler's genialem Erstlingswerk über „die Einheit der Kirche" bewähren. Heute darf unbedenklich von einer noch höheren Einheit zwischen dem Geiste dieser tiefen Denker und ihrer Schulen geredet werden. Umgekehrt aber läßt sich der schneidige Kontrast zwischen dem idealen Begriff des Katholizismus, wie ihn die katholische Theologie Deutschland's in Möhler's Fußtapfen mit besonderer Vorliebe gepflegt hat, und der „Finanzpolitik" der römischen Kurie schlechterdings nicht mehr verhüllen. Schon Möhler selbst hat, zumal in seiner

letzten Lebensperiode in München, diesen Kontrast bitter empfunden. Seine dortigen kirchengeschichtlichen Vorlesungen sind denn auch nur in sehr verstümmelter Gestalt herausgegeben (grade wie in den gesammelten Werken sein im Namen der Tübinger katholisch-theologischen Fakultät abgefaßtes Gratulationsschreiben zu Planck's Jubiläum nicht mitgetheilt ist). An dem Orte von Möhler's letzter Wirksamkeit aber ist die Nachwirkung derselben immer deutlicher herausgetreten. Die kirchenhistorischen Forschungen der Münchener Schule müssen in der ganzen einschlägigen Literatur zweifellos obenangestellt werden; und zwar nicht blos die über das eigene Kirchengebiet (wie beispielsweise die große Zahl epochemachender Veröffentlichungen und Untersuchungen zur Geschichte des Tridenter Konzils), sondern ebenso diejenigen, welche konfessionelle Kontroversen betreffen. Vgl. die Literaturübersicht in m. Aufsatz über die Reformbestrebungen Hadrian's VI.: Hist. Taschenbuch 1876. Ein kaum weniger großes Verdienst eignet solchen „Profanhistorikern", wie Cornelius und Kampschulte. Vgl. Cornelius', die gesammte Auffassung des Reformationsjahrhunderts umgestaltende, Geschichte des Münster'schen Aufruhrs, sowie Kampschulte's Biographie Wizel's, Geschichte des Erfurter Humanismus und Leben Calvin's. Eine große Zahl jüngerer Historiker, wie Heigel, Riezler, Druffel, Stüve, Lossen schließen ebenfalls der theologischen Schule Döllinger's in würdigster Weise sich an. Vgl. die näheren Daten in den (S. XIV angekündigten) „Grundlinien einer unumgänglichen Reform".

In merkwürdiger Parallele zu der, den Vatikanismus mit den Waffen der Geschichte selbst bekämpfenden, idealkatholischen Schule Deutschland's stehen eine Reihe von Veröffentlichungen hervorragender Geister in den romanischen Ländern. Daß das eigentliche Geistesleben nicht blos Frankreich's und Belgien's, sondern nicht minder auch Italien's und Spanien's längst außerhalb der Papstkirche steht, wird im II. Bande dieses Werkes näher darzustellen sein. Meistens ist freilich noch heute die freidenkerische Identifizirung der Papstkirche mit dem Evangelium obenauf. Doch mehren sich die Anzeichen, daß tiefere Geister zwischen beiden zu unterscheiden anfangen. So Raffaele Mariano's (auch in's Deutsche 1880 übersetztes) Werk über Christenthum, Katholizismus und Kultur. Andere Belege in Conrad's „Religiöse Krisis" (1878), leider durch den zur Schau getragenen „atheistischen" Standpunkt des Herausgebers in unrichtiges Licht gestellt. Mariano's Schrift ruft zugleich die (das Gegenstück zu Balmes bietenden) Schriften von Napoleon Roussel und de Laveleye über Protestantismus und Katholizismus in ihren Beziehungen zur Gesammtkultur in Erinnerung.

S. 5. Derselbe Dogmatismus, der die Beurtheilung der Reformation bei den Wortführern des Vatikanismus kennzeichnet, eignet nun aber um nichts weniger den konfessionalistisch-protestantischen Beurtheilungen des vor- und nachreformatorischen Katholizismus. Die Intoleranz ist hier eher noch größer, da die reine Lehre der protestantischen Kleinkirchen des weitherzigen Horizontes des Ideal-Katholizismus entbehrte. Eine Reformbewegung, die nicht in dem Geleise des 16. Jahrhunderts steht, begegnet hier einer fast noch schärferen Verdammniß, wie die Häresie Luther's und Calvin's in den päpstlichen Stuhlsprüchen. Die Identifizirung von Lutherthum und Evangelium hat z. B. in der Biographie des unglücklichen Kanonikus Richthofen einen so krassen Ausdruck gefunden, daß das Wort Christi, wie nur er die Thür für die Schafe sei, alle die anderswo eingingen, Räuber und Mörder, auf die von Luther ausgegangene Reformation im Unterschiede von den spätern innerkatholischen Reformbestrebungen angewandt wird. In den meisten protestantischen Darstellungen wird über der Geschichte des Papstthums sowohl die praktisch fromme Volkssitte, als die ernste wissenschaftliche Arbeit der von römischen Einflüssen noch weniger berührten Kreise vergessen. (Vgl. m. Beleuchtung der katholischen

Frage: Deutsch-ev. Blätter 1877 IV.) Die gleiche Methode vermag in dem mittelalterlichen Katholizismus gewöhnlich nur die Schattenseiten zu sehen.

Dieser letztere Fehlgriff findet sich übrigens durchweg bei der Beurtheilung der vorgefundenen Zustände von dem Standpunkt neu entstehender Gemeinschaften. Es lohnt sich wirklich der Mühe, die sich stets wiederholenden Schwarzmalereien mit einander zu vergleichen. Es kommt nämlich völlig das gleiche Gesammtbild heraus, ob man die herkömmliche protestantische Zeichnung der kirchlichen Verhältnisse vor der Reformation vor sich hat, oder die Darstellung der orthodoxen Periode bei Gottfried Arnold, oder die herrnhutischen Schilderungen der Zeit vor der Entstehung der Brudergemeinde. Man gewinnt aber auch genau dasselbe Ergebniß aus der Charakteristik der englisch-kirchlichen Zustände des 16. Jahrhunderts in den Kontroversschriften der Puritaner, Quäker oder Baptisten; aus der Darstellung des kirchlichen Lebens des 18. Jahrhunderts bei den offiziellen Geschichtschreibern des Methodismus; aus dem Bilde der schottischen Kirche vor der Sezession des 19. Jahrhunderts bei Merle d'Aubigné. Zweifelsohne entnimmt jede neue kirchliche Bewegung ihr Existenzrecht den vorhandenen Mißständen. Aber für den Historiker kann es nichts Verkehrteres geben, als nur sie in's Auge zu fassen. Mit Recht sagt Hoekstra: „Jede Abtheilung der Kirche ist bei ihrem Entstehen und ihrer frühesten Jugend in der naiven Meinung, daß sie die vollkommenste Verwirklichung des Reiches Christi auf Erden ist. Und es dauert lange, bis sie einsieht, daß auch sie nur die eine oder andere Seite des Reiches Christi am besten verwirklicht. Es ist deshalb für jede besondere Abtheilung der Kirche genaue Selbstkenntniß nöthig, um wenn nöthig willige Selbstverleugnung zu üben." (Vgl. m. Beiträge zur holländischen K.-Geschichte; Zeitschrift für hist. Theologie 1866. II., S. 178.)

Es ist aber nicht einmal immer konfessionelle Befangenheit, wenn protestantischer Seits die innerkatholische Entwicklung nicht recht verstanden wird. Gar oft ist dies auch bei Solchen der Fall, die nach Unbefangenheit streben, und sich in der neuern katholischen Literatur Raths zu erholen suchen, aber der nöthigen Orientirung entbehren. Daher der Einfluß von Stolberg's ebenso bändereicher als ungründlicher Kirchengeschichte. Noch ärger steht es in dieser Hinsicht mit den zahlreichen Schriften, in welchen ein Konvertit nach dem andern der romantischen Idealisirung der herrschsüchtigsten Päpste sich zuwandte (wie in Arendt's Leben von Leo I., Lämmer's von Nicolaus I., Gfrörer's von Gregor VII., Hurter's von Innocenz III.). Geborne Katholiken lassen sich durch solche Romantik viel weniger verblenden, als dies bei Protestanten der Fall ist. Das Gleiche gilt von manchen neuern Darstellungen des Mönchthums. Auch die Bonifacius-Literatur gibt ein lebendiges Bild von dieser Einseitigkeit. Vgl. m. Rezensionen von Werner's Bonifacius: Jen. Lit.-Zeitung 1876, Art. 603, und Rothe's kirchengeschichtl. Vorlesungen: 1878, Art. 63. Weitere Belege hinsichtlich der protestantischen Darstellungen der katholischen Aufklärung §. 29, S. 394; §. 41, S. 520. Bei solcher Sachlage dürfte es nur konsequent sein, wenn es in wenigen Dezennien so gut wie vergessen ist, daß die Infallibilitäts-Doktrin im deutschen Katholizismus vor dem Konzil fast durchweg verworfen wurde. Werden doch die unbequemen Zeugnisse der ältern Handbücher, Katechismen u. dgl. auch in Deutschland bald ebenso verschwunden sein, wie es in Frankreich gelungen ist. Vgl. die wichtigen Nachweise in Michaud's Werk: de la falsification des catéchismes français et des manuels de théologie par le parti romaniste de 1670 à 1868 und in Friedrich's Geschichte des vatikanischen Konzil's das 19. Kapitel: „Systematische Fälschung des theol. Unterrichts und der theol. Lehrbücher" I., S. 543 ff., sowie auch m. Römisch-katholische Kirche in Niederland, S. 532/3.

Im Gegensatz zu den zahlreichen irrthümlichen Vorstellungen protestantischer Seits über die innerkatholischen Zustände haben jedoch bereits Neander, Hase, Rothe eine

allseitigere Würdigung angebahnt. Die zahlreichen Biographien Neander's und seiner geistverwandten Schüler haben mit Vorliebe den Blick auf alle bedeutenderen Persönlichkeiten und Leistungen des Mittelalters gerichtet. Hase's katholische Lebensbilder zeichnen, neben der gleichen Freude an energischen Individualitäten, noch durch die fesselndste Darstellung sich aus. Rothe's Ethik hat jeder dogmatistischen Darstellung der Kirchengeschichte gegenüber die umfassendsten interkonfessionellen Gesichtspunkte geboten. Ganz besonders ist es jedoch die Schule des holländischen Historikers Moll, die hier in Betracht kommt. Für die wirklichen Zustände der katholischen Kirche des Mittelalters gibt es kein brauchbareres Werk als Moll's Kirchengeschichte Niederland's vor der Reformation (6 Bände 1864 bis 1871). Dasselbe zeichnet freilich nur die holländischen Verhältnisse, aber die Kirche des Mittelalters ist in allen wesentlichen Zügen überall die gleiche. Mit sichtbarer Freude hat Moll immer die Lichtseiten der mittelalterlichen Kirche heraustreten lassen. Um so deutlicher nur aber tritt es bei ihm hervor, daß die offizielle Kirche des 15. Jahrhunderts, die von den Stillen im Lande mehr geflohen, als aufgesucht wurde, nach dem Scheitern der Reformbestrebungen der großen Konzilien einer weit ärgern Versumpfung anheimfiel, als es vorher der Fall war. Die ultramontane Strategie sucht denn auch nicht ohne Grund die geschichtliche Beleuchtung dieser Zustände auf alle Weise zu unterdrücken. Vgl. das Loos, das Friedrich's Biographie Johann Wessel's schon im Jahr 1862 erlebte. (Siehe die Vorrede des Verfassers, sowie m. altkatholische Kirche des Erzbisthums Utrecht, S. 126/7.)

Neben Moll's zusammenfassendem Hauptwerke wollen ferner die zahlreichen einschlägigen Monographien des gleichen Gelehrten und einer Reihe tüchtiger Schüler ganz anders beachtet sein, als dies bisher, wenigstens in Deutschland, der Fall ist. (Vgl. über diese reiche Literatur m. römisch-katholische Kirche in Niederland, S. 486/9.)

Der ungeschichtlichen Beurtheilung katholischer Verhältnisse ging im restaurirten Lutherthum eine Verbitterung gegen die Reformirten zur Seite, welche der Zeit der alten Kämpfe nichts nachgab. Am heftigsten trat dieselbe in dem Gegensatz gegen die Union zu Tage. Bei diesem letztern wollen freilich sehr verschiedenartige Motive nebeneinander in's Auge gefaßt sein. Die ersten Führer der preußischen Altlutheraner haben sich, bei aller Engigkeit ihres Gesichtskreises, durch die Selbständigkeit und Mannhaftigkeit ihrer Ueberzeugung hohe persönliche Beachtung erworben. So neben Steffens zumal Heubner und Hahn (beide Schwäger Rothe's, und mit ihm trotz der abweichenden theologischen Richtung innig verbunden). Historischer Gerechtigkeitssinn in der Beurtheilung abweichender Meinungen darf bei diesem modernen Lutheranismus allerdings nicht gesucht werden. Aber die Liebe zur eigenen kirchlichen Vergangenheit rief manche gelehrte Untersuchungen und Darstellungen der Reformationsgeschichte hervor.

Anders als über die preußischen Führer des modernen Lutherthums, welche ihrer Ueberzeugung anerkennenswerthe Opfer gebracht und dadurch das religiöse Leben als solches bedeutsam gefördert haben, dürfte das Urtheil der Nachwelt über das repristinirte sächsisch-bairisch-hannöversche Lutherthum lauten. Der politische Gegensatz gegen die preußische Union machte sich gleich nach den Freiheitskriegen vor Allem in Sachsen bemerkbar. Die leidenschaftliche Bekämpfung jeder Ausgleichung unter den evangelischen Konfessionen stützte sich nicht nur auf die alten Traditionen der kursächsischen Dynastie, sondern spiegelte sich sogar in einem förmlichen Dienstbarkeitsverhältniß des Hoflutherthums zur römischen Propaganda, die schon seit Friedrich Schlegel und Adam Müller in Dresden einen Hauptwaffenplatz hatte und von Tzschirner und Krug nur unter großen eigenen Gefahren bekämpft werden konnte.

Dieser politische Hintergrund darf daher bei der von solcher Seite der reformirten Reformation gegenüber eingenommenen Stellung niemals vergessen werden. Schon in Ammon's Polemik gegen die Union unverkennbar, hat derselbe in Harleß' kirchenregimentlicher Thätigkeit (in die seine Selbstbiographie sonderbare Einblicke gewährt) eine besonders grelle Beleuchtung erhalten. Harleß' Krypto-Ultramontanismus hat sich dabei für Baiern noch verhängnißvoller, als für Sachsen erwiesen. In Hannover aber sind gar Welfenthum und Lutherthum in zahlreichen pastoralen Kreisen gradezu synonyme Begriffe geworden.

Was von der Auffassung der Reformation bei einem guten Theile schon des deutschen Gnesio-Lutherthums gilt, ist bei dem außerdeutschen in fast noch höherm Grade der Fall. Der nationale Charakter der Grundtwig'schen Richtung in Dänemark steht so wenig in Frage, wie die allen Neuerungen abgeneigte und vor Allem den deutschen Unglauben perhorreszirende Tendenz der schwedischen Orthodoxie. Auch in den baltischen Provinzen Rußland's ist der strenge Bekenntnißstandpunkt nicht ohne politische Färbung, weil die Verträge, auf denen die Rechtsstellung des dortigen Protestantismus beruht, die fortdauernde Gültigkeit des Bekenntnisses bedingen. Am charakteristischsten ist aber die Verbindung des nationalen und konfessionellen Faktors bei dem amerikanischen Lutherthum, das sich durch die Pflege der lutherischen Unterscheidungslehren vor dem Uebergreifen des englisch-reformirten Elements zu schützen suchte.

Daß alle solche Einflüsse speziell auf die Auffassung der Reformation bedeutsam einwirken mußten, liegt auf der Hand. Es fehlt aber auch nicht einmal an einer systematischen Zurechtschneidung der Reformationsgeschichte von dem Standpunkt des repristinirten Lutherthums. In gleich offener Weise, wie Hengstenberg in seiner Vorrede zu seinem Hiob-Kommentar die Nothwendigkeit einer Reaktion in der Exegese proklamirte, hat Heinrich Schmid in seinem Werke über den „Kampf der lutherischen Kirche um Luther's Lehre vom Abendmahl" der mildern kirchengeschichtlichen Auffassung, zumal Planck's und Heppe's, den Krieg erklärt. In dem Lindner'schen Lehrbuche tritt eine so sonderbare Verkennung der wirklichen Machtverhältnisse zwischen dem lutherischen und reformirten Protestantismus hervor, wie sie eben nur bei einem Binnenländer noch möglich ist, der keine Ahnung davon hat, wie es über dem großen Wasser aussieht. In Kurtz' Handbuch trägt gleich die Schilderung Zwingli's und seines Wirkens den gleichen (durch die auf diesem Gebiete durchaus ungenügende Quellenkunde um so drastischer wirkenden) polemischen Anstrich, wie ihn Hundeshagen in dem Stahl'schen Werke über „die lutherische Kirche und die Union" gerügt hat. Kahnis' „Innerer Gang des deutschen Protestantismus" läßt durch den Gegensatz gegen die Union sich nicht blos zu unverhohlener Feindschaft gegen das deutsche Reich und zur Sekundirung der römischen Revolutionspolitik fortreißen, sondern auch die elementarsten sittlichen Grundsätze außer Acht. (Vgl. Jen. Lit.-Ztg. 1874, Art. 482.) Sogar in Guericke's Handbuch muß, bei aller Anerkennung seiner Ueberzeugungstreue und seiner Gelehrsamkeit, doch die Ausdrucksweise, in der es von den Reformirten redet, auf's Ernsteste gerügt werden. Seine „Zeitschrift für die gesammte lutherische Kirche" aber schien mit steigender Vorliebe die Sprache der Gasse zu reden. Und die alte Liebhaberei der rabies theologica, den eigenen Glauben durch Beschimpfung der Andersdenkenden zu bethätigen, tritt auch sofort wieder in den amerikanisch-lutherischen Kirchenblättern zu Tage.

Je trauriger dieser Mangel geschichtlichen Gerechtigkeitssinnes innerhalb des restaurirten Lutherthumes berührt, um so erfreulicher ist denn wieder dem gegenüber der allmählig eingetretene Umschwung, der sich ebenso wie im deutschen Katholizismus auf intensivere Geschichtsstudien zurückführt. Der große Segen derselben, daß sie gradezu dazu nöthigen, den Vertretern der verschiedensten Anschauungen gleich freies Gehör zu leihen, ist auch

hier unverkennbar. Eine merkwürdige Parallele zu dem, in Döllinger's früheren und späteren Werken zu Tage getretenen Fortschritt in geschichtlicher Unbefangenheit bietet schon die letzte Ausgabe von Kurtz' K.-G. in Vergleich mit den früheren. Fast überall sind die zahlreichen, oft so gehässigen Glossen bei der Charakteristik der Persönlichkeiten anderer Richtungen eliminirt, und überhaupt ist der ganze Ton ein viel würdigerer geworden. Vor Allem aber tritt dieser Fortschritt in der jüngern Erlanger Schule hervor. Vgl. besonders die gediegenen Arbeiten von G. Plitt über die Augustana und ihre Apologie, die bei aller Anhänglichkeit des Verfassers an die Symboltheologie doch zugleich die gründlichste allgemeine Bildung bekunden.

Auf reformirtem Boden hat es auch in der allgemeinen Restaurationsströmung nie an Vertretern wahrhaft geschichtlichen Sinnes gefehlt. A. Schweizer's glänzende reformationsgeschichtliche Arbeiten haben von Anfang an diesen Charakter getragen. Ihm zur Seite hat Hagenbach den Neander'schen Geist allseitiger Milde noch besonders vertieft. Dagegen gab andrerseits der calvinische Zelotismus dem lutherisch-römischen nichts nach.

Mit besonderm Feuereifer hat Ebrard den reformirt-konfessionellen Standpunkt in der Kirchengeschichte zur Geltung gebracht. In seinen Fußtapfen auch Sudhoff, dessen förmlich verbissene Behandlung der niederländischen Kirche (in Herzog's Real-Encyklopädie) in Holland mit nur zu viel Recht die verschiedensten Proteste hervorrief. Nicht minder tragen Ernst Stähelin's historische Arbeiten, zumal seine Biographie Calvin's, einen konfessionell verengten Charakter.

In Holland ist es vor Allem die Bilderdyk'sche Dichterschule, die jüdischen Konvertiten da Costa und Capadose an der Spitze, welche einmal wieder die Form, in der das Evangelium ihr nahe trat, mit diesem selber identifizirte. Die Gleichstellung der Dordrechter Orthodoxie und des Evangeliums ist aber seither in immer weitere Kreise eingedrungen, von Groen van Prinsterer's Geschichte des Vaterlandes und den Gegenschriften gegen die erasmisch gefärbte holländische Kirchengeschichte von Ypey und Dermout an, bis zu Kuyper's Flugschrift über den „Calvinismus als Grundlage und Bürgschaft unsrer Freiheiten".

An Verbreitung in den verschiedenen Sprachen und Ländern können es wenige kirchenhistorische Werke mit den glänzend geschriebenen Büchern Merle d'Aubigné's aufnehmen. Daß er aber oft mehr Roman als Geschichte gibt, bedarf längst keines Nachweises mehr. In Genf selbst hat die von ihm und seinen Freunden vertretene Zeichnung der calvinischen Periode die scharfe Polemik der beiden Galiffe hervorgerufen, die freilich bei allem Verdienst, das ihren historischen Sammlungen eignet, in der Beurtheilung von Personen und Ereignissen auch ihrerseits wieder über das richtige Maß hinausging. In erfreulichem Gegensatz zu beiden Extremen haben dagegen Vulliemin's zahlreiche Arbeiten zur Reformationsgeschichte von Anfang an denselben wahrhaft historischen Charakter gewahrt, welcher auch die Schweizergeschichte des katholischen Daguet kennzeichnet. (Vgl. m. Charakteristik Vulliemin's in Herbst's Literaturblatt, Juli 1878.) Seither ist besonders unter Vaucher's Auspizien auch in Genf selbst eine wahrhaft objektive Geschichtsbetrachtung an die Stelle der frühern Kontroversschriften getreten.

Die in England, im Korrelat-Verhältniß mit den Erfolgen der britischen Politik gegen Napoleon, wiedererstandene kirchliche Bewegung hat sich geraume Zeit mehr in der praktisch-populären Literatur der Missions- und Bibelvereine als auf dem Felde geschichtlicher Forschung zur Geltung gebracht. Es ist im Wesentlichen die alt-methodistische Geschichtsanschauung, welche sich im 19. Jahrhundert auch andere kirchliche Kreise gewann. Schon Milner's weitverbreitete Kirchengeschichte trägt diesen Stempel. Ihre wichtigsten literarischen Wortführer aber fand die Restaurationstheologie im Auslande.

Im Gegensatz zu dieser (besonders auf die Merle'schen Uebersetzungen gegründeten) Auffassung sowohl, wie zu der leidenschaftlichen Erbitterung gegen die kontinentale Reformation, welche die Puseyiten kennzeichnet, hat jedoch die jüngste Zeit auch in England eine erfreuliche Zahl wahrhaft quellenmäßiger Forschungen gebracht. Grade manche anglikanische Theologen wie Stanley, Kingsley, Whately zeichnen sich durch ihre größere geschichtliche Unbefangenheit vor den meisten Dissenters aus. Daneben sind aber auch im Kreise der letztern (zumal der Quäker) eine Reihe von kirchengeschichtlichen Forschern erstanden, die wie Robert Barclay, John Waddington, R. H. Story durch die Verbindung ernster Geschichtsstudier mit warmer Frömmigkeit die gesammte historische Aufgabe bedeutsam gefördert haben. Dabei darf es übrigens nicht übersehen werden, daß diese Dissenters so gut wie jene Anglikaner gutentheils den Anregungen Bunsen's ihren geschichtlichen Weitblick verdanken. Bunsen selbst hat die Würdigung der kontinentalen Reformation in England u. A. durch seine englische Biographie Luther's und die Vorrede zu Susanna Winkworthy's Uebersetzung des Büchleins von der deutschen Theologie bedeutend gefördert. Was zugleich die gesammte Religionswissenschaft den ebenfalls von ihm angeregten Forschungen Max Müller's verdankt, braucht kaum der Erwähnung.

Die Gefahr der Exklusivität, die jedem Konfessionalismus anhaftet, tritt dem gegenüber wieder um so greller bei den amerikanischen Dissenters hervor, welche statt allseitiger Staatsuniversitäten nur konfessionelle Seminarien pflegen, wo speziell vor dem deutschen Unglauben in jeder Weise gewarnt wird. Hier fehlt es in der That noch an jeder Vorbedingung einer unbefangenen Geschichtsbetrachtung. Ganz anders die ältern kleinen Kirchengemeinschaften, in deren Schooße sich mit am frühesten eine größere Objektivität ausbildete. In der gleichen Weise wie die niederländischen Altkatholiken eine erstaunlich reiche Literatur der gründlichsten Geschichtsforschungen aufzuweisen haben, ist dies innerhalb des holländischen Protestantismus bei Mennoniten und Remonstranten der Fall. Unter diesen haben zumal Tidemann, Tiele und Rogge, unter jenen S. Müller, Sepp, Hoekstra, de Hoop Scheffer wie die gesammte Disziplin, so besonders die Reformationsgeschichte außerordentlich gefördert. Die wissenschaftlich regsamsten von allen, die Sozinianer, konnten seit der Vernichtung ihrer blühenden Anstalten nur noch indirekte Anregung ausüben. Dagegen haben die unitarischen Gelehrten England's und Amerika's sich der alten Märtyrergemeinde Servet's auch in dem geschichtlichen Wahrheitssinn würdig erwiesen. Und daß ein Naturforscher von der epochemachenden Bedeutung Faraday's nie aufgehört hat, seiner religiösen Gemeinschaft Predigerdienste zu leisten, ist wohl (neben der Thätigkeit der altmennonitischen Aerzte als „Liebesprediger") der glänzendste Beweis für das enge Band zwischen Glauben und Wissenschaft grade in den kleinern und kleinsten religiösen Genossenschaften.

Zu den erfreulichsten Beweisen fortschreitender geschichtlicher Unbefangenheit zählen endlich die Untersuchungen über die protestantische Symbolik. Die erste Anregung zu denselben gab Schneckenburger. Die Kontroverse zwischen ihm, Baur und Al. Schweizer stellte zuerst bestimmte Gesichtspunkte fest, deren weitere Erörterung in einer umfassenden Literatur von grundlegender Wichtigkeit für die objektive Würdigung der verschiedenen Reformationskirchen wurde. Vgl. die Literatur bei Hundeshagen: Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte III. (Die unterscheidende religiöse Grundeigenthümlichkeit des lutherischen und des reformirten Protestantismus und deren Rückwirkung auf die Neigung und Fähigkeit beider zur Kirchenbildung.)

S. 7. Ueber die freigeistig abschätzige Beurtheilung der Reformation in der französischen Literatur des 16. Jahrhunderts vgl. §. 4, S. 49; §. 14, S. 163; über die Ueberleitung des französischen Naturalismus nach England §. 11, S. 145. Hinsichtlich

der Würdigung des ersteren Faktors hat die Kirchengeschichte weit mehr als bisher (mit rühmlicher Ausnahme der Tollin'schen Arbeiten) von der Literaturgeschichte zu lernen. Mit Bezug auf die Ursachen der letzteren Erscheinung hebt Ritschl die Nachwehen der Religionskriege, Weingarten den Rückschlag gegen die Ueberspannung des Puritanismus, Tzschirner die Religionsspötterei der Stuart'schen Restauration hervor. Der antiprotestantische Zug des Hobbes'schen Materialismus ist auch von F. A. Lange nicht außer Acht gelassen.

Ueber die, die Auffassung der Reformation speziell beeinflussenden Werke von Hume und Robertson vgl. §. 15, S. 202. Nach ihnen übten Roscoe's Biographien von Cosmo von Medici und Leo X. bedeutende Einwirkung aus. Wie sehr sein Ruf verbreitet war, bezeugt die von dem Amerikaner Cooper in seinen Reisebriefen aus Europa lebendig erzählte Thatsache, daß sein erster europäischer Besuch grade Roscoe gegolten.

Die Verkennung des religiösen Geistes der Reformation bei den französischen Philosophen des 18. Jahrhunderts (vgl. §. 13, S. 175) wird in Haller's Rezensionen wiederholt auf ihre vollständige Unbekanntschaft mit der deutsch-reformatorischen Literatur zurückgeführt. Henke's Klage über die Geringachtung der Errungenschaften der Reformation sogar in dem protestantischen Deutschland geht zumal darauf hinaus, daß, „wenn man ehedem auf die Reformation geschimpft hatte, weil sie der menschlichen Vernunft und Freiheit neues Leben verschafft, eine Empörung wider blinden Glauben und Kirchengewalt angeregt und die halbe christliche Welt in Irrthum, Apostasie und ewige Verdammniß gestürzt haben sollte, sie nun im ganzen Ernste beschuldigt wurde, die Aufklärung gehindert und verursacht zu haben, daß die Macht ihrer Feinde nur noch furchtbarer ward und sich Jahrhunderte behauptete."

Unter den neueren außerkirchlichen Darstellungen der religiösen Kulturgeschichte stehen die Schriften des Genter Professor Laurent obenan. Für die Beurtheilung der Reformation kommen darunter besonders die (auch als Theil seines großen Hauptwerkes études sur l'histoire de l'humanité erschienenen) zwei Bände le catholicisme et la religion de l'avenir in Betracht. Einen gedrängten Auszug daraus, in zustimmendem Sinne, gibt Schenkel's Allg. kirchl. Zeitschrift 1870, S. 405—411, 504—510; eine Kritik seiner skeptischen Beurtheilung des Christenthums der Aufsatz des Groninger Kirchenhistorikers Dieft Lorgion Een bestrijder van de voortdurende waarde des Christendoms in strijd met zich zelven (Waarheid in Liefde 1861, I. S. 64 ff. Vgl. Heerspink, De Godgeleerdheid en hare beoefenaars aan de hoogeschool te Groningen II., S. 489 ff.). Buckle's berühmtes Werk History of the civilisation in England hat auch in der deutschen Bearbeitung von Arnold Ruge (der nur den Unsterblichkeitsglauben des Verfassers zu bedauern hatte) bereits mehrere Auflagen erlebt. Die von Droysen (Die Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft, in v. Sybel's Histor. Zeitschrift 1863) gegen Buckle's Auffassungsweise, welche die Geschichtsforschung einfach zu einem Theil der Naturwissenschaft mache, erhobenen Bedenken müssen als zutreffend anerkannt werden. Aber der reiche Geist und die tiefe Gelehrsamkeit Buckle's haben, in Verband mit dem spezifisch englischen common sense, seinen Ideen in den weitesten Kreisen Einfluß verschafft. Die Einseitigkeit seiner Betrachtungsweise, die wohl am stärksten in dem Gemälde, welches er von den französischen Hugenotten entwirft, hervortritt, erklärt sich (ähnlich wie schon bei Hume) aus seiner Opposition gegen den Druck des schottischen Calvinismus, wirkt aber eben deshalb auf die Gesammtauffassung der Reformation ungünstig ein.

Für unsern Gesichtspunkt noch wichtiger, und Buckle's Werk zugleich an gefälliger Darstellung überbietend, verlangt Hartpole Lecky's History of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europe wiederholte Beachtung. Vgl. §. 8, S. 95 die

Kritik der, ebenfalls Buckle verwandten, Einseitigkeit in Bezug auf die Beurtheilung der kirchlichen Fragen; sowie §. 20, S. 274 über die einseitige Betonung der intellektuellen Entwicklung. Dazu m. Kritik des Lecky'schen Werkes in dem Anhang der Schrift „Die gegenwärtige Wiederbelebung des Hexenglaubens", S. 56—58.

An weiter Verbreitung über alle Kulturvölker nehmen es auch die Werke von Hepworth Dixon mit denen von Buckle und Lecky auf. Auch durch ihn ist die neuere Entwicklung der Reformation vielfach von neuen Seiten aufgefaßt worden. Leider nur besonders von den Kloaken aus. Wie seine Spiritual wives („Seelenbräute", in der Frese'schen Uebersetzung) den Königsberger Muckerprozeß ausbeuten, so sind auch in den Werken über Neu-Amerika und Rußland mit Vorliebe religiöse Exzentrizitäten geschildert.

Nicht mindere Beachtung verdienen die einschlägigen Arbeiten des New-Yorker Physiologen John Draper. Schon das frühere Werk Draper's „über die geistige Entwicklung Europa's" (deutsch von Bartels, Leipzig 1865) hat sich in weiten Kreisen Beachtung erworben, ist auch bei aller Prinzipienschärfe maßvoll im Urtheil über Andersdenkende. Die neuere Darstellung der „Konflikte zwischen Religion und Wissenschaft" (in Brockhaus' Internationaler Bibliothek) trägt dagegen, dem Titel entsprechend, einen mehr polemischen Charakter.

In Draper's Arbeiten tritt bereits die Einwirkung des Darwinismus auf die Geschichtsauffassung zu Tage, die überhaupt zu den bedeutsamsten Symptomen der Gegenwart zählt. Auch in Deutschland hat schon Haeckel in der Ausbildung einer neuen Geschichtsauffassung eine seiner Lieblingsaufgaben gefunden, doch zeigt sich dies mehr in der Darstellung der „Urgeschichte". Dagegen versucht Hellwald's eingehende Kulturgeschichte eine umfassende Zeichnung des gesammten menschheitlichen Entwicklungsganges vom Standpunkt des naturphilosophischen „Monismus". Es darf nicht übersehen werden, daß bei aller Einseitigkeit sich doch viele treffende und überraschende Gedanken bei Hellwald finden. Auch die Kritik Zitelmann's „Der Materialismus in der Geschichtschreibung" (Preußische Jahrbücher 1877, I. ff.) hat dies nicht verkannt. Aber daß die völlige Nichtbeachtung des religiösen Faktors nur ein durchaus schiefes Bild der Gesammtentwicklung gibt, tritt grade in Hellwald's Urtheil über die Reformation deutlich zu Tage. Er bringt es über sich von derselben zu sagen: „Wer wie die Reformatoren die Lüge mit der Lüge bekämpft, macht immer einen widerlichen Eindruck. Eine Vergleichung zwischen dem alten und dem neuen Kirchenglauben zeigt keinen Kulturgewinn. In der römischen Kirche war der Begriff der Wahrheit verloren gegangen und im Protestantismus nicht wieder entdeckt worden. Die Grundlage der alten Kirche blieb in ihrem Kerne unberührt. Das luftige Gebäude des Aberglaubens ward nicht zerstört, vielmehr durch den Bibelglauben noch mehr befestigt. Die Vernunft hat an dem Werke der Reformation ebensowenig Antheil als die Freiheit." Auch seinen übrigen Definitionen von Religion, Kultur, Fortschritt und dgl. wird von Paul Böhringer (Reform 1879, April) „gründliche Ignoranz und absprechendes Urtheil" vorgeworfen.

Wahrhaft krasse Belege einer Religionsfeindschaft à tout prix bieten die Aphorismen des „freireligiösen Kalenders" von Dr. Specht zu den einzelnen Monaten. Die geschichtliche Bedeutung solcher Maßlosigkeiten liegt allerdings im Grunde nur darin, daß sie dazu dienen, den jesuitischen Reaktionsbestrebungen die Wege zu ebnen. Wie oft das auch gradeswegs direkt geschieht, beweist die wiederholte Allianz Karl Vogt's mit den Ultramontanen in Genf. Auch sonst aber ist es vor Allem die ideale Auffassung der Reformation, wogegen der modernste Materialismus sich mit ganz besonderem Grimme richtet. Und alle verächtlichen Aeußerungen, die von dieser Seite aus über die Reformatoren (neuerdings in der Schweiz besonders gegen Zwingli) fallen, werden sorgsam von der klerikalen Geschichtsdarstellung gebucht.

Mit nicht geringerer Beflissenheit hat sich die sozialdemokratische Agitation dieser materialistischen Geschichtsdarstellung für ihre Zwecke bedient. Ganz besonders wieder hinsichtlich der Reformation. Es sei hier nur an Bebel's (Dresdener) Darstellung des Bauernkriegs und des Verhaltens Luther's dazu, sowie an Bernh. Becker's Broschüre „Der alte und neue Jesuitismus" erinnert. Vgl. über den inneren Zusammenhang zwischen der sozialdemokratischen und ultramontanen Herabwürdigung der Reformation m. Biographie des Bischofs v. Ketteler, deutsch-ev. Blätter 1878, VI. Ueber die Stellung der jüdischen Literatur zur Geschichte des Christenthums vgl. §. 30 und die Noten dazu.

S. 11. Der materialistischen Verkennung der Bedeutung des religiösen Faktors gegenüber ist es von doppeltem Werth, daß die ersten Naturforscher der Gegenwart (Helmholtz, Virchow, Dubois-Reymond u. A.) den neuen Dogmatismus der darwinistischen Orthodoxie in seine Schranken gewiesen. Ganz besonders aber sind durch die allseitige Kritik der materialistischen Anschauungen in F. A. Lange's verdienstvoller „Geschichte des Materialismus" (vgl. §. 5, S. 57) speziell dem Kirchenhistoriker zahlreiche wichtige Gesichtspunkte geboten.

Den gleichen Gewinn wie aus einer gründlichen Vertiefung in die Methode der empirischen Naturforschung hat die Kirchengeschichte von einer allseitigeren Verwerthung der mannigfachen Anregungen der Universalhistoriker zu erwarten. Aus der umfassenden Literatur, die hier in Betracht kommt, scheinen daher wenigstens einige Daten am Platze. So fußt Schlosser, in seiner allgemeinen Weltgeschichte wie in der Geschichte des 18. Jahrhunderts, überall auf umfassender Würdigung aller aufrichtig religiösen Elemente. Speziell in Bezug auf die Reformation aber hat er durch seine Monographie über Martyr und Beza die eigene Quellenforschung auf diesem Gebiete ähnlich bethätigt, wie sein Vincentius von Beauvais die Erforschung des Mittelalters förderte. Durch letzteres Werk und mehr noch durch seinen anregenden persönlichen Verkehr ist auch Rothe's Geschichtsanschauung in hohem Grade beeinflußt. Wie sehr die Geschichte der Reformation und der Kontrareformation durch Ranke gefördert wurde, ist so allseitig anerkannt, daß es kaum noch besonderer Hervorhebung bedarf. Noch seine Vorgeschichte des siebenjährigen Krieges hat den kirchlich-konfessionellen Hintergrund desselben enthüllt. Auch Georg Weber hat sowohl für die englisch-schottische wie für die deutsche Reformation so viel neues Material und solche gewichtige Urtheile geboten, daß man ihn fast den eigentlichen Kirchenhistorikern beizählen möchte. Von der bedeutendsten Nachwirkung auf die gesammte spätere Betrachtung der Reformation ist jedoch Hagen's Werk über die literarischen und religiösen Verhältnisse Deutschland's im Reformationszeitalter geworden, in welchem zum ersten Mal Männer wie Franck und Denk in die allgemeine Entwicklung gebührend eingereiht worden. Die mächtige Anregung der Häusser'schen Reformationsgeschichte ist in den weitesten Kreisen sprüchwörtlich geworden. Und daß auch die Sybel'sche Schule auf dem gleichen Gebiete nichts weniger als müßig gewesen ist, zeigen allein schon Maurenbrecher's kritische Beiträge.

Neben den deutschen „Profanhistorikern" bieten besonders die englischen grade dem Kirchenhistoriker die förderndste Schulung. Hat doch Macaulay nicht blos für das Verständniß der politischen, sondern nicht minder der kirchlichen Entwicklung England's den weitreichendsten Einfluß geübt. Fast noch mehr gilt das Gleiche von Carlyle, der u. A. zuerst den gewaltigen Cromwell in seiner bleibenden Bedeutung erfaßte. Aber auch Addison und der römische Lingard haben für eine allseitige Würdigung der verschiedenen Faktoren der Reformationszeit wichtige Beiträge geboten.

Vor Allem aber danken wir doch den großen amerikanischen Historikern, den Washington Irving, Prescott, Motley, Bancroft eine wahrhaft universelle

Auffassung der Menschheitsgeschichte, und so auch speziell der Reformation (vgl. m. Widmung der „Wege nach Rom" an den Letztern). Auch M. Baumgarten (Kirchliche Zeitfragen, S. 387) hat mit warmen Worten das bahnbrechende Verdienst Bancroft's gezeichnet, welcher „indem er quellenmäßig die letzten Motive sowohl der Kolonisation wie des Befreiungskampfes an's Licht stellte, in einer neuen Stylart ein wichtiges Stück Kirchengeschichte geschrieben." „In den beiden Geschichtswerken des amerikanischen Staatsmannes (History of the united states und History of the American revolution) begegnet uns eine großartig religiöse Auffassung der gesammten neueren Weltgeschichte, welche nicht hineingetragen ist, sondern sich als naturgemäßes Ergebniß von der richtigen Anschauung der weltgeschichtlichen Thatsachen darstellt." Vgl. §. 24, S. 325.

Als ein tüchtiges Produkt der Bancroft'schen Schule ist besonders G. P. Fisher's The reformation (New-York 1873) hervorzuheben. (Vgl. die Kritik von Alfred Stern in v. Sybel's Hist. Zeitschr. 1874, S. 132/5). Schon das erste einleitende Kapitel über den allgemeinen Charakter der Reformation zeichnet sich durch eine viel umfassendere Würdigung aus, als die meisten deutschen Fachwerke. Nachdem sowohl die lange Vorbereitung der Reformation als die Bedeutung der Persönlichkeit der Reformatoren in das rechte Verhältniß zu einander gestellt sind, werden die verschiedenen Definitionen der gewaltigen Katastrophe untersucht: die astrologische Erklärung, die Auffassungen als Ordensstreit, als akademische Streitfrage, als eine neue Phase des Streites zwischen Kaiser und Papst, als Auflehnung gegen die Autorität, als eine Vorbereitungsstufe des Rationalismus. Im Gegensatz gegen alle diese einseitigen Theorien wird die Reformation sodann als religiöse That dargethan, ihre negative und positive Seite, sowie der kirchliche und der politische Faktor gezeichnet und sie in alle dem als eine Phase des allgemeinen gesellschaftlichen Fortschritts erwiesen. Kapitel 2 und 3 zeichnen die weitere und engere Vorbereitung, Kapitel 4—11 die Reformation in den einzelnen Ländern, Kapitel 12 ihren Kampf um's Dasein, Kapitel 13/4 die protestantische Theologie und Kirchenverfassung und endlich Kapitel 15 das Verhältniß des Protestantismus zu Kultur und Zivilisation. Vgl. §. 3, S. 33.

Den Werken des englischen Sprachgebiets darf Guizot's Geschichte der Zivilisation kaum mehr zur Seite gestellt werden, da die häufigen schiefen Urtheile immer wieder die verdrehte Politik des Staatsmannes in Erinnerung rufen. Bedeutend höher dagegen stehen die Forschungen Waddington's, von denen das Leben des Petrus Ramus auch für die Reformationsgeschichte einen wichtigen Beitrag gegeben hat. Im Weitern aber kommen die zahlreichen gründlichen Werke zur Geschichte des kirchlichen Mittelalters von Cousin, Rémusat, Taillandier, Jourdain, Rousselot, Hauréau, Saulnier, Villemarqué einer allseitigen Auffassung der Reformbewegung ebenso zu gut, wie Michaud's verdienstvolle Quellenstudien über den nachreformatorischen Katholizismus und dessen allmähliche Umwandlung in den Romanismus.

Bereits die älteren Werke, welche die niederländische Reformation behandeln — wir nennen hier nur Brandt, Gerdes, Venema sowie die gemeinsame Arbeit von Ypey und Dermout — verlangen ebenfalls eine viel umfassendere Benutzung, als ihnen bisher zu Theil wurde. Neuerdings haben, neben der schon erwähnten Schule Moll's und den mennonitischen Kirchenhistorikern, zumal die Leidener Scholten, Kuenen, Rauwenhoff wahrhaft Bahnbrechendes auf diesem Gebiete geleistet. Rauwenhoff's Geschichte des Protestantismus ist zweifellos das gedankentiefste Geschichtswerk über die ganze neuere Zeit und schließt sich würdig an de Hoop Scheffer's Reformationsgeschichte an. (Vgl. über die letztere Prot. K.-Ztg. 1874 Nr. 31, über Rauwenhoff's kirchenhistorische Arbeiten m. Nachwort zu der deutschen Ausgabe seines Anti-Strauß, S. 131.) Außerdem verlangen aber zahlreiche Spezialwerke der holländischen Literatur wie Reitsma's

„Hundert Jahre aus der Geschichte der Reformation in Friesland" auch unter allgemeineren Gesichtspunkten Berücksichtigung.

Unsere Uebersicht über die verschiedenen standard works auf diesem Gebiete hat die in den Handbüchern verzeichnete Literatur ebensowenig in Betracht gezogen, als unsere eigene Darstellung es auf eine Geschichte der Ereignisse oder eine Charakteristik der Personen oder eine Untersuchung über das Wesen von Katholizismus und Protestantismus absehen konnte. Mit Bezug auf eine zuverlässige Stoffsammlung sei nur noch Henke's Neuere Kirchengeschichte in der Ausgabe von Gaß erwähnt. Hinsichtlich der leitenden Gesichtspunkte aber steht auch das umgearbeitete Werk im Geleise Rothe's, darf sich dabei für die allmählige Entwicklung seiner ethischen Geschichtsanschauung auf Rothe's Leben in Briefen berufen. Besonders die römischen Briefe sind von hohem Interesse durch ihre Bemerkungen über den Katholizismus einer-, den Papismus andrerseits (vgl. u. A. Bd. I., S. 354, 365, 379, 405, 411). Daneben liegt nun ebenfalls Rothe's eigene Reformationsgeschichte in seinen kirchengeschichtlichen Vorlesungen vor (vgl. m. Kritik der Weingarten'schen Ausgabe: Jen. Litr.-Ztg. 1878, Art. 63). In der prägnantesten Form ist Rothe's Auffassung der Reformation ferner in der Rede über Melanthon (1860) niedergelegt. Aber auch die Aphorismen der „Stille Stunden" bieten nicht wenige überraschende Lichtblicke.

§. 2. S. 12. Die in diesem Paragraph durchgeführte Auffassung der Reformation (deren Geschichte übrigens schon Gerdes als historia evangelii per Europam renovati in großen Zügen geschildert) stützt sich, neben den größeren Monographien über Heinr. Niclaes und David Joris, noch auf eine Reihe bereits veröffentlichter Einzelarbeiten, wie den Aufsatz „über die anabaptistischen Tendenzen in ihrer Bedeutung für das Verständniß der Reformationszeit" (in Gelzer's Monatsbl. 1865, Dezbr.), die „Beiträge zur holländischen Kirchengeschichte" (Zeitschr. für hist. Theol. 1868, II.), die Rezension von de Hoop Scheffer's Geschichte der niederländischen Reformation (Prot. K.-Ztg. 1874, Nr. 31), das Lebensbild Hadrian's VI. (Hist. Taschenb. 1876), sowie die im Folgenden spezieller anzuführenden Rezensionen der neueren Werke über Servet, Ochin, Eberlin, Seb. Franck, Hadrian VI. in der Jen. Lit.-Ztg.

Daß eine neue allseitigere Würdigung der Gesammtbewegung im Werden ist, kann dem Kenner ebensowenig entgehen, als daß die Vorbedingung einer solchen in der fortgesetzten archivalischen Forschung über die Reformation der einzelnen Länder gelegen ist. Hinsichtlich der deutschen Reformation ist es besonders dem Vorgang von Cornelius zu verdanken gewesen, daß endlich die Akten über die verschiedenen Stadien der Volksbewegung aus ihrer Verschollenheit befreit werden und damit auch die andern Faktoren der Zeitgeschichte eine neue Beleuchtung empfangen. Ebenso hat das Studium der schweizerischen Reformation seit Strickler's Herausgabe der eidgenössischen Abschiede einen ganz andern Charakter gewonnen (vgl. Meyer von Knonau in v. Sybel's Hist. Zeitschr. 1878, I.), wenn gleich, wie herkömmlich, zuerst das Parteiinteresse des klerikalistischen und materialistischen Dogmatismus über die neuen Urkunden herfiel. Der eidgenössischen Publikation reiht zugleich eine Menge der werthvollsten Veröffentlichungen aus den einzelnen Kantonen sich an, wie Egli's Aktensammlung über die Züricher Reformation (in Verband mit seinen Spezialarbeiten über die Schlacht von Kappel und die Züricher Wiedertäufer), Stürler's Urkundensammlung zur Geschichte der Berner Reformation und Weidling's darauf begründete Dissertation über die letztere, die Herausgabe der Basler Chroniken zur Reformationsgeschichte durch den dortigen, von Keßler's Sabbata und Vadian's Werken durch den St. Galler historischen Verein. Dazu gesellen sich mehr und mehr auch solche private Veröffentlichungen wie die der köstlichen Selbstbiographie

Pellikan's (von welcher J. G. Müller und Sal. Vögelin bereits stückweise Uebersetzungen gegeben), durch Bernh. Riggenbach (1877). Auch die romanische Schweiz steht nicht nur nicht zurück, sondern hat schon seit Vulliemin's Chroniqueur (1835/6) zahlreiche ähnliche Dokumentensammlungen zur Reformationsgeschichte aufzuweisen. Sogar die tendenziösen Publikationen des Piusvereins haben durch die Herausgabe der Salat-schen Chronik und ähnlicher Akten dem Geschichtsforscher manches wichtige Material zugeführt.

Neben diesen erst neuerdings in ihrer Unumgänglichkeit erkannten Aktensammlungen müssen die monographischen Darstellungen der einzelnen Landschaften und Städte auch mit Bezug auf die Reformationsgeschichte einer jeden zusammenfassenden Uebersicht als lebensvoller Hintergrund dienen. Besonders verdienstlich in dieser Beziehung Keim: Schwäbische Reformationsgeschichte 1855. Back: Die evangelische Kirche im Lande zwischen Rhein, Mosel, Nahe und Glan, 3 Bände 1872/4 (vgl. m. Rezensionen Prot. K.-Ztg. 1874, Nr. 29; Jen. Lit.-Ztg. 1874, Art. 511). Jensen-Michelsen: Schleswig-holsteinische Kirchengeschichte, 4 Bde., 1873/9 (vgl. Prot. K.-Ztg. 1874, Nr. 30). Heppe: Geschichte der evang. Kirche von Cleve-Mark und der Provinz Westfalen, 1867. Desselben Kirchengeschichte beider Hessen, 1876. Koldewey: Die Reformation des Herzogthums Braunschweig-Wolfenbüttel, 1869. Wolters: Reformationsgeschichte der Stadt Wesel, 1868. Röhrich: Geschichte der Reformation im Elsaß, sowie die zahlreichen Spezialarbeiten desselben Verfassers.

In Biographien der Reformatoren und der übrigen führenden Persönlichkeiten haben die letzten Dezennien eine fast zu große Fruchtbarkeit bewiesen, und der Parteistempel ist hier meistens am schärfsten ausgeprägt. Hervorragende Bedeutung für die gesammte Zeitgeschichte haben dagegen besonders die Kampschulte'sche Biographie Calvin's (leider unvollendet geblieben, sollte jedoch von Cornelius fortgesetzt werden) und Köstlin's Lutherbiographie (der Abschluß der beiden großen Friderichs'schen Reformatorencyklen) gewonnen.

Die Zurückführung der reformatorischen Bewegung aller Fraktionen auf den gemeinsamen Ausgangspunkt des Gewissens, als des Trägers des religiös-sittlichen Lebens überhaupt, ist das bleibende Verdienst von Schenkel's „Wesen des Protestantismus". Vgl. über die von diesem Werk ausgegangene Anregung: Heberle, Hans Denk (Studien und Kritiken, 1851, I.).

Die 100 Gravamina des Nürnberger Reichstags von 1522 erschienen noch im gleichen Jahre bei Peypus in Nürnberg selber im Druck, sind in dieser Ausgabe u. A. von Sleidan und Bullinger benutzt worden. Spätere Ausgaben sind die von Gärtner im Corp. Jur. eccles. II., 156 ff. von Münch in der Sammlung aller Konkordate I., 373 ff. und von G. Weber, Frankf. 1829. Ueber die Haltung der katholischen Orte der Schweiz vor der Badener Disputation vgl. besonders Munzinger: Papstthum und Nationalkirche, 1860.

Die Stellung Maximilian's II. zur Reformation ist prägnant von Häusser (Gesch. des Zeitalters der Ref., S. 479 ff.), eingehender von Brieger geschildert. Ueber Hadrian VI. vgl. m. Aufsatz „Die Reformbestrebungen Papst Hadrian's VI. und die Ursachen ihres Scheiterns" im Hist. Taschenbuch 1876. Die Biographie Heinrich Bauer's (1876) bringt eine Zusammenstellung des bekannten Materials. Das Verhältniß Michelangelo's zu der religiösen Bewegung ist trefflich gewürdigt von Herman Grimm in seinem Leben Michelangelo's, III.

Döllinger's Rede über Aventin in der bairischen Akademie (1877) ist §. 21, S. 289 näher benutzt. Seb. Franck ist als Historiker zuerst von Bischof (1861) gewürdigt. Nach seiner allgemeineren Stellung zeichnet ihn Karl Alfred Hase: Seb. Franck, der

Schwarmgeist (1869). Vgl. dazu die holländischen Ergänzungen in m. Rezension Jen. Lit.-Ztg. 1876, Art. 290. Franck's Sprüchwörtersammlung hat Latendorf (1876) herausgegeben. Vgl. die lehrreiche Kritik Weinkauff's Jen. Lit.-Ztg. 1877, Art. 318. Letztgenannter Gelehrter hat inzwischen eine, auf 30jährigen Vorstudien beruhende kritische Monographie Franck's herauszugeben begonnen (in Birlinger's Alemannia V., S. 131 ff.; VI., S. 49 ff.).

Mit Bezug auf Reuchlin hat Ludwig Geiger eine abschließende Darstellung gegeben. Reuchlin's späteres Desaveu der Bewegung, zu deren Anbahnung er so bedeutsam mitgewirkt, ist erst durch den von Karl Krafft (Briefe und Dokumente aus der Zeit der Reformation, S. 24—26) authentisch veröffentlichten letzten Brief Hutten's an ihn dargethan. Erasmus hat neuerdings sowohl in England wie in Frankreich eingehende Biographien erhalten: Rob. Blackley Drummond, Erasmus, his life and character as shown in his correspondence and works (2 Bde. 1873) und Gaston Feugère, Erasme, Etude sur sa vie et ses ouvrages (1874). Neben diesen und der Stichart'schen Biographie (1870) vgl. Woker, De Erasmi studiis irenicis und Rud. Stähelin, Erasmus' Stellung zur Reformation, hauptsächlich von seinen Beziehungen zu Basel aus beleuchtet. Hinsichtlich der umfassenden Spezialliteratur über die einzelnen Humanisten darf auf die Handbücher verwiesen werden. Als neuester Beitrag tritt Karl Krause's Biographie des Helius Eobanus Hessus (1879) hinzu. Auf die eigenthümlichen Ursachen, aus welchen manche Humanisten sich von der Reformation zurückzogen, kommt auch F. A. Lange zu sprechen (Gesch. des Mater. I., S. 189, mit Bezug auf Amerbach's Psychologie nach Aristoteles, und den darüber entbrannten Streit mit Melanthon, ob die Lesart ἐνδελέχεια oder ἐντελέχεια die richtige sei; welcher Streit eben so bitter wurde, daß er Wittenberg und der Reformation den Rücken kehrte).

Ueber Castellio vgl. die besonders dem Philologen gerecht werdende Biographie von Mähly (1863). Castellio's Streit mit Calvin ist in Schweizer's Centraldogmen behandelt, ebendaselbst auch der Gegensatz Bibliander's zum Calvinismus; der Konflikt des letztern speziell mit Martyr auch in Schmidt's Peter Martyr Vermigli.

Staupitz' schließliche Stellung zur Reformation ist wieder durch Karl Krafft (Briefe und Dokumente, S. 54—56) sichergestellt. Ueber den Augustinerorden überhaupt hat die gründliche Monographie Kolde's „Die deutsche Augustiner-Kongregation und Johann von Staupitz" (1879) völlig neue Daten gegeben. Die älteren Vorläufer des Quietismus sind in Heppe's „Geschichte der quietistischen Mystik in der katholischen Kirche" (1875) zusammengestellt. Die Stellung der Mystik in der lutherischen Kirche ist am konzisesten in Planck's „Geschichte der prot. Theologie von der Konkordienformel an bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts" gezeichnet. Doch verlangt auch hier Gottfr. Arnold noch immer neue Berücksichtigung.

Schwenkfeld's hohe persönliche Bedeutung ist heute fast allerseits (auch in Dorner's Geschichte der prot. Theol.) anerkannt. Die beste allgemeine Darstellung des Mannes und seiner Schriften bleibt noch stets die in Erbkam's Geschichte der prot. Sekten im Zeitalter der Reformation (1848). Für seine Nachwirkung auf die holländisch-englische Entwicklung hat Barclay The inner life of the religious societies of the period of commonwealth merkwürdige Belege gegeben.

Der gemeinschaftliche Boden der baptistischen und staatskirchlichen Reformation, überhaupt „aller der Abtheilungen der Kirche, welche sich im 16. Jahrhundert von der römischen Kirche trennten," ist treffend gezeichnet von Hoekstra: De beginselen der oude Doopsgezinden. Vgl. in m. Beiträgen zur holl. K.-G. (Zeitschr. f. hist. Theol. 1868, II.) speziell S. 176—179. Das abweichende Urtheil in Ritschl's Geschichte des Pietismus wird von dem Verfasser selbst dadurch erklärt, daß er laut der Vorrede „den Standpunkt

seiner Beurtheilung der einzelnen Erscheinungen in dem Bekenntniß der lutherischen Kirche einnehme."

Ueber die einzelnen Phasen des Bauernkriegs sind seit der zusammenfassenden Darstellung Zimmermann's und dem gelehrten Tendenzwerk Jörg's über Deutschland im Revolutionszeitalter zahlreiche Spezialarbeiten erschienen, unter welchen sich Stern's Untersuchung über den Verfasser der 25 Artikel (als welcher ihm Balthasar Hubmeier erscheint) besonders abhebt. Eine neue objektive Zusammenfassung des vielfach zerstreuten Aktenmaterials ist aber längst wünschenswerth. Der Adelskrieg ist in der Ulmann'schen Biographie von Franz von Sickingen objektiv geschildert. Ueber die soziale Seite der Reformation in den Reichsstädten vgl. Ad. Frantz: Die evangelische Kirchenverfassung in den Städten des 16. Jahrhunderts (1878), sowie speziell die Darlegung der Verhältnisse in Hannover in Uhlhorn's Biographie des Urbanus Rhegius.

Die erste holländische Reformation ist in de Hoop Scheffer's Geschiedenis der kerkhervorming in Nederland van haar ontstaan tot 1531 (2 Theile, 1873) zum ersten Male quellenmäßig gezeichnet. Mit Tyndale's (in der typographischen Ausstattung des Originals wieder abgedruckter) Bibelübersetzung ist eine gute Biographie von Francis Fry (1878) verbunden, mit dem Facsimile des aus dem Gefängniß geschriebenen Briefes. Der gewaltige Unterschied der ursprünglichen Reformation von den späteren Kirchenbildungen in Holland und England ist zum ersten Male konsequent beachtet in der holländischen Bearbeitung von Wylie's (englischer) Geschichte des Protestantismus von C. P. Hofstede de Groot.

Kurfürst Hermann von Wied hat in Varrentrapp seinen Biographen gefunden, Gerhard Westerburg in Steitz (vgl. m. Rezension: Jen. Lit.-Ztg. 1876, Art. 336. Ebendaselbst über Karl Krafft's „Entdeckung" des Grafen Isenburg).

Die Wassenberger sind in Cornelius' Geschichte des Münster'schen Aufruhrs einzeln behandelt, ebenso Melchior Hofmann, dessen alte Biographie von Krohn übrigens noch heute nicht durch eine bessere ersetzt worden ist. Bouterwek's im Text angeführtes Urtheil ist der Einleitung zu seiner Veröffentlichung des verloren gegangenen Büchleins von der Rache und den Prozeßakten der Weseler Wiedertäufer entnommen.

Die Flugschriftenliteratur der ersten Jahre von Luther's Auftreten ist zuerst in Hagen's Werk über die literarischen und religiösen Verhältnisse Deutschland's im Reformationszeitalter in weiterem Umfang herangezogen, seither in den Spezialwerken von A. Baur und Schade. Die Geschichte der holländischen Taufgesinnten ist Gegenstand einer umfassenden Spezialliteratur (vgl. m. Aufsatz über sie in Schenkel's Allg. kirchl. Zeitschr. 1861). David Joris und Heinrich Niclaes sind in m. Monographien (in der Zeitschr. f. hist. Theol. 1862, III. IV.; 1863, I.; 1864, IV.; 1868, IV.) quellenmäßig behandelt, Denk und sein Genosse Hetzer von Heberle und Keim, Franck in den oben bereits angeführten Werken. Servet's Leben ist in den zahlreichen Einzelarbeiten Tollin's (vgl. zu §. 4 u. 5), Ochin's Leben in dem klassisch geschriebenen Werke Benrath's zur Darstellung gebracht. Mit Bezug auf den Sozinianismus bietet das ältere Werk von Fock nach wie vor die geeignetste Einführung, doch verlangt besonders die holländische Literatur über die dortigen Anhänger der sozinianischen Lehren eine viel genauere Beachtung. Spalatin ist wenigstens nach seiner historiographischen Seite allmählig in seiner Bedeutung erkannt, sein umfassender Briefwechsel harrt dagegen noch stets einer kritischen Sammlung. Mit Bezug auf Hutten darf Strauß' (auf Böcking's kritischer Ausgabe der Werke Hutten's fußende) Biographie als abschließend betrachtet werden, während das viel umstrittene Verhältniß Hutten's zu Luther von Kolde (Luther's Stellung zu Konzil und Kirche) speziell in's Klare gestellt ist. Von Eberlin von Günzburg hat Bernh. Riggenbach ein gut geschriebenes Lebensbild gegeben (vgl. m. Rezension Jen. Lit.-Ztg.

1876, Art. 276). Ueber Kettenbach gibt bis jetzt Keim's Artikel in Herzog's Real-Encyklopädie die beste Charakteristik.

S. 18. Der Gegensatz zwischen dem Reformator Luther und der Symboltheologie der Lutherkirche wird sogar bereits in einem konfessionell gefärbten Handbuch der K.-G., wie dem von Paul Viktor Schmidt (1879) offen hervorgekehrt. Vgl. hinsichtlich der Abfassung der Augsburger Konfession S. 208: „Freilich darf nicht vergessen werden, daß man Luther nicht eigentlich dabei zu Rathe gezogen hat. Man machte mit ihm überhaupt die Sache so kurz als möglich ab. Nur zuletzt hat der Kurfürst ihm die fertigen Artikel zugeschickt, und die hat Luther gelobt „denn er nicht so sanft und leise treten könne". Hätte er mit an ihrer Abfassung Theil gehabt, so würden sie gewiß anders ausgefallen sein. . . Es ist freilich nicht ganz klar, weshalb man Luther in Coburg zurückließ. Es scheint, daß man nicht nur für ihn, sondern ihn gefürchtet habe."

Daß Luther's reformatorisches Auftreten nicht als die Aufstellung neuer Prinzipien, sondern als die Fortsetzung der, zwar stets niedergeworfenen oder einflußlosen, aber stetig erneuten Reformbestrebungen des Mittelalters aufgefaßt sein will, hat zumal Planck wieder deutlich erkannt. Es ist überaus charakteristisch, daß er nach dem Zeugniß seines Biographen Lücke die Vorlesungen über die mittlere Periode der K.-G. nicht mit dem Jahr 1517, sondern erst mit dem Jahr 1555 abschloß, und die neuere Periode mit dem letztgenannten Jahre als dem des offiziellen Nebeneinandertretens verschiedener Kirchen begann.

Für die Reformbestrebungen des 15. Jahrhunderts muß besonders die niederländische Spezialforschung mehr verwerthet werden, als es bis dahin der Fall ist. Die Linie, welche von Ruysbroek (vgl. die Monographie von Otterloo 1877) zu Gerhard Grote (vgl. die Dissertation von Acquoy 1857), von diesem zu Johann Wessel (vgl. Friedrich's Monographie 1862, zumal in ihrer Widerlegung Ullmann's) und Thomas von Kempen führt, will ebenso scharf im Auge behalten werden, wie die umfassende Literatur der Kreise Brugmann's und Brinckerinc's (vgl. Moll's Biographie des Ersteren, 2 Bde. 1854) und die tiefgreifende Klosterreform der Kongregation von Windesheim (vgl. die Monographien von Acquoy und van Slee 1875). Eine wichtige Ergänzung von deutscher Seite bieten Hirsche's „Prolegomena zu einer neuen Ausgabe der imitatio Christi nach dem Autograph des Thomas von Kempen" (1873). Wie der Kreis der niederdeutschen Brüder des gemeinsamen Lebens, so ist andrerseits auch der der oberdeutschen Gottesfreunde neuerdings vielfach in ein ganz andres Licht getreten, zumal nachdem Schmidt's Biographie des Niklaus von Basel (1866) in Lütolf's „Gottesfreund im Oberland" (Jahrbuch für schweizerische Geschichte 1877) ihre Widerlegung gefunden. (Vgl. auch die weitere Kontroverse zwischen Denifle und Jundt über Tauler's Bekehrung 1879.) In ähnlicher Weise wie Friedrich gegen Ullmann ist auch Lütolf gegen Schmidt darin im Recht, daß alle diese Reformfreunde keine Vorreformatoren in dem Sinne sind, daß sie bereits die spätere protestantische Dogmatik vertreten hätten. Ebenso hatte schon Pfeiffer's Ausgabe der „Theologia deutsch" (1851) hinsichtlich dieser zuerst von Luther herausgegebenen Schrift bemerken können, daß dieselbe „nichts Vorreformatorisches oder mit der katholischen Lehre im Widerspruch Stehendes enthalte." Bei unsrer Auffassung der Reformation, wodurch dieselbe von der spätern Kirchenbildung bestimmt unterschieden wird, gehören dagegen alle diese Bewegungen, wie noch eine große Zahl früherer, durchaus zu den vorreformatorischen.

Umgekehrt kommt denn auch Luther's eigener Zusammenhang mit den früheren Reformbestrebungen, zumal denen der Mystik, jetzt viel mehr, als es bis dahin der Fall war, zu seinem Rechte. An Köstlin's quellenmäßige Biographie haben sich bereits Hering's „Mystik Luther's im Zusammenhange seiner Theologie und ihrem Verhältnisse zur ältern

Mystik“ und Lommatzsch' „Lehre Luther's vom ethisch-religiösen Gesichtspunkte“ (beide Werke 1879 erschienen) angeschlossen. In seiner geistvollen Art hat auch Pierson Luther's Ausgang von der ethischen Seite der Mystik gezeichnet: Prot. K.-Ztg. 1877, Nr. 32. Eine Darstellung der Anfänge Luther's wie in K. A. Menzel's Reformationsgeschichte (vgl. über sie Rothe's Briefe, in dessen Biographie I., S. 488, 507) ist heute wohl nur noch auf dem Janssen'schen Standpunkte möglich.

Die zusammenfassende Darlegung des Wesens der Reformation (S. 19—22) bedarf danach keiner weitern literarischen Nachweise. Nur mit Bezug auf das lange Zusammenfließen des erst später auseinandergerissenen Stromes der Reformation sei das Verdienst der Heppe'schen Werke zur Reformationsgeschichte in dankbare Erinnerung gebracht. Der irenische Grundzug Melanthon's auch hinsichtlich der Trennung von Katholizismus und Protestantismus wird gleich sehr von Döllinger (in seinen Vorträgen über die Wiedervereinigung der Konfessionen, sowie in seinem Aventin, S. 29) und Rothe (Rede zur 300jährigen Todtesfeier Melanthon's) betont. Im Unterschiede von der neuscholastischen Verunglimpfung Melanthon's hat auch Herrlinger die Theologie Melanthon's „in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Zusammenhange mit der Lehrgeschichte und Kulturbewegung der Reformation“ gezeichnet (1879). Die Parteiverhältnisse auf dem Wormser Reichstag und die Koulissenpolitik Aleander's sind erst von Friedrich (Der Reichstag zu Worms nach den Briefen des päpstlichen Nuntius Hieronymus Aleander 1871) klar dargelegt worden. Die leitenden Gesichtspunkte Luther's selbst sind von Häusser (Geschichte des Zeitalters der Ref., S. 48) besonders anschaulich geschildert, daneben von theologischer Seite bei Heinrich Lang in seinem Lutherbilde und bei Schenkel (Luther in Wittenberg und Worms).

§. 3. S. 25. In Bezug auf den Unterschied zwischen der Reformation als solcher und den im weitern Verlaufe der Bewegung entstandenen neuen Kirchenbildungen macht auch Christoph Hoffmann „Occident und Orient“ (1875) darauf aufmerksam, „daß der Bau, die Einrichtungen und Ordnungen der Kirchengesellschaften nicht aus dem gleichen Geiste entsprungen sind, aus welchem die Reformation selbst hervorging“ (S. 27). Vgl. auch S. 36 über die innere Gleichartigkeit aller dieser Kirchenbildungen, trotz ihrer dogmatischen und zeremoniellen Verschiedenheiten. Daß überhaupt in Hoffmann's „kulturgeschichtlicher Betrachtung vom Standpunkt der Tempelgemeinden“ neben der schwärmerischen Apokalyptik sich viel gesunde Vernunft und ein geschichtlich gebildeter Weitblick findet, ist Jen. Lit.-Ztg. 1877, Art. 620 dargethan.

Die verschiedenen Trennungen der Kirchen und die ebenso mannigfach wiederholten Unionsversuche sind seit Döllinger's Vorträgen von 1872 der Gegenstand mehrfacher Behandlung geworden, so in der von der Haager Gesellschaft gekrönten Preisschrift von Joß „die Wiedervereinigung christlicher Kirchen“ und bei Lechler „Christus und die Konfessionen“. Die Entstehung der einzelnen Konfessionskirchen nebeneinander hat schon Rauwenhoff Geschiedenis van het Protestantisme III., S. 3 als eine ebenso unvermeidliche wie nothwendig einseitige Erscheinung dargethan.

Als Hauptursache der Kirchentrennung des 16. Jahrhunderts wird die Täuschung der auf die Konzilien des 15. Jahrhunderts gesetzten Hoffnungen auch von Janus (S. 264) anerkannt. Wessenberg's eingehende Geschichte dieser Kirchenversammlungen (4 Bde. 1844/5), seiner Zeit von Hefele's Tendenzkritik maßlos angegriffen, ist in Friedrich's Lebensbild von Wessenberg (in von Weech's „Badische Biographien“) in ihrer bleibenden Bedeutung anerkannt. Die papale Geschichtsdarstellung ihrerseits darf freilich (ebenso wie sie das ganze Werk der Reformatoren auf den Teufel zurückführen muß) auch bei den

schnödesten Vertretern der päpstlichen Politik keinerlei Fehler zugeben. Selbst Papst Alexander VI. ist (in derselben Weise wie schon früher Johann X. durch Duret) von Friedrich Kayser als „der vielverläumdete“ in „quellenmäßiger Untersuchung“ „gerettet“, 1878. Auch Tetzel hat schon 1853 in Valentin Gröne seinen Panegyriker gefunden (Tetzel und Luther oder Lebensgeschichte und Rechtfertigung des Ablaßpredigers und Inquisitors Dr. Johann Tetzel, 2. Aufl. 1860) dessen Machwerk seither in der päpstlichen Literatur als unwiderlegliche Autorität behandelt wird. (Vgl. die Nachweise bei Dr. Kayser: Geschichtsquellen über den Ablaßprediger Tetzel, 1877.)

Die geschichtliche Bedeutung von Luther's Bibelübersetzung ist mit gründlichster Sachkenntniß gezeichnet von W. Grimm „die Lutherbibel und ihre Textesrevision“ (Zeit- und Streitfragen 1874. Vgl. ebendaselbst die reiche Literatur). Dem evangelischen Kirchenlied sind außer den reichhaltigen Geschichtswerken von Wackernagel und Koch mehrere landeskirchliche Monographien gewidmet, so (neben solchen allgemeiner bekannten Werken wie dem von Antistes Metzler über die schweizerischen Gesangbücher) Vennink Janssonius: Geschiedenis van het kerkgezang by de Hervormden in Nederland 1863, Rittelmeyer die evangelischen Kirchenliederdichter des Elsasses 1857. Hinsichtlich der Literatur über die neuen Katechismen darf auf Palmer's Katechetik verwiesen werden. In der Parallele der Melanthon'schen loci und der Calvin'schen institutio hat Gaß' verdienstvolle Geschichte der Dogmatik ihren ersten Anlaß gefunden. Unter den neuen Kirchenordnungen, die den Gesammtkultus vom Standpunkte der christlichen Gemeinde behandelten, ist die der Homberger Synode der nachmaligen Entwicklung weit vorausgeeilt. Vgl. die Biographie ihres Urhebers Franz Lambert von Hassencamp 1860. Die umfassende Literatur über den gewaltigen Aufschwung der Predigt seit der Reformation hat Marbach (Zeitschr. f. prakt. Theol. 1879, I.) kritisch beleuchtet, dem G. L. Schmidt (vgl. 1879, IV.) weitere Einzelbeiträge folgen ließ. Die Geschichte des evangelischen Pfarrhauses ist neuerdings gleichzeitig von W. Baur und von Meuß dargestellt worden (vgl. zu §. 28). Die große kulturhistorische Bedeutung desselben tritt aber nirgends klarer hervor, als in dem (in Schulte's Schrift über den Zölibat beigefügten) Verzeichniß hervorragender Pfarrersöhne.

S. 28. Hinsichtlich der Unvermeidlichkeit der dogmatischen Formulirung der reformatorischen Gedanken will Al. Schweizer's klare Darlegung (Centraldogmen I., S. 1) stets wieder berücksichtigt sein: „Es läßt sich unmöglich verkennen, daß der rücksichtslos geschärfte Augustinismus nöthig war, um für die dringend aufgegebene Reformation den Boden zu erkämpfen, während ein Erasmus, Bolsec, Castellio, Bibliander, Sozin, ja auch der spätere Melanthon oder Arminius das Reformationswerk niemals durchgesetzt hätten. Dazu war die ganze schroffe Kühnheit des Luther'schen servum arbitrium, der Zwingli'schen providentia, der Calvin'schen praedestinatio, in Schriften, deren Titel schon jeden der drei Männer charakterisirten, eine innere und äußere Nothwendigkeit... Nur diese starken Hebel, rein religiösen Interessen dienstbar, und von vollendeter Ueberzeugung eingelegt, haben die Masse schreiender Mißbräuche wenigstens aus einem Theil der Kirche zu beseitigen vermocht und dadurch auch dem andern Theil eine gewisse Reform ermöglicht.“ Dies auch der Grundgedanke des klassischen Scholten'schen Werkes über die Lehre der reformirten Kirche, sowohl mit Bezug auf das formale wie das materiale Kirchenprinzip. Für die Parallele zwischen der neuen kirchlich-dogmatischen Entwicklung und der des apostolischen Zeitalters (besonders in dem Verhältniß der paulinischen Dogmatik zu der Religion Jesu) bedarf es nur des Hinweises auf Immer's mustergültige „Theologie des neuen Testaments“, 1878.

Daß die Theologie des vortridentinischen Katholizismus (der Gegenstand jener Preisfrage, welche von Hengstenberg's Schüler Lämmer bearbeitet wurde, diesen selbst

aber zur Konversion führte) durchaus nicht in einem ausschließlichen Gegensatze zu den Prämissen der Augsburger Konfession stand, geht aus den immer neuen Ausgleichungsversuchen, die auf der Basis der letztern statthatten, deutlich hervor. Für die wichtigsten derselben, die Regensburger Verhandlungen, kann auf Brieger's Darstellung verwiesen werden. Daneben hat Benrath's Ochin auch Contarini's allgemeinere Stellung näher beleuchtet. Doch schwebt noch die Frage wegen der Authentie einzelner ihm zugeschriebener brieflicher Aeußerungen. — Der Rückschlag der Jahre 1540—1542 (die Bestätigung der Kompagnie Jesu im Jahre 1540, die Zusammenkunft in Lucca zwischen Kaiser und Papst im J. 1541, die Einsetzung des Inquisitionstribunals unter Vorsitz Caraffa's am 21. Juli 1542) hat ebenfalls in Benrath's Biographie eine klare Darlegung gefunden. Für die alsbaldige gewaltsame Vertilgung der evangelischen Richtung in Italien will zugleich Huber's Geschichte des Jesuitenordens verglichen sein. Die Geschichte des Tridenter Konzils läßt sich seit den zahlreichen neuen Publikationen von Döllinger, Theiner, Friedrich, Sickel, Druffel, Woker u. A. im Ganzen wie im Einzelnen um Vieles genauer verfolgen. Die Darstellungen Sarpi's und Pallavicini's auf gleiche Linie zu stellen und die Widersprüche zwischen beiden in der Weise Brischar's ausgleichen zu wollen, geht nicht mehr an, nachdem sich Sarpi durchweg als gewissenhafter Historiker, Pallavicini als echt römischer Diplomat herausgestellt hat.

Fisher's Parallelisirung aller Einzelkirchen schließt zugleich die Korrektur des von Buckle aufgestellten Grundsatzes in sich, zur objektiven Darstellung religiöser Glaubenssätze sei es erforderlich, einmal an dieselben geglaubt, dann aber diesen Glauben aufgegeben zu haben. Buckle's Skeptizismus ist, trotz aller Gelehrsamkeit des Verfassers, unfähig den religiösen Triebkräften gerecht zu werden, weil er sie mit den dogmatischen Formeln grade so zusammenwirft, wie Strauß' „alter und neuer Glaube“ es mit dem Evangelium und dem apostolischen Glaubensbekenntniß thut. Nur ein reinliches Auseinanderhalten des religiösen und des dogmatischen Faktors erlaubt es, die verschiedenen Kirchen wirklich mit gleichem Maße zu messen. Jede Darstellung, welche die Wahrheit nur im Lager der eigenen Partei sieht, ist dagegen gleich einseitig, mag es sich um Biographien von Reformatoren handeln, welche die Anerkennung eines protestantischen Symbols mit der Einführung des Evangeliums identifiziren, oder um Schilderungen der Kontrareformation, welche dieselbe als Wiederherstellung der alleinseligmachenden Wahrheit behandeln.

S. 33. Die Ursachen der staatskirchlichen Gestaltung der neuen Kirchen hat Hase (10. Aufl. §. 338, S. 461) in kurzen Worten unübertrefflich geschildert. Die reiche Literatur ist in den kirchenrechtlichen Handbüchern und in Brandes' „Verfassung der Kirche“ (1867) zusammengestellt. Die verhängnißvolle Nachwirkung, daß die einzelnen Kleinkirchen zur Magd der Polizeigewalt wurden, ist mit Bezug auf die deutsch-lutherische Entwicklung von Moritz Baumgarten (Kirchliche Zeitfragen S. 160), mit Bezug auf die schweizerisch-reformirte von Hilty (Vorlesungen über die Politik der Eidgenossenschaft, Note 67) treffend gezeichnet. Die Lichtseite des ursprünglichen ideell gefaßten Verhältnisses bei Zittel: die Reformatoren und Fürsten als Begründer der evangelischen Landeskirchen 1874.

Die Geschichte der Augsburger Konfession hat (nach Salig's, für seine Zeit hochverdienstlichem Werke) Plitt's „Einleitung in die Augustana“, 2 Bde. 1867/8, genauer behandelt. Der gleiche Verfasser hat ebenfalls „die Apologie der Augustana“ geschichtlich erklärt, 1873. Die zahlreichen dem Abschluß des Konfessionswerkes in Deutschland folgenden Vermittlungsversuche mit der schweizerischen Reformation führt Baum's „Capito und Butzer“ mit liebevoller Vertiefung in Butzer's Unionspläne vor. Die gegenüberstehenden Standpunkte kommen in Köstlin's Luther- und Pestalozzi's Bullinger-Biographie zur genauern Darlegung. Die zu der Begründung der deutsch-reformirten Kirche führenden Motive treten am klarsten in den von Kluckhohn herausgegebenen Briefen Friedrich's des

Frommen, des Urhebers des Heidelberger Katechismus, zu Tage. Hinsichtlich der reformirten und der übrigen protestantischen Symbole bietet Winer's „Komparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchenparteien", II. Aufl. 1837, eine gute Zusammenstellung des Materials. — Versuch einer ethischen Ueberwindung der dogmatischen Gegensätze in m. „Begrüßungsrede zur Eröffnung der kath.-theol. Fakultät in Bern."

Die Parallele in der Unterdrückung der milderen Richtungen in allen Einzelkirchen ist besonders deshalb noch wenig in's Auge gefaßt, weil die fortdauernde Polemik dieser Kirchen es mit sich brachte, daß man gegenseitig nur die herrschende Fraktion in's Auge faßte, während die Andersdenkenden doch nur zeitweilig mundtodt gemacht worden waren. Die stetige Fortdauer der antijesuitischen Richtung im Katholizismus hat m. Vortrag über „Ursprung, Umfang, Hemmnisse und Aussichten der altkath. Bewegung" 1873 dargethan. Ebenso hat auch die Melanthon'sche Richtung im Lutherthum, die Zwingli'sche in den calvinischen Kirchen stets ihre Vertreter gehabt. Die Verfolgungsmaßnahmen der herrschenden Parteien aber gleichen sich wie ein Ei dem andern.

Für Bajus ist Linsenmann's Darstellung der Anfänge des Jansenismus, für Heresbach Wolters' Biographie, für Gropper Ennen's Geschichte der Stadt Köln und Varrentrapp's Monographie über Hermann von Wied zu vergleichen. Mit Bezug auf Cassander's Anschauungen hat der holländische Jesuit Allard ein non plus ultra bewußter Fälschung versucht. Vgl. m. „Römisch-katholische Kirche im Königreich der Niederlande" S. 294—296. Seine wirklichen Ansichten bei Birck: „Georg Cassander's Ideen über die Wiedervereinigung der christlichen Konfessionen in Deutschland" und Lossen: Theol. Literaturblatt 1876, Nr. 26. Die innerkatholischen Reformbestrebungen in Italien sind durch Benrath's Mittheilungen aus den nach Dublin verschleppten Inquisitionsakten in helleres Licht gerückt worden, die ähnlichen Regungen in Spanien durch Wilkens' und Reusch' Darlegung des Inquisitionsprozesses von Fray Luis de Leon.

Wie sehr die Streitigkeiten in der Lutherkirche sich durch eine stets zunehmende Heftigkeit abzeichnen, tritt besonders in Planck's eingehender Darstellung (zumal bei Berücksichtigung der den Personalien gewidmeten Noten) zu Tage. Sein Charakterbild Jakob Andreae's ist ein Meisterstück psychologischer Zeichnung. — Daß durch die fortgesetzten Kämpfe schon Luther selbst immer ausschließlicher wurde, geht nicht nur aus Heinrich Lang's Lutherbild, sondern fast mehr noch aus Köstlin's Lutherbiographie hervor. Zumal aber der synergistische, der flacianische und der osiandrische Streit bieten ein Bild erschreckender Gehässigkeit. Vgl. außer den ältern Darstellungen Karl Alfred Hase: Herzog Albrecht von Preußen und sein Hofprediger. Die weitere Nachwirkung malt Tholuck's „Geist der lutherischen Theologen Wittenberg's im Verlauf des 17. Jahrhunderts" und die sich daran anschließende Schrift über „das akademische Leben des 17. Jahrhunderts" in einer Menge der bezeichnendsten Details.

Die korrelate Entwicklung in der reformirten Schweiz ist, was die Anfänge betrifft, besonders in Hundeshagen's Spezialschrift über „die Konflikte des Zwinglianismus, Lutherthums und Calvinismus in der bernerischen Landeskirche" geschildert. Von dem schließlichen Endergebniß, der Aufstellung der Konsensusformel, gibt der zweite Band von Schweizer's Zentraldogmen ein lebendiges Bild. — Die niederländische Kirchenbildung von den Anfängen der zweiten Reformation bis zum arminianischen Streit tritt am klarsten in dem ersten Bande von Sepp's „Godgeleerd Onderwys in Nederland gedurende de 16. en 17. eeuw, daneben, was ein Spezialgebiet, auf welchem die Gegensätze besonders scharf aufeinander platzten, in Reitsma's „Honderd jaren uit de geschiedenis der Hervorming in Friesland" zu Tage. Der hervorragendste Vertreter der ursprünglichen freiern Grundsätze (zumal im Gegensatz zu Calvin's und Beza's Forderung der Ketzerverfolgung),

Dirk Volkertson Coornhert, harrt noch einer umfassenden Monographie, indem nur seine Ethik in ten Brink einen befugten Darsteller gefunden. Von den ältern Reformatoren ist Gnapheus durch Roodhuysen, Duifhuis durch Wiarda näher gekennzeichnet. Ueber Caspar Janszoon Coolhaes gab Rogge schon früher eine eingehende Biographie (2 Bde. 1865). Demselben Gelehrten ist seither die Herausgabe von Uytenbogaert's Briefwechsel und die darauf aufgebaute Biographie zu verdanken. — Hinsichtlich der freiern Anfänge der englischen Kirche hat wieder Sepp's Lebensbild des Corranus (Geschiedkundige Nasporingen III:, S. 93—190) einen besonders wichtigen Beitrag gegeben. Der übrigen neuern Literatur zur englisch-schottischen Kirchenbildung wird noch speziell zu gedenken sein.

§. 4. S. 39. „Die Kirche und der Religionszwang" — so die zweite der drei Abhandlungen von Buchmann's streng quellenmäßigem Werke „Die unfreie und die freie Kirche", 1873. Der erste Abschnitt „die unfreie Kirche und der Religionszwang" führt zuerst die Ursachen der Christenverfolgung durch die heidnischen Kaiser und dem gegenüber die christlichen Apologeten als Vertheidiger der Gewissensfreiheit vor, um dann „Versuchung und Fall" durch die arianischen und die weiteren dogmatischen Händel, und im Anschluß daran den h. Augustin „als Anwalt des Religions- und Gewissenszwanges" zu zeichnen. Der zweite Abschnitt behandelt nach einem werthvollen Exkurs über die literarischen Hülfsmittel „die Durchführung des Religionszwanges" durch die zur Theokratie umgestaltete Kirche. Der gelehrte katholische Verfasser erschließt durchweg den meisten protestantischen Lesern völlig fremde Gebiete.

Daß das Prinzip der Glaubensverfolgung innerhalb der christlichen Kirche sich in erster Reihe auf Augustin zurückführt, ist über der üblichen panegyrischen Darstellung des Bischofs von Hippo fast vollständig vergessen. Um so wichtiger ist der einschlägige Paragraph bei Buchmann. Auch Baumgarten („Kirchliche Zeitfragen" 1874) macht darauf aufmerksam, wie die schlimmsten Thesen des kanonischen Rechtes in Bezug auf die Pflichtmäßigkeit der Ketzerverfolgung sich fast ausschließlich auf Augustin's Schriften stützen, und fügt die beherzigenswerthen Worte hinzu: „Wenn man erwägt, zu welchen Greueln die päpstliche Kirche an der Hand dieser Worte des h. Augustinus fortgeschritten ist und noch heute ihren antichristlichen Grundsatz durch des Augustinus Autorität zu stützen sucht, dann ist wirklich kein Grund vorhanden, sich mit H. Schmidt (Jahrbb. für deutsche Theol. 1861, S. 251) für Minderung der Verantwortlichkeit dieses Kirchenvaters zu ereifern." (S. 329. Vgl. Nordd. Prot.-Blatt 1872. Nr. 1: Die Schuld des h. Augustinus.)

Ueber die Geschichte der katholischen Ketzerverfolgungen bietet das (zwar populär gehaltene, aber durchweg auf gründlichen Studien beruhende, seinem Lehrer Döllinger gewidmete und von diesem persönlich unterstützte) Werk Fridolin Hoffmann's eine klare Uebersicht: „Geschichte der Inquisition." 2 Bde. 1878. Der Verfasser, der Begründer und mehrjährige Redaktor des „Rheinischen Merkur", hat zunächst die mittelalterliche, dann aber, und zwar unter genauester Behandlung der einzelnen Länder, die nachreformatorische Inquisition behandelt. Die zuerst von Hefele in seinem „Kardinal Ximenes" vorgebrachten Trugschlüsse, welche die Verantwortlichkeit für die Thaten der Inquisition von der Kirche abzuwälzen versuchten, hatten sogar Ranke völlig getäuscht, während wahrheitsliebende katholische Historiker, wie Daguet, ihnen schon früher entgegengetreten waren. Seit dem Vatikanum haben die führenden Jesuiten es selbst nicht mehr für nöthig erachtet, die Inquisition zu desavouiren. Die S. 40 erwähnte, aus der Innsbrucker Jesuitenfakultät hervorgegangene Schrift, auf deren Bedeutung Reusch in seinem Theol. Literaturblatt alsbald aufmerksam machte, ist der erste offene Panegyrikus der Inquisition, der sich in Deutschland wieder an's Licht gewagt hat.

Zur Einzelgeschichte der evangelischen Märtyrer hat Fliedner's „Märtyrerbuch" (4 Bde., Verlag der Kaiserswerther Diakonissenanstalt) zahlreiche werthvolle Beiträge gebracht. Auch die Schriften von Daum und Strack über die Zeit der Verfolgung, sowie eine große Zahl der Schilderungen früher blühender, dann zerstörter Gemeinden in den Mittheilungen des G.-A.-Vereins beruhen auf guten Quellen. Die Hunderttausende hingemordeter Wiedergetaufter sind dagegen für die offizielle kirchliche Darstellung so gut wie gar nicht vorhanden, während allein schon die holländischen „Märtyrerspiegel" der „wehrlosen Christen" ein nur zu massenhaftes Material bieten, und durch eine der verdienstlichsten Arbeiten Sepp's (De geschiedenis der Martelaren door Adriaen Corn. van Haemstede — Geschiedkundige Nasporingen I. S. 9—136) in ihrem hohen allgemeinen Werthe beleuchtet sind. Sogar die „Kriminalbücher" im Haag (aus denen bereits m. Biographie des David Joris belangreiche Daten entnehmen konnte) sind eigentlich zuerst in de Hoop Scheffer's Reformationsgeschichte (aber immer noch erst für den Beginn der Verfolgungsperiode, bevor die eigentlich wiedertäuferische Bewegung begann) zur Verwerthung für die allgemeine Geschichtsdarstellung gekommen. Auch hier ist der befruchtende Anstoß von Cornelius ausgegangen, speziell von seiner Abhandlung über „die niederländischen Wiedertäufer während der Belagerung Münsters" 1869. Vgl. Sepp's Biographie von Bernhard Rothmann (Geschiedkundige Nasporingen I. S. 55—157). Sogar die Zeichnung des täuferischen Zion in St. Gallen in der Pressel'schen Biographie Vadian's stützt sich durchaus auf Cornelius' Bahn brechende Forschung.

Die protestantische Inquisition mit ihrem Mittelpunkte in Genf ist lange Zeit in echt Hefele'scher Weise mehr vertuscht, als unbefangen dargestellt worden. Nicht nur die Biographie Calvin's von Henry und Stähelin, sondern auch Trechsel's Monographie über die „Antitrinitarier" und zahlreiche verwandte Darstellungen haben um der Ehrenrettung Calvin's willen den unglücklichen Servet kaum weniger parteiisch behandelt, als das von Calvin beherrschte Gericht. Daß auf eine dem ähnliche Tendenzgeschichtschreibung der Rückschlag in's andre Extrem nicht ausbleiben konnte, hat der Charakter der Galiffe'schen Aktensammlungen zur Genüge dargethan. Erst die kritische Straßburger Ausgabe der Werke und Briefe Calvin's und die darauf gestützte Kampschulte'sche Calvin-Biographie hat auch die inquisitorische Thätigkeit Calvin's von dem Boden der allgemeinen Zeitverhältnisse aus zu zeichnen erlaubt. Daran reihen sich die zahlreichen Servetstudien Tollin's, welche den Ausgang seines Helden freilich erst indirekt berühren. In die Lücke ist einstweilen die englische Monographie von Willis: Servetus and Calvin 1877 eingetreten, während gleichzeitig der 4. Band von Roget's histoire du peuple de Génève depuis la réforme jusqu'à l'escalade sich der Darstellung des Servet'schen Prozesses zugewandt hat, und Hofstede de Groot's Geschiedenis van het Protestantisme das Servet'sche Drama wie seine Thätigkeit überhaupt in die Zeitgeschichte eingereiht hat. Vgl. m. Uebersichten über die Servet-Literatur: Jen. Lit.-Ztg. 1876, Art. 16; 1879, Art. 410. Daß das Urtheil der befugten Historiker über die Genfer Inquisition bereits definitiv über die Taktik gerichtet hat, Calvin's Handlungsweise in ein andres Licht als das seiner eigenen Handlungen und Aeußerungen treten zu lassen, beweist Gaß' Randnote (S. 430) zu der von ihm herausgegebenen Henke'schen „Neuere Kirchengeschichte 1874". (Vgl. m. Rezension des Henke-Gaß'schen Werkes: Jen. Lit.-Ztg. 1875, Art. 409.) Doch kommt, abgesehen von dem Zustande des Kriegsrechtes in einer von allen Seiten gefährdeten Festung, Calvin auch hier die Entschuldigung zu gut, daß er wie in der Theorie so in der Praxis Augustin's treuer Schüler geblieben ist und das Evangelium mit dessen Brille gelesen hat. Wie viel überhaupt das Beispiel der von der Kirche kanonisirten Heiligen für die zu ihnen aufblickenden Generationen bedeutet, zeigt die Einwirkung der

Polemik des Gregor von Nazianz auf den Jesuiten Petavius. Vgl. die (infallibilistische) Biographie des Petavius von Stanonik, Graz 1876. Unter den mißbilligenden Urtheilen bedeutender Zeitgenossen heben sich (neben den gewichtigen Schriften Coornhert's) die Briefe des Berner Staatsschreibers Zurkinden an Calvin selber hervor. Vgl. Bd. XV.—XIX. der Straßburger Ausgabe: Nr. 1904, 1941, 2104, 2403, 2889. Lebensbild Zurkinden's von Gonzenbach: Berner Taschenbuch 1877, S. 63 ff.

S. 43. Daß die Hauptursache der Kontrareformation nicht in den Angriffen der Gegner, sondern in den theologisch-kirchlichen Zuständen des deutschen Protestantismus gesucht werden muß, hat Treitschke (Die Republik der Vereinigten Niederlande) in seinem Lapidarstyl drastisch gezeichnet. Wir führen wenigstens einige Hauptsätze an, als nothwendige Korrektur der meisten theologischen Darstellungen und wegen des damit verbundenen Hinweises auf eine immer noch nicht ausgefüllte Lücke in der Literatur: „Es ist nicht anders, das Lutherthum jener Tage stand nicht nur politisch, sondern auch sittlich tief unter dem verjüngten Katholizismus, der soeben alle seine Bekenner wie ein Heer des Glaubens in der festen Burg seiner alten jetzt neu geordneten Hierarchie versammelt hatte . . . Die Theologie blühte, die Religion verkam . . . Nicht leicht wird ein Obersachse den Muth, noch weniger ein anderer Deutscher die Lust haben, in einem schonungslos ehrlichen Geschichtswerke ausführlich die vollendete Nichtigkeit dieser albertinischen Politik zu schildern, welche schließlich sogar den geistlichen Vorbehalt anerkannte und also die Zukunft des deutschen Protestantismus preisgab. Als der große deutsche Krieg begann, die böhmischen Protestanten am weißen Berge erlagen, da frohlockten die kursächsischen Prediger: Jetzt endlich sei dem verdammten Calvinismus das Haupt zertreten." — Wie rasch die Kontrareformation den eben abgeschlossenen Augsburger Religionsfrieden (zumal vermöge des geistlichen Vorbehalts) für ihre Zwecke auszubeuten wußte, zeigt auch Köhler: Der Augsburger Religionsfriede und die Gegenreformation (Jahrbücher für deutsche Theologie 1878, III.).

Die Briefe Maximilian's II. an Herzog Christoph sind bereits in Le Bret's Magazin (IX., S. 1—262) veröffentlicht worden. Den Ausgang des Kaisers schildert Brieger (Preuß. Jahrbücher 1874, Juli). Der Naumburger Fürstentag ist „nach den Quellen des Staatsarchivs" von Callinich geschildert (1870, von demselben der Kanzler Krell, 1873). Callinich macht hier u. A. darauf aufmerksam, wie die päpstlichen Legaten Zeugen des Zwiespalts der Protestanten waren (192/5), und wie der Kaiser vergeblich den Unfrieden der Protestanten bedauert und bezeugt habe, daß den Päpstlichen nichts erfreulicher sei (S. 230). Vgl. auch M. Baumgarten: Kirchliche Zeitfragen, 6. Vortrag, und die Noten 13 ff. Das Religionsgespräch in Poissy hat besonders Heppe im 4. Abschnitt seiner Biographie Beza's eingehend gezeichnet.

Die Zustände Spanien's im Beginn der neuen Zeit sind (wie zum Gegengeschenk für die Expedition des Columbus) ein Lieblingsgegenstand amerikanischer Geschichtsforscher geworden. So schon in Washington Irving's Eroberung von Granada (nach der Chronik des Antonio Agapida) und seinen Schriften über das Leben und die Begleiter des Columbus. Nachmals in den berühmten Werken von Prescott und Motley.

Die Verhältnisse Italien's in derselben Zeit sind besonders in den zahlreichen kunstgeschichtlichen Werken näher beleuchtet. Ueber Macchiavell vgl. neben der ältern Würdigung seines Verhältnisses zum Christenthum von Rathmann (1862), die objektive Charakteristik von Knies; über Pomponatius und seine Gesinnungsgenossen den Abschnitt über die Wiederkehr materialistischer Anschauungen mit der Regeneration der Wissenschaft (speziell S. 185) in Lange's Geschichte des Materialismus. Mit Bezug auf Macchiavell's Kirchenpolitik geben auch Trendelenburg (Berichte der Berliner Akademie 1855) und

Ranke (Zur Kritik neuerer Geschichtschreiber) bedeutsame Erörterungen, wonach die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ausgesprochene Placirung seines Principe auf den Index in das rechte Licht tritt. Hugo Grotius' Schrift de jure belli et pacis (im Jahre 1625 erschienen) und Friedrich's des Großen Anti-Macchiavell (in Schubert's Hymnus auf Friedrich mit Recht zu seinen Großthaten gerechnet), sind die protestantische Antwort auf das (von dem italienischen Herausgeber Guido Cinelli mit Luther in Parallele gestellte) Buch Macchiavell's. Für die hier einschlägige Periode der „Blüthe der bildenden Kunst in der Kirche" mag der Hinweis auf Hase's Kirchen-Geschichte §. 236 genügen.

Der eigenthümliche Charakter der Kontrareformation auf dem Gebiete der Kunst tritt besonders in dem Kontrast zwischen der flandrischen und der niederländischen Malerei deutlich zu Tage. Vgl. darüber m. Römisch-kath. Kirche in Niederland, S. 493/4. Prot. Monatsbl. Juni 1869. Wege nach Rom, S. 177/8. Wie sehr überhaupt über einer einseitigen Pflege des Schönen das moralische Kriterium geschädigt werden kann, zeigt schon in Roscoe's Werk über Leo X. die Behandlung der Lukrezia Borgia. Von dem deutschen Herausgeber Henke ist dieselbe mit Recht in einem besondern Anhange zurechtgestellt worden, von dem zu wünschen gewesen wäre, daß der verdienstvolle Geschichtschreiber der Stadt Rom mehr Notiz davon genommen. Gregorovius' biographische Darstellung der Lukrezia unterliegt in der That ähnlich gewichtigen Bedenken, wie eine ganze Reihe neuerer (erst durch Froude's und Gädeke's Biographien definitiv überwundener) Werke über Maria Stuart. Doch dürfte diese psychologische Erscheinung hier außer Betracht bleiben, wenn die jesuitischen Kontroversisten sie nicht, wie so manches Aehnliche, für ihre Zwecke zu verwerthen wüßten. In welchem Umfange dies geschieht, muß man wieder in Zeitschriften studiren, die sich vor kritischen Lesern sicher glauben. Vgl. speziell die Literaturübersichten des Pariser Myrobiblion. Die umfangreiche Literatur über die Periode der französischen Kontrareformation hat Georg Weber's Allgemeine Weltgeschichte, Bd. XI., übersichtlich zusammengestellt. Vgl. speziell auch das gründliche Buch Ernst Stähelin's „Uebertritt Heinrich's IV. von Frankreich zur römisch-katholischen Kirche", 1856. Die Bedeutung des zwischen Franz I. und Leo X. im Reformationsjahr 1517 abgeschlossenen Konkordates, welches an die Stelle der Sanktion von Bourges trat, für die Kontrareformation hat auch Janus S. 350 richtig herausgekehrt. Den merkwürdigen Umstand, daß Franz I. trotz seiner Unterdrückung der Reformation für seine höhern Lehranstalten auf protestantisch gesinnte Lehrer angewiesen war, hat besonders Carové „Alleinseligmachende Kirche" (2 Bde. 1826) festgestellt. Ueber Etienne Dolet vgl. Tollin's Aufsätze: Toulouser Studentenleben (Hist. Taschenbuch 1874) und Servet's Toulouser Leben (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1877), auf Grund der Biographie von Boulmier. Die beiden genannten Aufsätze Tollin's bieten auch sonst eine treffliche Einführung in das Verhältniß der französischen Literatur des 16. Jahrhunderts zur Reformation, zumal in die sehr verschiedenartigen Kreise des Humanismus. Während sich in dem Kreise Dolet's vor Allem das Streben nach sittlicher Bildung, mit entschiedenem Gegensatz gegen die Intoleranz gepaart findet, während auch die streitsüchtigen Juristen aus der Schule des Accursius die Glaubenstoleranz als „Recht" behandeln, weiß die überzeugungsbaare Spötterei Rabelais'schen Schlages zwar die Scholastik zu verhöhnen, aber zugleich der Inquisition Schergendienste zu leisten. — Das Verdienst des Montaigne'schen Skeptizismus um die Zivilisation ist ein Lieblingsthema von Buckle, das aber ebenso kritisch zu prüfen ist, wie umgekehrt das von den Hugenotten entworfene Bild. F. A. Lange macht dagegen (I. S. 220) mit Recht darauf aufmerksam, wie die hervorragendsten Franzosen des 17. Jahrhunderts, und zwar Freund und Feind ohne Unterschied, unter Montaigne's Einfluß gestanden.

Daß die mit dem Jahre 1540/2 anhebende Kontrareformation (in welche Ranke's Geschichte der Päpste am besten einführt, während Löbell's historische Briefe über die Gefahren und Verluste des Protestantismus das Facit ziehen) nur die alten Weltherrschaftspläne Gregor's VII. neu aufnimmt, zeigt alsbald der Vergleich dieser Periode mit der hildebrandinischen in Baxmann's „Politik der Päpste“. Vgl. besonders die auf Gregor VII. von befreundeten Zeitgenossen gedichteten Loblieder.

Mit der ersten Kontrareformation stehen aber umgekehrt auch die folgenden ähnlich verlaufenden Epochen in merkwürdiger Parallele, wie schon Tzschirner's Reaktionssystem (1824) durch den Vergleich mit der Stuart'schen Restauration und der Restauration des 19. Jahrhunderts dargethan hat. Am treffendsten wird dieser Vergleich bei dem Hinblick auf die Thatsache, wie jedes Mal der Haß der Protestanten untereinander (gegen die „Sakramentirer“, gegen die „Rundköpfe“, gegen die „Rationalisten“ und „Protestantenvereinler“) der römischen Politik die Wege geebnet.

S. 50. Die verschiedenen Mittel, vermöge welcher das Papstthum seine neue Weltstellung erlangte, sind in einer noch heute beachtenswerthen Weise von dem ältern Henke (III. S. 84 ff.) zusammengestellt.

Die neuere wissenschaftliche Literatur über die Geschichte des Jesuitenordens (die von der populären Broschürenfabrikation nicht scharf genug unterschieden werden kann) ist §. 22 S. 305 in ihrer Bedeutung gekennzeichnet. Aus Joh. Huber's verdienstvollem (Döllinger gewidmetem) Werke über den Orden sei hier daher nur die Charakterzeichnung Loyola's (S. 9—11), sowie der Nachweis der kriegerischen Natur seines Ordens (S. 12—28) erwähnt. Daneben haben Zirngiebl's „Studien über die Gesellschaft Jesu“ sofort die Anfänge ihrer pädagogischen Wirksamkeit gleich quellenmäßig wie übersichtlich gezeichnet. In Ergänzung sowohl von Zirngiebl's wie von Josef Ritter von Lang's älterer Darstellung über „die Jesuiten in Baiern“ verlangt auch Kluckhohn's Aufsatz über „die Jesuiten in Baiern mit besonderer Rücksicht auf ihre Lehrthätigkeit“ (in v. Sybel's hist. Zeitschr. Bd. 31) spezielle Erwähnung.

Die Thätigkeit des Ordensstifters selbst ist seither durch die Cartas de San Ignacio de Loyola (von den Patres Antonio Cabré, Miguel Mir und Juan Jose de la Torre herausgegeben und dem Jesuitengeneral Beckx gewidmet) in das Licht seiner eigenen Aeußerungen gestellt worden. Auf diesen Briefen beruht Druffel's werthvolle Abhandlung „Ignatius von Loyola an der römischen Kurie“ 1879. Fast gleichzeitig hat Herm. Baumgarten sein prägnantes Charakterbild Loyola's herausgegeben.

An historischem Material, das von den Leitern des Ordens selbst für die Oeffentlichkeit zubereitet wurde, kommt für die ältere Geschichte des Ordens, neben der gleichfalls offiziellen Historia Societatis Jesu (deren erste Bände 1615 und 1621 erschienen) besonders noch die von der flandrisch-belgischen Ordensprovinz 1640 herausgegebene Imago primi saeculi Societatis Jesu in Betracht. Eine werthvolle Spezialergänzung bildet das Tagebuch des Jesuitenpaters van der Heyden über die Mission in Friesland, wodurch die (auf den aufgefangenen Papieren des Paters Warighem beruhenden) Mittheilungen der 1616 herausgegebenen Schrift Negotiatie ofte Koophandel der Jezuyten eine merkwürdige Bestätigung erhalten. Vgl. die genaue Inhaltsangabe in dem Abschnitt über die Thätigkeit des Ordens während des 80jährigen Krieges in m. „Römisch-katholische Kirche in Niederland“ S. 67—122, sowie die Noten S. 494—501. Die umfassenden Kontroversen über die verschiedenen Ausgaben der monita secreta sind, weil heute meist völlig verschollen, am besten nach den ältern Werken über die Geschichte des Ordens zu studiren, so in der von Chr. W. F. Walch bevorworteten „pragmatischen Geschichte der vornehmsten Mönchsorden“ (deren 9. und 10. Band 1782/4 dem Jesuitenorden gewidmet sind), in Harenberg's und Wolf's Geschichte der Jesuiten. In P. P. Wolf's

„Allg. Gesch. der Jesuiten“ (1789—1792) enthält der 4. Band speziell ein Verzeichniß der ältern Literatur. Ein werthvolles antiquarisches Verzeichniß von etwa 3000 auf den Orden bezüglichen Schriften gibt der Katalog XVIII. der Rosenthal'schen Buchhandlung in München 1873. Mit Bezug auf die Stellung des Ordens in der Kontrareformation verlangt übrigens das Wort Treitschke's (Republik der Vereinigten Niederlande a. a. O.) auch von dem Kirchenhistoriker volle Berücksichtigung: „Nichts ungerechter als die wohlfeilen Anklagen, welche die protestantischen Historiker bei der Schilderung dieser Epoche wider die Gesellschaft Jesu zu richten pflegen. Die Jesuiten thaten, was die Vorkämpfer der streitbaren Kirche nicht lassen durften, unsere Glaubensgenossen unterließen, was dem Deutschen, dem Protestanten die heiligsten Pflichten geboten“.

Mit Bezug auf die Bedeutung der übrigen Mönchsorden für die Kontrareformation sowohl, wie innerhalb der gesammten neuern Kulturentwicklung, bietet das Vorwort Walch's zu der eben erwähnten „pragmatischen Geschichte der vornehmsten Mönchsorden“ (I. Bd. 1774. S. I—XCIV.) eine Reihe der wichtigsten, seither meist so gut wie vergessener Gesichtspunkte. — Gute Uebersicht über die Orden, welche der Kontrareformation ihren Ursprung verdankten und sich in ihren Dienst stellten, bei dem ältern Henke und in Engelhardt's Handbuch der K.-G. III. (1833, mit der Literatur in IV.); eine in hohem Grade der Kritik bedürftige Darstellung in Henrion's Allgemeine Geschichte der Mönchsorden (deutsch von Fehr, mit Vorrede von Hefele 1845 II.) Ueber den Einfluß des Jesuitenordens auf die übrigen neu entstandenen Orden und Kongregationen (im Unterschiede von den selbständigen Genossenschaften des Mittelalters) vgl. Schulte „die neuern Orden und Kongregationen“ 1872. Das Affiliirtenverhältniß der Ursulinerinnen zu den Jesuiten wird bei Henrion-Hefele wiederholt stark betont. Madame de Chantal (von Rothe in seiner pietistischen Uebergangsperiode ebenso schwärmerisch verehrt wie Gregor VII. — vgl. Rothe's Leben I. S. 266) ist in Heppe's Geschichte der quietistischen Mystik als Vorläuferin der Madame de Guyon geschildert. Bei ihrem Freunde François de Sales wird von Heppe „das Geschick, mit dem er die Ausrottung des Protestantismus betrieben“, erwähnt (S. 43). Der grauenhaften Mittel, die dazu dienten, wird jedoch ebensowenig Erwähnung gethan, als es an jeder richtigen Bezeichnung für die scheußliche geistliche Wollust in den Liebeleien beider durchaus fehlt. M. Sendschreiben an Heppe „zur geschichtlichen Würdigung des Quietismus“ mußte daher schon hier kritisch einsetzen (S. 290). Auch bei den spanischen Repräsentanten des Quietismus tritt ihre innige Beziehung zur Kontrareformation schon darin hervor, daß sie (was Heppe ebenfalls nicht beachtet) wiederholt jesuitische Biographen gefunden (so allein Teresa a Jesu in Vandermore, Clarus, Ida Hahn-Hahn). Petrus von Alcantara, der erste Urheber des spanischen Quietismus, wird auch von Zöckler an die Spitze der mönchisch-klerikalen Kontrareformation Spaniens gestellt. Die Quietisten de Praz, Rodriguez und Surin sind alle drei Jesuiten. — Daß alle diese krankhaften Erscheinungen, die weit mehr in die Geschichte der Psychiatrie als in die Kirchengeschichte gehören, zu allen Zeiten auch protestantische Bewunderer gefunden, beweisen Werke wie die von Bernières Louvigny und Reitz sowie Tersteegen's Lebensbeschreibungen heiliger Seelen. Die Kritiklosigkeit aber, mit der ein Gelehrter wie Heppe ihnen gefolgt ist, läßt eine gründlichere Beachtung des streng quellenmäßigen Werkes der Brüder Theiner über „die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den christlichen Geistlichen und deren Folgen“ (3 Bde. 1828) als in hohem Grade wünschbar erscheinen. Daß sogar eine Beurtheilung wie die in Adelung's Geschichte der menschlichen Narrheit bei solchen Erscheinungen völlig am Orte, beweist Jung-Stilling's Schrift „Theobald oder die Schwärmer.“ Daß die armen Kranken, die durch eine maßlos unnatürliche Lebensweise in den Zustand beständiger Hallucinationen gebracht sind, zugleich immer wieder die geeignetsten Werkzeuge der

jesuitischen Operationen sind, beweist sogar ganz neuerdings wieder die Geschichte von Lourdes, Paray le Monial, Bois d'Haine. Die Bedeutung der von Loyola eingeführten **exercitia spiritualia** grade nach dieser Seite kann nicht genug in's Auge gefaßt werden. Daneben der Einfluß des römischen Breviers auf die gesammte Charakterentwicklung. Vgl. den Vortrag von Hirschwälder über das Breviergebet: Katholik 1879.

Die neuen kirchlichen Institute, welche auf Grund der Tridenter Beschlüsse eingeführt und gemeinsam in den Dienst der Kontrareformation gestellt wurden, hat bereits wieder der ältere Henke übersichtlich zusammengestellt. In der neuern Literatur sind besonders die Hinweise von Janus auf die Verwerthung des Index (S. 416) und der seit 1568 fertig abgeschlossenen Nachtmahlsbulle (S. 408) beachtenswerth. Reiches Material über die letztere in Le Bret's „Pragmatische Geschichte der so berufenen Bulle In coena domini" (4 Bde. 1770. II. Auflage 1772).

Für die umfassende Literatur zur Geschichte der Religionskriege sei auf Georg Weber einer-, Hase und den jüngern Henke andrerseits verwiesen. Mit Bezug auf die große kirchenpolitische Bedeutung, welche in der Aera des dreißigjährigen Krieges den Hexenprozessen zukommt, wollen jedoch die Abschnitte in Soldan's Geschichte der Hexenprozesse über Bamberg, Würzburg und Trier weit mehr als früher berücksichtigt werden. Vgl. daneben auch das Tagebuch des Paters van der Heyden über die Benutzung des Hexenglaubens zur Bekämpfung der Reformation (Römisch-katholische Kirche in Niederland, S. 77—86).

Hinsichtlich der Darstellung der Errungenschaften der Kontrareformation tritt übrigens der gewaltige Fortschritt der neuern Profangeschichte, gegenüber der auf's Neue konfessionalistisch verengten Kirchengeschichte, ganz besonders zu Tage. Es verdient gewiß spezielle Beachtung, daß es grade katholische Historiker sind, welche, wie Löher in seinem „Kampf um Paderborn" (Vergl. daneben das verschollene, aber werthvolle Werk von Gangolphus Hergundus: Kort Verhael oft memorien van den wonderlicken gheschiedenissen, aenslaghen, ende ongehoorder tyranneye, deur de Jezuiten aengestift ende uytghericht in't stift ende stadt Paderborn, 1605), Lossen und Stieve in ihren Werken über die Katastrophe von Donauwörth und die Kirchenpolitik Maximilian's von Baiern überhaupt die grauenhaften Mittel der religiösen Verfolgung am unzweideutigsten in's Licht gestellt haben. Wer daneben die Berichte der triumphirenden Partei in ihrem eigenen Jargon im Zusammenhang verfolgen will, sei auf Carafa's Commentaria de Germania sacra restaurata (Köln 1639) verwiesen. Vgl. darüber Tzschirner Reaktionssystem, S. 49.

Die Geschichte der schweizerischen Kontrareformation ist von Vulliemin und Daguet gleich objektiv und quellengemäß dargestellt, die Thätigkeit Murner's besonders von Hidber. Auch die ältere Geschichte der schweizerischen Eidgenossenschaft von Vögelin-Escher läßt den Zusammenhang der kirchlichen und politischen Händel deutlich heraustreten, während Hagenbach die ersteren im Zusammenhang zeichnet. Dazu kommen zahlreiche Spezialarbeiten, wie Egli's Monographie über die Schlacht von Kappel (durch deren Literaturübersicht der Verlauf des Göldliprozesses in Zürich in ein eigenthümliches Licht tritt), und Lüthi's Darstellung der Berner Politik in den Kappeler Kriegen (mit der Tendenz, die Politik der Berner Staatsmänner von dem Vorwurf des Schwankens zu befreien, was — während der religiöse Faktor der Reformation ganz unberücksichtigt geblieben ist und Zwingli in einem Ton behandelt wird, den die ultramontane Presse mit Jubel begrüßte — doch insofern gelungen erscheint, als auf dem außerreligiösen Gebiet die Kontinuität dieser Politik außer Zweifel gestellt ist). Die Folgen der Kappeler Katastrophe treten auch in den Biographien Bullinger's, Leo Jud's, Oekolampad's, Berchtold Haller's, Vadians (in der Friderichs'schen Reformatorengallerie) lebendig zu

Tage. Unter den zahlreichen Werken über die Geschichte der einzelnen Kantone kommt für den Fortgang der Kontrareformation zumal die von Solothurn in Betracht.

Die Thätigkeit des h. Canisius von Freiburg aus kennzeichnet sich besonders durch seine Legendenfabrikation. Seine Fabeleien über Beatus und Fridolin sind in Gelpke's Kirchengeschichte der Schweiz noch schonend behandelt. Die Tendenz der (in Lütolf's „Glaubensboten der Schweiz" als Facsimile gedruckten) Dedikation an die Luzerner Regierung tritt unter der unterwürfigen Sprache, deren er sich zu bedienen für gut findet, doppelt drastisch hervor. Die Einwirkung des Ordens auf die wallisischen Verhältnisse hat wiederum Hidber in's Klare gestellt. In der bündnerischen Kontrareformation hat die Konversion von Georg Jenatsch, dem langjährigen Führer der protestantischen Partei (vielfach geschichtlich und romanhaft behandelt), eine Hauptrolle gespielt. Der Einfluß der Nuntiatur auf die Schweiz ist — abgesehen von der reichen Spezialliteratur — auch von J. L. Jacobi „Der päpstliche Nuntius in Berlin" lebendig gezeichnet. Bei der ganzen Periode der Kontrareformation will übrigens stets auch die Einwirkung der Nachbarländer auf die Schweiz berücksichtigt sein, besonders mit Bezug auf die großartige Unterstützung der verfolgten Glaubensgenossen. Vgl. die Monographie von Mörikofer, und mit Bezug auf Bern, die Ergänzung von Blösch.

Die Literatur über die österreichische Kontrareformation bedarf umsomehr einer zusammenfassenden Uebersicht, wo sowohl die Geschichte der einzelnen Landschaften als die der verschiedenen Regenten, Minister, Beichtväter berücksichtigt sein will. Das Wichtigste ist in Krones' Geschichte Oesterreich's zu finden. Ferdinand II. hat in Hurter seinen Panegyriker, in Moufang seinen Bewunderer gefunden. Dem gegenüber sprachen fast alle größeren österreichischen Blätter bei Anlaß des Wormser Lutherfestes eine klare Erkenntniß der tiefsten Ursache der Schäden aus, an welchen das reiche Land und das hochbegabte Volk so lange gekrankt haben. In merkwürdiger Parallele dazu steht die Behandlung der hussitischen Bewegung bei den czechischen Historikern aus der Schule Palaczki's. Die neueste Darstellung von Reformation und Kontrareformation in Ad. Wolf's „Geschichtliche Bilder aus Oesterreich. I. Band: Aus dem Zeitalter der Reformation 1526—1628", sowie in den siebenbürgischen Bildern „aus der Türken- und der Jesuitenzeit". Das erstgenannte Werk, dessen Verfasser römisch-katholischer Professor der Geschichte in Graz ist, bringt zwar die Reformation mit dem Bauernkriege in eine nicht gerechtfertigte Verbindung, gibt aber wenigstens die zitirten Urkunden objektiv wieder. So besonders die Denkwürdigkeiten des Chronisten Kirchmair, Hofrichters des Klosters Neustift bei Brixen, über die Jahre 1519—1553. In wie perfider Weise dagegen Janssen's Deutsche Geschichte alles für seine Tendenz Unbequeme aus diesen Denkwürdigkeiten wegläßt, hat Fridolin Hoffmann: Joh. Janssen als Historiker, III. (Altkatholischer Bote 1880, Nr. 15) dargethan.

Für die Geschichte der polnischen Kontrareformation bietet die neuere Literatur über die Vorgeschichte der Theilungen Polen's §. 38 S. 478 die Basis. Daneben kommt besonders die Literatur über die Unterdrückung der Sozinianer in Betracht. Wie früh und wie scharf die römische Politik den Verlauf der Dinge in dem fernen Lande im Auge behielt, hat — neben der allgemeinen Erzählung der Ereignisse in E. Reimann's „Der Kampf gegen die religiöse Freiheit Polen's in den Jahren 1573/4 (München 1864) — noch neuerdings wieder Benrath's Darstellung von Ochin's Ausgang erwiesen. Auch Lasco's Briefe bieten wichtige Belege für die Anfänge der Kontrareformation in seinem Heimathlande. Die Thorner Greuel haben ihrer Zeit eine lebhafte Kontroversliteratur hervorgerufen (vgl. die aus dem Englischen übersetzte holländische Schrift Getrouw en naauwkeurig verhael van't schrikkelyk treurspel onlangs uytgevoert tot Thorn, Amsterdam 1725). Das Verhalten König Friedrich Wilhelm's I. bei diesem Anlaß ist

neu beleuchtet durch die von Lehmann „Preußen und die katholische Kirche“ I. Band veröffentlichten Dokumente aus dem Staatsarchiv.

Um die Erforschung der französischen Reformation und Kontrareformation hat sich der neuere französische Protestantismus außerordentlich verdient gemacht. Wir verweisen nur auf die Literatur bei Georg Weber. Die neueste wichtige Ergänzung derselben in Douen's L'intolérance de Fénelon sowie in der Schrift von Soznier: La tour de Constance et ses prisonnières.

Die tragische Geschichte der italienischen und spanischen Reformation ist seit M. Crie's Monographien über die beiden Länder (von welchen die über Spanien in der deutschen Ausgabe von einer im hohen Grade beachtenswerthen Vorrede von Baur begleitet ist) Gegenstand zahlreicher Einzeldarstellungen geworden. Mit Bezug auf Italien ist Cesare Cantu's klerikales Sammelwerk Gli eretici d'Italia schon durch Benrath's Ochin mannigfach revidirt, während hinsichtlich Spanien's Llorente's (früher viel angegriffene) Geschichte der Inquisition sehr rehabilitirt worden ist. Werthvolle neue Beiträge nach unveröffentlichten Akten der spanischen Inquisition bei Woker: Katholische Blätter 1877. Die von England aus besorgte Ausgabe der Werke der spanischen Reformatoren ist auch kulturgeschichtlich von hohem Werthe. Neben den wichtigen Untersuchungen von Ed. Böhmer verdienen hier ebenfalls die mehr populären Darstellungen von Fliedner, Pressel u. A. Beachtung.

Daß die kontrareformatorische Thätigkeit, zumal die der Jesuiten, trotz der zahllosen Werke über die Geschichte dieses Ordens im Wesentlichen eine unterirdische, der Oeffentlichkeit sogar nachmals sich entziehende war, hebt noch unmittelbar nach der Aufhebung der Gesellschaft Walch's Vorwort zur Geschichte der Mönchsorden prägnant hervor (S. V.): „Es ist und bleibt Wahrheit, daß bei dem reichen Vorrathe von Nachrichten, die wir von den Schicksalen der Gesellschaft Jesu haben, dennoch vieles von den wahren Ursachen, von den Kunstgriffen, von den Triebfedern, noch mehr von den Absichten einzelner Personen, die recht im Verborgenen ihre Rollen meisterhaft gespielt, uns Geheimniß sei.“ Die Propaganda im 16. und 17. Jahrhundert und deren Erfolge sind in m. Wege nach Rom §. 2 näher beleuchtet. Daselbst auch die ältere Literatur. Auch Mejer's verdientes Werk „Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht“ enthält manche hier einschlägige Literatur. Nur will bei Mejer's Darstellung der holländischen Verhältnisse die Nichtbeachtung der einheimischen Literatur berücksichtigt sein. (Vgl. m. Römisch-kath. Kirche in Niederland, S. 38—40.)

Daß Arnold's reiche Sammlungen aus der mystischen Literatur, trotz der überall zu Tage tretenden Tendenz ihres Verfassers, einen bleibenden Werth haben, ist in m. Monographien über Niclaes und Joris wiederholt dargethan. Auch Planck's Geschichte der prot. Theol. seit der Concordienformel, sowie die Abschnitte über die kleineren Kirchenparteien bei dem älteren Henke und bei Schroeckh haben es nicht verschmäht, bei ihm in die Schule zu gehen. Hinsichtlich der Einwirkung der Sozinianer kommt besonders die reiche Literatur über die Altorfer Episode in Betracht.

§. 5. S. 57. Für die Literatur über die Anfänge der modernen Naturforschung möge hier der Hinweis auf die Spezialwerke, zumal auf Rud. Wolf's Geschichte der Astronomie 1877, genügen. Vgl. dort über Kopernikus S. 221 ff. Die Literatur über ihn, von Gassendi bis zu den bei der Säkularfeier 1873 erschienenen Schriften, unter welchen die von Curtze und Prowe hervorragen, ist S. 225/6 zusammengestellt. Für die Kirchengeschichte sind besonders die (ebenfalls von Wolf berücksichtigten) Beziehungen zu Melanthon, Geßner, Osiander, Reinhold und Rhäticus von Belang. — Galilei a. gl. Ort, S. 248 ff., die Literatur S. 264. Dazu kommt die, die Forschungen Gebler's, Cantor's, Wohlwill's u. A. abschließende Schrift von Reusch: Der Prozeß Galilei's

und die Jesuiten, 1879 (mit Kritik der modernen jesuitischen Darstellungen von Desjardins 1877, Griser und Schneemann 1879, Ward, Scheeben u. A. Vgl. das Literaturverzeichniß S. V. VI.). Eine klare Uebersicht der Streitfragen auch bei Böhringer: Galilei und die moderne Weltanschauung (Reform 1879, Nr. 1 ff.). — Kepler ist bei Wolf S. 281 ff. behandelt, über die Literatur vgl. S. 310.

Mit Bezug auf Servet seien an dieser Stelle einfach die einschlägigen Werke und Aufsätze Tollin's zusammengestellt: Das Lehrsystem Michael Servet's genetisch dargestellt. I. Band: Die vier ersten Lehrphasen; II. und III. Band: Die fünfte Lehrphase. 1876 bis 1878. — M. Luther und M. Servet 1875. Ph. Melanthon und M. Servet 1876. Servet und die oberländischen Reformatoren I. 1880. — Charakterbild M. Servet's 1876. — Servet's Kindheit und Jugend (Zeitschr. f. hist. Theol. 1875). Servet und die Bibel (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1875). Servet's Toulouser Leben (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1877). Servet's italienische Reise (Hist. Taschenbuch 1878). Servet auf dem Reichstag zu Augsburg (Ev.-ref. K.-Ztg. 1876). Servet's Dialoge von der Dreieinigkeit (St. u. Kr. 1877). Servet's Teufelslehre (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876). Servet's Lehre von der Welt (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1878). Servet's Lehre von der Gotteskindschaft (Jahrbb. f. prot. Theol. 1876). Servet's Sprachkenntniß (Zeitschr. f. luth. Theol. 1877). Servet's Pantheismus (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876). — M. Servet als Geograph (Zeitschr. f. Erdkunde 1875). Die Entdeckung des Blutkreislaufs durch M. Servet (Preyer's physiolog. Abhdlgn. 1876). — Die zahlreichen übrigen in die Servetfragen einschlägigen Aufsätze Tollin's, sowie die sich daran anschließenden Kontroversen sind in m. S. 628 erwähnten Rezensionen ebenfalls kritisch beleuchtet. Eine Reihe anderer Arbeiten des unermüdlichen Verfassers, dem die gesammte Reformationsgeschichte reiche Anregung dankt, sind noch zu erwarten.

Mit Bezug auf Giordano Bruno verdient, neben den eingehenden Darstellungen von Bartholmès und Carrière, die prägnante Charakteristik Friedrich Albert Lange's Beachtung. Hinsichtlich der übrigen Literatur darf schon bei ihm auf Ueberweg's Grundriß der Geschichte der Philosophie (III. Aufl. S. 24) verwiesen werden.

Die Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft überhaupt hat in Zöckler's gleichnamigem Werke eine gelehrte, wenn gleich durch den schroffen Parteistandpunkt des Verfassers gefärbte Darstellung gefunden. Das Verdienst desselben ist in Diestel's letztem Aufsatze (A. A. Ztg. 22.—24. Mai 1879, auch in der Prot. Kirchenztg. abgedruckt) warm anerkannt, während die gleiche Rezension eine Reihe feiner Bemerkungen von einem objektiveren Gesichtspunkte enthält. Eine Menge beachtenswerther, theilweise überraschend neuer Gedanken, die von der kirchlichen Geschichtschreibung durchweg in Betracht gezogen sein wollen, hier aber nicht spezieller berücksichtigt werden konnten, bietet außerdem Lecky's History of rationalisme in dem Abschnitt „Die Geschichte der Industrie und die Aufklärung“ und Rauwenhoff's Geschiedenis van het Protestantisme in den Kapiteln Beschaving en zedelijkheid.

S. 61. Baco und Cartesius sind in den bekannten Werken von Erdmann, Zeller, K. Fischer ꝛc. eingehend behandelt. Daneben steht eine reiche Spezialliteratur (mit Bezug auf Baco auch durch die naturwissenschaftliche Kritik Liebig's und die dadurch entstandene Kontroverse bedeutsam vermehrt), die Ueberweg's Grundriß (S. 38 f., 46 ff.) in genauer und übersichtlicher Weise zusammengestellt hat. Auch Scholten's Geschichte der Religion und Philosophie (deutsch von Redepenning 1868) gibt, neben prägnanter Skizzirung der Grundgedanken, die wichtigere Literatur. Die im Text gegebene Darstellung schließt sich — neben dem dort bereits genannten Carrière'schen Werke — besonders an Vorlesungen von Haym an, deren in späterem Zusammenhang noch näher gedacht werden muß. In Bezug auf den „Skeptizismus des Bischofs Huet“ liegt der Aufsatz von

Bartholmès (in Reuß' und Cunitz' Straßburger Beiträgen zu den theol. Wissenschaften II. 1851) zu Grunde. Daß daneben die Stellung der modernen Naturforschung zur Philosophie besonders im Anschluß an Dubois-Reymond, Helmholtz, Tyndall gezeichnet ist, bedarf keiner Rechtfertigung.

Der Zweck dieses Werkes schloß im Uebrigen ebenso eine fachphilosophische Darlegung der Einzelsysteme und eine Aufzählung aller Einzelschulen (von denen sonst sogar vor Baco und Cartesius noch die des Petrus Ramus vorzügliche Beachtung verdient) aus, wie es umgekehrt nothwendig war, den auf die ganze Zeitentwicklung einwirkenden Persönlichkeiten ihren Platz in dieser Entwicklung selber zu geben. Indem daher für den von dem einen System zum andern überleitenden inneren Zusammenhang auf die geschichtsphilosophischen Werke rekurrirt werden muß, möge hier nur noch darauf verwiesen werden, wie die Einwirkung von Spinoza und Leibniz, ebenso wie die der französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts auf die religiösen Zeitvorstellungen §§. 11, 12, 13, 23 berücksichtigt ist, während Kant und Fichte mit seinen Nachfolgern eigene §§. (26, 46) erforderten.

§. 6. S. 68. Für wenige Perioden der politischen und kirchlichen Geschichte sind schon früher die Quellen so reichlich geflossen wie für die englische Reformation. Zumal über die Zeit der großen Revolution liegt ein außerordentlich reiches urkundliches Material vor, von den großen Sammlungen von Rushworth, Nalson, Thurloe, Clarendon an bis zu dem neueren Calendar of State Papers, den Parlamentsakten und Gesandtschaftsberichten. An Memoiren zur Geschichte der englischen Revolution hat allein Guizot 25 Bände gesammelt. Dazu kommen die gleichzeitigen Geschichtswerke wie das berühmte Werk Clarendon's, die allgemeinen Werke über die englische Geschichte überhaupt von Hume, Lingard, Macaulay, sowie eine umfassende biographische Literatur, und endlich die auswärtigen Historiker, wie Guizot, Dahlmann, Ranke, Weber, Pauli. Auch Gneist's englische Verfassungsgeschichte darf nicht außer Betracht bleiben. Die spezifisch-kirchengeschichtliche Literatur ihrerseits ist in Schöll's fleißigen Artikeln über die englisch-kirchlichen Verhältnisse in Herzog's Real-Encyklopädie zusammengestellt.

Trotz dieser vielfachen Behandlung hat eine allseitige Würdigung der verschiedenen Elemente der englischen Reformation erst seit Macaulay und Carlyle begonnen. Die von letzterem definitiv begründete Auffassung Cromwell's wurde freilich bei Merle d'Aubigné alsbald wieder zu einem parteiischen Panegyrikus des Protektors. Weingarten's „Revolutionskirchen England's" (1868) haben dagegen die streitenden Parteien mit gleichem Maße gemessen. Hinsichtlich des Abschlusses des gesammten Reformationswerks durch Wilhelm III. und der weltgeschichtlichen Bedeutung seiner Epoche (wie sie auch der deutsche Kaiser in einem veröffentlichten Briefe an Graf Russel nachdrücklich hervorhob) muß Rauwenhoff's Geschiedenis van het Protestantisme verglichen werden. Eine populär gehaltene, aber auf gründliche Sachkenntniß gestützte Würdigung der ganzen englischen Reformation bieten M. Baumgarten's „Kirchliche Zeitfragen". Ganz besonders aber will die ganze Reihe werthvoller Monographien, die sich auf den Freundeskreis Bunsen's zurückführt, in's Auge gefaßt sein.

S. 70. Für die nationale Seite der englischen Kirchenbildung unter Heinrich VIII. und Eduard VI. gibt erst Lechler's umfassende Biographie von Wiklef die rechte Grundlegung. Das eigenthümliche Charisma der englisch-bischöflichen Kirche hat in Arthur Stanley, dem geistvollen Dean of Westminster, einen trefflichen Dolmetscher gefunden. Von hohem Interesse für die gegenseitige Ergänzung des Episkopalismus und Presbyterianismus ist zumal die Kontroverse zwischen Stanley und Rainy (Lectures on the history of the church of Scotland delivered in Edinburgh 1872 und Rainy's Three lectures on the church of Scotland with especial reference to the Dean of Westminster's

recent course on that subject. Vgl. den objektiven Bericht über beide Werke bei Rauwenhoff Theologisch Tijdschrift 1872, Novbr.). Auch die Reformationsgeschichte des Amerikaners Fisher bietet zahlreiche allgemeinere Gesichtspunkte, welche in der deutschen Auffassung, zumal der sächsisch-lutherischen, nicht zu ihrem Recht kommen. Zu der älteren, von Schöll verzeichneten Literatur gesellen sich ferner die prächtigen neuen Ausgaben der Werke von Tyndale, Cranmer, Latimer, Ridley wie umgekehrt von Knox und seinen Gesinnungsgenossen. Für die Anfänge der schottischen Reformation geben auch die neueren Biographien des Märtyrers Hamilton wichtige Daten. Dazu kommen manche deutsch-holländische Beiträge, sowohl die zusammenfassenden Werke von Rudloff, Sydow u. A., wie die Biographien Butzer's von Baum, Ochino's von Benrath und des Spaniers Corranus von Sepp.

S. 72. Die enge Beziehung solcher Fraktionen des deutsch-niederländischen Baptismus des 16. Jahrhunderts wie der Familia caritatis des Heinrich Niclaes, der Loysten, der Anhänger des Hans de Ris zu den „Revolutionskirchen" England's ist (im Anschluß an m. Monographie des Niclaes) in dem Werke Robert Barclay's The inner life of the religious societies of the commonwealth 1876 zum ersten Male quellengemäß dargestellt. Barclay's Werk bietet aber überhaupt eine solche Fülle unbekannten Stoffes und umfassender Gesichtspunkte, daß die gesammte englische Reformationsgeschichte dadurch in eine neue Beleuchtung gerückt ist. Der Verfasser (ein direkter Nachkomme des gleichnamigen Quäkertheologen, welchem die „Freunde" neben Penn ihre weltgeschichtliche Bedeutung verdanken) wurde noch vor dem Erscheinen seines Buchs durch den Tod abgerufen; das letztere selbst aber erlebte in wenigen Monaten drei starke Auflagen und wurde auch auf dem Kontinent alsbald von den ersten Sachkennern (wie Pauli, Cornelius, Stern, Hollenberg, de Hoop Scheffer, C. P. Tiele) lebhaft begrüßt. Vgl. auch die Biographie des Verfassers (seinen aus dem Nachlaß herausgegebenen Sermons vorgedruckt, 1878). Welcher Kontrast zwischen solcher Geschichtsanschauung, welche jedem wahrhaft religiösen Zuge (jedem inner life) gerecht wird, und der dogmatistischen Beurtheilung anderer Kirchenbildungen, wie dieselbe in der Mehrzahl der deutschen theologischen Schulen wieder die Herrschaft erlangt hat!

Die verschiedenen Phasen der „nonkonformistischen" Bewegung treten in der Congregational history 1567—1700 (in relation to contemporaneous events and the conflict for freedom, purity and independence) von John Waddington 1874, besonders deutlich zu Tage. Der gleiche Verfasser hatte bereits die reformatorischen Bestrebungen des Mittelalters und ihre Fortsetzung in der Zeit Heinrich's VIII., Eduard's VI. und der blutigen Maria in seiner Congregational history 1200—1567 geschildert. Das kongregationalistische Prinzip Robert Browne's (in früherer Zeit wie z. B. in Hoornbeek's Summa controversiarum ebenfalls ganz unter dem Gesichtspunkt der „Irrlehre" gegenüber dem Dogma aufgefaßt), das independentische Prinzip John Robinson's, sowie die zuerst die Theorie des konfessionslosen Staates vertretenden Ideen von Roger Williams sind Gegenstand einer reichen Spezialliteratur, von der hier nur Hanbury's Historical memorials relating to the Independents or Congregationalists (3 Bde. 1839—1844), Fletcher's History of the revival and progress of Independency in England (4 Bde. 1848—1862), und die von Underhill im Auftrage der Hanserd Knollys Society herausgegebenen Tracts on liberty of conscience genannt werden mögen. Dazu gesellen sich die zahlreichen Schriften über die Kolonisation von Plymouth, Rhode Island ꝛc. und die Biographien der einzelnen Führer (wie allein die von Knowles, Geneall und Elton über Roger Williams). In die allgemeine Zeitgeschichte sind alle diese Bewegungen vorzüglich eingereiht in Alfred Stern's Monographie über Milton und seine Zeit

(1877—1879). Vgl. dort auch die nähere Literatur. Derselbe Verfasser hat ebenfalls Duräus in seinen Beziehungen zu Milton gewürdigt und „Oliver Cromwell und die evangelischen Kantone der Schweiz" (in Sybel's Hist. Zeitschr. 1878) in ihrem gegenseitigen Verhältniß geschildert. Doch ist über Duräus' Unionspläne schon längst eine umfassende Monographie zum Bedürfniß geworden, wie sie demnächst (mit Benutzung der schweiz. Archive) erwartet werden darf.

Die Schriften von Bunyan, Baxter und zahlreichen andern theologischen Vertretern der verschiedenen Richtungen liegen ebenso wie die der älteren Reformatoren fast alle in neuen kritischen Ausgaben vor, wie überhaupt zahlreiche Gesellschaften Großbritannien's sich der Aufgabe, die für die religiöse Entwicklung des Landes wichtigen Werke neu herauszugeben, mit Vorliebe hingeben.

Die Anfänge der amerikanisch-kirchlichen Entwicklung (vgl. §. 24) sind schon hier im Anschluß an Bancroft's History of the united states (und die darauf gestützte Darstellung Thompson's: Kirche und Staat in den Vereinigten Staaten von Amerika, 1873) gezeichnet. Die Kirchenpolitik Wilhelm's III. auf Grund der neuen Biographie von William Carstares, dem schottisch-presbyterianischen Hofkaplan des Königs: William Carstares, a character and career of the revolutionary epoch 1649—1715, von Robert Herbert Story 1874. Story konnte seiner Darstellung Carstares' eigene Papiere zu Grunde legen. Die außerordentliche Regsamkeit der gegenwärtigen kirchengeschichtlichen Forschung in England, deren Anfänge sich etwa auf die Zeit der essays and reviews zurückführen, läßt für die nächste Zeit noch zahlreiche ähnliche Beiträge erwarten, die dann auch dem allgemeineren Verständniß der weltgeschichtlichen Seite der englischen Doppelreformation zu gut kommen werden. Der Erste, welcher speziell den „Einfluß des englischen Quäkerthums auf die deutsche Kultur" näher gewürdigt, ist merkwürdiger Weise Bruno Bauer (1878) gewesen. Vgl. §§. 11, 12, 14.

§. 7. S. 77. Die zusammenfassende Erzählung der hier nur mit einander verglichenen Streitigkeiten in den kirchengeschichtlichen Handbüchern, zuletzt in Henke's „Neuere Kirchengeschichte", Ausg. von Gaß. Dort auch die allgemeinere Literatur.

Die durch den jansenistischen Streit hervorgerufenen Schriften und die spätern Darstellungen derselben (unter welchen Leydecker's Historia Jansenismi 1695 noch immer Beachtung verdient) bilden ein ganzes Literaturgebiet für sich. Die umfassendsten Sammlungen dieser Werke in den reichen Bibliotheken der holländischen Altkatholiken in Amersfoordt, Utrecht, Delft, Haag. Der für die nationalkirchliche Seite der (unter dem Namen Jansenismus zusammengefaßten) Streitigkeiten bedeutsame Theil der einschlägigen Literatur ist in dem literarischen Anhang (S. 121—154) meiner Schrift über „die altkatholische Kirche des Erzbisthums Utrecht" 1872 charakterisirt. Vgl. ebendort besonders die Abschnitte über den Erzbischof Sasbold Vosmeer und seine Nachfolger. Daneben stehen die Spezialschriften über Bajus, Molina, Arnauld, Pascal (über letztern zumal die neueste Biographie von Dreydorff) und besonders Reuchlin's Geschichte von Port Royal. Der (auch um die neuere Geschichte Italiens hochverdiente) Verfasser hat ferner in den einschlägigen Artikeln in Herzog's Real-Encyklopädie Ergänzungen zu diesem Werke gegeben. Für eine genauere Einführung in die vielfachen Beziehungen, unter welchen der Freundeskreis von Port Royal für die französische Kulturgeschichte Bedeutung hat, muß jedoch auf St. Beuve's Histoire de Port Royal rekurrirt werden. Die vielfachen Fälschungen, welche die Jesuiten sich auch in diesem Streite erlaubten, hat der Abschnitt über den jansenistischen Streit (in welchem die ganze jesuitische Methode gewissermaßen in ihrem Höhepunkte zu Tage tritt) in Huber's „Jesuitenorden" gezeichnet (vgl. daneben die zahlreichen parallelen Fälschungen bei Janus, Papst und Konzil S. 100, 107, 132, 282, 289, 301, 306, 309, 412, 418). Doch kann keine Darstellung von fremder Hand die Dinge so drastisch vorführen,

wie die Selbstportraitirung von jesuitischer Seite in Rapin's: Histoire du Jansénisme depuis son origine jusqu'en 1644. Ouvrage complétement inédit, revu et publié par l'abbé Domenech, Membre de l'Académie pontificale Tibérine (der Herausgeber ist derselbe, welcher auch das Livre du Sauvage herausgab, in welchem die Schmierereien eines deutschen Hinterwälderjungen als indianische Alterthümer behandelt waren). Vgl. die Auszüge aus Rapin in m. Schrift über die Utrechter Kirche S. 130—132. Ebendaselbst S. 77—82 das (auch in Baumgarten's Kirchl. Zeitfragen berücksichtigte) Gespräch zwischen dem Nuntius Capaccini (vgl. über ihn Bunsen's Leben I. S. 245 ff., 541 ff.) und dem Erzbischof van Santen.

S. 86. Das Ergebniß des synkretistischen Streites ist in den jedem Historiker unentbehrlichen Werken von Gaß (Gesch. der prot. Dogmatik), G. Frank und Dorner (Gesch. der prot. Theologie) objektiv geschildert. Daneben haben Tholuck's Sammelwerke zur Vorgeschichte des Rationalismus grade auf die kulturgeschichtliche Seite dieses Streites ein grelles Licht fallen lassen. Von ältern Darstellungen gibt Planck's Geschichte der protestantischen Theologie von der Konkordienformel an (Kap. 5—8) eine klare Uebersicht, verbunden mit werthvollen Anmerkungen über die in Betracht kommenden Persönlichkeiten. Den besten Einblick in den allgemeinen Charakter aller dieser Händel erhält man jedoch noch immer durch die eigene Lektüre Gottfried Arnold's, von der man sich hier noch weniger als anderswo dispensiren darf. Die reichste Stoffsammlung in Joh. Georg Walch's Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evang.-lutherischen Kirche.

Die einzelnen Episoden weisen eine reiche Spezialliteratur auf, in welche Henke's Calixt-Biographie besonders einführt. So von den vorhergehenden Wirren der Streit der Gießener und Tübinger Theologen, der Rathmann'sche Handel, der Huber'sche Streit (über Huber's Anfänge vgl. übrigens auch Berner Taschenbuch 1854), von den Episoden des synkretistischen Streites selbst das Thorner Gespräch und das Kasseler Kollegium. Ueber Valentin Andreae gab Hoßbach, über Balthasar Schupp Vial (vgl. Gelzer: die deutsche Nationalliteratur S. 16—22) eine gute Biographie, über Calixt selber Henke seine wahrhaft abschließende Darstellung in großem Styl.

S. 89. Da der arminianische Streit als solcher, dem Zweck dieses Werkes gemäß, nur in §. 3 kurz berücksichtigt werden konnte, bedarf es umsomehr des Hinweises auf die ebenso vielseitige wie grundverschiedene Darstellung, die derselbe in seinem Heimathlande gefunden. Noch heute stehen beinahe die gleichen Gegensätze in der Auffassung sich gegenüber, als zur Zeit des Kampfes selber; wie nicht nur Motley's und Groen van Prinsterer's Werke über Oldenbarneveldt, sondern ebenso Rogge's und Rauwenhoff's Kontroversen über Uytenboogaert dargethan haben. Die Ursache der fortdauernden Verschiedenheit des Urtheils liegt in den mannigfachen Momenten, welche in dem großen Streit nebeneinander hergehen. Die dogmengeschichtliche Seite derselben, hinsichtlich deren es nicht zweifelhaft sein kann, daß, die gemeinsamen Prämissen einmal zugegeben, der Calvinismus die strengere Logik für sich hatte (ebenso wie Athanasius gegenüber Arius), ist in Schweizer's Zentraldogmen zu ihrem Rechte gekommen. Aehnliche Beurtheilung auch in Scholten's Lehre der reformirten Kirche und in Rauwenhoff's Kritik von Rogge's Biographie des Uytenboogaert. Auch Sepp's Darstellung des Streites (Het Godgeleerd Onderwys in Nederland gedurende de 16. en 17. eeuw) stellt die Vertreter der Remonstranz, die trotzdem ihren Standpunkt in der Kirche wahren wollten, eben deshalb in ein ungünstigeres Licht. Zugleich will aber der politisch-soziale Gegensatz, welcher in den remonstrantischen Darstellungen von Tidemann und Rogge im Vordergrund steht, nicht minder beachtet sein, und wer die Anfänge der holländischen Reformation (im Anschluß an de Hoop Scheffer) in's Auge faßt, muß in den Remonstranten die Erben der altniederländischen Erasmisch-Zwingli'schen Reform sehen.

Wie sehr der Zank über dogmatische Abstraktionen, die mit dem religiösen Volksleben nichts zu thun hatten, tiefere Gemüther abstieß, beweist vor Allem die gleichzeitige nichttheologische Literatur. Grade der erste holländische Dichter, Joost van Vondel, hat in seinen Hekeldichten die theologische Gehässigkeit der Kontraremonstranten mit dem bittersten Spott übergossen, ist aus Ekel daran schließlich zum Katholizismus geführt worden. Der in der holländischen Literaturgeschichte berühmte Aufsatz von Bakhuizen van den Brink »Vondel met roskam en rommelpot« bietet nach dieser Seite auch für die Kirchengeschichte eine werthvolle Ergänzung. (Vgl. m. Biographie Potgieter's in Mannen van beteekenis.) Daneben will Schotel's Kerkelyk Dordrecht um seines reichen antiquarischen Stoffes auch für die Zeit der Dordrechter Synode ebenso berücksichtigt sein, wie seine Werke über De openbare eeredienst der nederlandsch hervormde kerk, Het oud hollandsch Huisgezin und Het maatschappelyk leven onzer vaderen das ganze 17. Jahrhundert in der Weise der altniederländischen Genremalerei beleuchten. Auch Reitsma's Honderd jaren uit de geschiedenis der Hervorming in Friesland sind eine wichtige Ergänzung der bisherigen Darstellungen der auf der Dordrechter Synode entschiedenen Streitfragen. Daneben noch eine außerordentlich umfangreiche zerstreute Spezialliteratur, die schon lange eine sichtende Uebersicht für deutsche Leser wünschenswerth machte.

Mit Bezug auf den coccejanischen Streit (der, neben der zusammenfassenden Darstellung bei Gaß, auch in Diestel's Studien zur Förderaltheologie seine dogmengeschichtliche Würdigung gefunden) schließt die im Text gegebene Auffassung sich besonders an Rauwenhoff's Geschiedenis van het Protestantisme an. Hinsichtlich der Theologie des Coccejus selbst kommt auch Ebrard zu einem ähnlichen Ergebniß. Die neuesten Werke von Heppe und Ritschl zur Geschichte des Pietismus ziehen ebenfalls die Schulen von Voetius und Coccejus in ihren Bereich. Heppe hat, wie in seiner Geschichte des Quietismus, so auch in diesem seinem letzten Werke manches fernliegende Material herangezogen, wodurch eine Reihe von Abschnitten bleibenden Werth für spätere Geschichtsforscher behalten. Ritschl gibt vor Allem eine Reihe dogmatisch belangreicher Gesichtspunkte, während (fast in der Weise von Reitz' Historie der Wiedergebornen und Göbel's Geschichte des christlichen Lebens) die einzelnen Personen zu wenig in den allgemeinern Zusammenhang ihrer Periode hineingestellt sind. Es hat dies (zumal in dem den holländischen Pietismus behandelnden Abschnitt die einschlägige Literatur nur sehr bruchstückweise verwerthet worden ist) mehrfach die Folge gehabt, daß von Punkten der Peripherie ausgegangen wird, welche dem Leser jedoch als das eigentliche Zentrum erscheinen. Als der werthvollste Theil dieses Abschnittes dürfte der über den Dichter Lodensteyn zu bezeichnen sein. Von viel höherem Werth ist dagegen der dritte Abschnitt. Vgl. zu §. 9. 47. Daß Sepp's reiche monographische Werke, sowohl über die Theologie des 16. und 17., wie über Joh. Stinstra und die Schulen des 18. Jahrhunderts auch hier viele sonst unbeachtete Daten bringen, braucht nach dem früher darüber Bemerkten kaum einer weitern Erwähnung.

S. 93. Für den amyraldischen und pajonistischen Streit, sowie die Entstehung und die Folgen der Consensusformel haben Schweizer's Zentraldogmen eine so abschließende Darstellung gegeben, daß es hier keiner weitern Literaturangaben bedarf. Er theilt auch die von Brandenburg und England erhobenen Vorstellungen in genauem Auszuge mit. Einer lokalen Ergänzung bedarf höchstens die Erklärung der Thatsache, daß schon so bald nach Duräus' günstig aufgenommenen Unionsversuchen der dogmatistische Rückschlag in Bern eintrat. Die kulturgeschichtliche Seite dieser Streitigkeiten ist bei Vulliemin treffend beleuchtet.

§. 8. S. 94. Die neuern Darstellungen der Geschichte der Hexenprozesse von Hartpole Lecky, Buchmann und Roskoff, sowie das ältere Hauptwerk von Soldan

sind nach ihren Verdiensten wie nach ihren Mängeln bereits im Text zur Sprache gekommen. Die reiche Spezialliteratur ist in m. Schrift über die Wiederbelebung des Hexenglaubens (Zeit- und Streitfragen 1875, Doppelheft) S. 52—95 zusammengestellt. Dort auch der Nachweis über die fortwährende Pflege des Hexenglaubens in Brevier und Ritual. Vgl. weiter die Ergänzungen aus der ältern jesuitischen Propaganda und der neuern römisch-kath. Polemik in England: Römisch-kath. Kirche in Niederland S. 76 ff., 494 ff.

In Bezug auf den Ursprung und die allmählige Verbreitung des Hexenglaubens in der christlichen Kirche ist, neben Roskoff, Buchmann und Soldan Moll's Kirchengeschichte des Mittelalters, sowie seine Monographie über Johannes Brugman (auch hinsichtlich des Gegenstücks der Stigmatisationen) zu vergleichen. Görres' Mystik und Perty's „Mystische Erscheinungen des Seelenlebens" bieten ebenfalls ein reiches, freilich durchweg kritisch zu sichtendes Material. Für den hinsichtlich der abergläubischen Vorstellungen des Mittelalters besonders wichtigen dialogus miraculorum des Cisterziensers Cäsarius von Heisterbach kommt (außer der bei Roskoff benutzten Biographie von Kaufmann) die Spezialarbeit von Wybrandts: De dial. mirac. beschouwd als bydrage tot de kennis van het godsdienstig leven in Nederland, in Moll's und de Hoop Scheffer's Studien en Bydragen op het gebied der historische theologie II. (1871), S. 1—116 in Betracht. Die Bulle Innocenz' VIII., im Hexenhammer ebenfalls abgedruckt, ist bei Soldan S. 215, Roskoff S. 222, Buchmann S. 291 behandelt. Der erste Theil des Hexenhammers bei Roskoff S. 227, der zweite S. 244, der dritte S. 263; die Anwendung der Hexenprozesse zur Unterdrückung der Reformation bei Soldan S. 302, 360, auch bei Waldbrühl: Naturforschung und Hexenglaube S. 22; die Art des Gebrauchs der Tortur eingehendst bei Buchmann.

S. 102. Die Art von Luther's Teufelsglauben haben Soldan, Roskoff ꝛc. gezeichnet. Der Einfluß Carpzov's auf die Hexenprozesse ist außer von Längin auch schon von Soldan (im 21. Kapitel) näher hervorgehoben. Die Stellung Calvin's zu den Genfer Prozessen zeichnet Kampschulte in seinem Leben Calvin's I., S. 424, nach ihm F. Langhans: Das Christenthum und seine Mission S. 559. Die Waadtländer Prozesse hat Trechsel im Berner Taschenbuch von 1870 übersichtlich zusammengestellt. Für die übrigen Länder vgl. m. oben erwähnte Spezialschrift. Daselbst auch der Zuger Prozeß von 1737 mit der Literatur darüber S. 81. Die Unmenschlichkeiten des Theologasters Jakob I. auch auf diesem Gebiete hat vor Lecky bereits Soldan S. 352 hervorgehoben.

S. 105. Die Gegner des Hexenglaubens konnten in unsrer allgemeinen Darstellung nur in Kürze genannt werden, verdienen aber insgesammt eine eingehendere Beachtung, als ihnen bei Soldan und seinen Nachfolgern zu Theil wurde. Erst dadurch kann es recht zu Tage treten, wie die allmählige Eindämmung des schrecklichen Wahnes (in merkwürdiger Parallele zu den innerkirchlichen Reformbewegungen) in England und Frankreich, wie in Holland und Deutschland mit dem letzten Drittel des 17. Jahrhunderts anhebt. Die Freidenker als Apostel der Toleranz auch in dieser Beziehung hat Lecky in warmen Worten gepriesen. Der von ihm wenigstens kurz erwähnte Weier ist inzwischen in Wolters' Biographie über Heresbach S. 149 näher gezeichnet; Spee von Baldi: Die Hexenprozesse in Deutschland und ihr hervorragendster Bekämpfer 1874. Ueber Balthasar Bekker hat Anton van der Linde 1869 eine werthvolle Bibliographie gegeben, welche die 230 Schriften von ihm und über ihn zusammenstellt. Neben der dort verzeichneten Literatur verdient Ypey en Dermout Geschiedenis der Hervormde kerk II., S. 486, 556, sowie in mehrfachem anderm Zusammenhang verglichen zu werden. Von Interesse ist auch das Urtheil über ihn in Benthem's Holländischer Kirch- und Schulenstaat 1698 II., S. 110. Die Mißbilligung, die selbst dieser besonnene Beobachter über Bekker ausspricht,

ist besonders charakteristisch für die gesammte damalige Anschauung. Die Semler'sche Biographie Bekker's und die von ihm veranlaßte Uebersetzung der bezauberten Welt hängt mit Semler's eigenen Arbeiten über die Heilung der Dämonischen eng zusammen. Thomasius' Verdienst ist bei Soldan (im 23. Kapitel) richtig gewürdigt. Die neueren Vertheidigungen des Hexenglaubens bei Görres, Haas, Foy stehen längst nicht mehr allein. Die systematische Wiederbelebung desselben ist eines der belangreichsten Kapitel der neuesten K.-G. nicht nur auf katholischem, sondern auch auf protestantischem Boden, das jedoch erst im zweiten Bande zur Sprache kommen kann. Mit Bezug auf die immer wieder mißdeuteten Berichte über die Heilungen der Dämonischen im N. T. (die besonders in Gaßner's Modus juvandi afflictos a daemone grob materialistisch gedeutet worden sind) vgl. m. Aufsätze über die psychiatrische Thätigkeit Jesu: Prot. K.-Ztg. 1877, Nr. 36, 49, 50; 1878, Nr. 25—27.

§. 9. S. 106. Daß Sarpi's gewaltige Persönlichkeit grade durch die neueren Veröffentlichungen über das Tridenter Konzil selbst in ein helleres Licht gerückt ist, ist schon oben erwähnt. Eine allseitige Monographie, mit Benutzung der zerstreuten archivalischen Quellen, steht noch aus. Doch hat bereits Le Bret's Magazin (vom ersten Bande 1771 an) eine Sammlung von Sarpi's Briefen (mit nicht unwichtigen Anmerkungen) begonnen.

Die älteren französischen Vorläufer der gallikanischen Anschauung, zumal die der Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts, sind in der gallikanischen Periode selbst mit Vorliebe von Kanonisten wie Richer, Launoi u. A. (an welche sich die späteren Werke von Wessenberg über die Konzilien, Schwab über Gerson, Tschackert über d'Ailly anschließen) behandelt. Auch die großen Kirchenhistoriker des siècle de Louis XIV., welche den eigentlichen Grund zur Patristik gelegt haben, die Tillemont und Alexandre Noël sowohl wie die Herausgeber jener werthvollen Editionen der Kirchenväter, durch welche zumal die Mauriner sich auszeichnen, vertreten fast durchweg die gleiche kirchengeschichtliche Auffassung. Die Blütheperiode der Kanzelberedsamkeit zur Zeit des Gallikanismus ist eines derjenigen Kapitel der französischen Literaturgeschichte, bei welchen die Kirchenhistoriker mehr als bisher die allgemeinen Darstellungen der Literaturhistoriker (wie Hettner, Jul. Schmidt, Vinet, ganz besonders aber auch in den bei den Franzosen selbst herrschend gewordenen Auffassungen) berücksichtigen müssen. Zur Einführung in die einschlägige Literatur leistet die Schrift von Laur: Bossuet und die Unfehlbarkeit 1875 gute Dienste.

S. 110. Von den mit dem Gallikanismus gleichzeitigen Tendenzen umfaßt die Unterdrückung der Hugenotten eine eigene, noch stets vermehrte Literatur. Für die allgemeine Zeitgeschichte sind darunter die Études historiques von Douen über die Intoleranz Fénélon's 1873 von besonderer Bedeutung. Zwar findet Heppe (Geschichte des Quietismus S. 188) das Douen'sche Urtheil nur scheinbar substantiirt und das Urtheil der bisherigen Geschichtsforschung über Fénélon mit nichten als ein irriges erwiesen. Daß aber das grade Gegentheil der Fall, ist in m. Rezension des Heppe'schen Buches (Jen. Lit.-Ztg. 1876, Art. 421) im Anschluß an Rauwenhoff's gründliche Kritik (Theol. Tydschrift 1873, V.) dargethan. Ebenso ist Heppe's Auffassung des Quietismus überhaupt sowohl dort, als in m. Sendschreiben an Heppe „Zur geschichtlichen Würdigung des Quietismus im Allgemeinen, sowie der Madame de Guyon und der Fénélon-Bossuet-schen Kontroverse im Besondern" mannigfach revidirt worden. Die neueste französische Behandlung bei Libouroux: Controverse entre Bossuet et Fénélon au sujet du quiétisme de Madame de Guyon, 1876.

Quesnel's zahlreiche Schriften sind in Reuchlin's Geschichte von Port Royal zusammengestellt. Eine umfassende Monographie über das Geschick seines Erbauungsbuches

ist jedoch um so wünschenswerther, wo das rohe und unfläthige Buch von Schill „Die Konstitution Unigenitus, ihre Veranlassung und ihre Folgen. Ein Beitrag zur Geschichte des Jansenismus" 1876 sogar in der Tübinger Theol. Quartalschrift einen mehr als zahmen Kritiker (1877, I.) gefunden. Die naheliegende Parallele zwischen der Unigenitusbulle und den Beschlüssen des Vatikankonzils ist (mit Bezug auf die gegen beide versuchte Appellation) sofort nach dem Konzil von ultramontaner Seite selbst triumphirend verkündigt (Hist.-pol. Blätter 1871). Auf die kulturgeschichtlichen Folgen der Unigenitusbulle kommt §. 34, S. 455 im Anschluß an Buchmann und Huber zurück. Welche verwüstende Folgen noch die letzte Erneuerung des Formulars durch Benedikt XIV. hatte, muß man in der gleichzeitigen Schrift Mémoires historiques sur le Formulaire (1756), mit Bezug auf das Verfahren des Bischofs von Orleans gegen die Ursulinerinnen von S. Charles und die Nonnen von S. Loup, nachlesen.

S. 114. Die Neugestaltung der holländischen Nationalkirche in Folge der Wirren über die Unigenitusbulle ist in dem zweiten Abschnitt meiner Schrift über die altkatholische Kirche des Erzbisthums Utrecht näher gezeichnet, in direktem Anschluß an die Darstellung in der Tübinger Theol. Quartalschrift von 1826 (wenn nicht von Möhler selbst, so doch durch ihn gebilligt). Die Uebertragung des Quietismus auf protestantischen Boden behandelt der letzte Abschnitt des Heppe'schen Werkes, leider auch hier mit allen Einseitigkeiten des Arnold'schen Panegyrikus. Die Fälschung der Katechismen ist, außer in Michaud's im Text erwähnter Schrift, auch mit Bezug auf den Katechismus des Canisius von Schmitz: Stimmen aus der katholischen Kirche Deutschland's 1871, und mit Bezug auf die holländischen Katechismen von Merz nachgewiesen. Vgl. m. Römisch-kath. Kirche in Niederland, S. 453. Weitere Belege in Friedrich's Geschichte des vatikanischen Konzils I., S. 22 ff. Die Inszenirung des Herz-Jesu-Kult auf Grund der Visionen der Marie Alacoque hängt eng mit der Verdrängung der Bibel aus dem Religionsunterrichte zusammen. Welch arger Fetischismus darin liegt, muß man in den „Monatsrosen zur Ehre des h. Herzens" selber studiren. Vgl. die Auszüge aus der deutschen Ausgabe: Deutscher Merkur 1876, Nr. 17 ff., aus der holländischen: Römisch-kath. Kirche in Niederland, S. 324, 514.

S. 117. Zur Vorgeschichte des Pietismus geben die schon erwähnten (grade wegen der gegenseitigen Polemik ihrer Verfasser sich gegenseitig ergänzenden) Werke von Heppe und Ritschl belangreiche Beiträge; das erstere auch hier mehr in neuen Daten, das zweite in neuen Gesichtspunkten, in Wiederaufnahme der älteren dogmatischen Streitfragen zwischen Orthodoxie und Pietismus. Dasselbe dürfte daher zumal für die Kritik der Schattenseiten des letztern und ihrer tiefer liegenden Ursprünge Bedeutung gewinnen. Der bisher erschienene erste Band konnte (als erst nach dem Druck dieses Werkes eingegangen) für die eigene Darstellung nirgends mehr berücksichtigt werden. Um so lieber sei die Uebereinstimmung mit Ritschl in der Parallele zwischen Pietismus und Mönchthum konstatirt.

Für das Leben Spener's bietet die Biographie des älteren Hoßbach noch immer die zuverlässigste Einführung. Im Anschluß an seinen Vater hat auch der jüngere Hoßbach eine geistvolle Würdigung der Verdienste wie der Schwächen des Pietismus gegeben (1869). Spener's Lehrer Dannhauer ist in Tholuck's „Akadem. Leben des 17. Jahrhunderts" näher gewürdigt, die Straßburger Verhältnisse im Allgemeinen in Röhrich's Reformationsgeschichte des Elsasses, Baum's Biographien von Butzer und Capito und zahlreichen Einzelarbeiten der durch Reuß, Spach, Schmidt angeregten fleißigen Elsässer Historiker. Von neueren Darstellungen seien noch Baum's Skizze über den Stättmeister Sturm von Sturmeck und H. Baumgarten's Veröffentlichungen über Sleidan erwähnt.

Die Thätigkeit Spener's in Frankfurt will in ihren mannigfachen Nachwirkungen (man denke nur an Fresenius' Erbauungsbücher) an der Hand der Frankfurter Spezialhistoriker näher verfolgt werden, unter welchen besonders Steitz' genaue Arbeiten hervorragen. Der Darmstädter Streit und die zahllosen weiteren Streitigkeiten stets noch am besten nach Walch's Einleitung in die Religionsstreitigkeiten in der evangelisch-lutherischen Kirche (5 Bde., 1733—1739). Der Ursprung des würtembergischen Pietismus im Anschluß an Palmer's, aus seinem Nachlaß herausgegebene Schrift über die Gemeinschaften und Sekten Würtemberg's (unter Kontrole der entgegenstehenden Auffassung bei Christoph Hoffmann: Orient und Occident); die Anfänge des züricherischen Pietismus nach Jul. Studer's archivalisch genauer Darstellung (in Volkmar's Jahrbuch der Histor. Gesellschaft Züricher Theologen I., 1877); die ersten pietistischen Bewegungen in Basel nach Linder (Zeitschr. f. hist. Theol. 1869); die Führer des Berner Pietismus, Lucius und König, nach den Spezialarbeiten Trechsel's (auch in Herzog's Real-Encyklopädie berücksichtigt). Die herkömmliche Neigung, die führenden Persönlichkeiten zu idealisiren, bedarf jedoch fast durchweg (wie auch Ritschl mit Recht bemerkt) einer starken Einschränkung.

Mit Bezug auf die Dresdener Periode Spener's hat der oben angeführte fromme Wunsch Treitschke's nach einer schonungslos aufrichtigen Darstellung der albertinischen Kirchenpolitik seine ganz besondere Berechtigung. Kahnis' einschlägige Kapitel fordern längst eine eingehendere Zurechtstellung. Vgl. m. Rezension: Jen. Lit.-Ztg. 1874, Art. 482.

Die Berliner Thätigkeit Spener's bedarf ebenfalls einer aus den Archiven geschöpften Darstellung, wie man sie wohl demnächst von der Fortsetzung der Ritschl'schen Geschichte des Pietismus erwarten darf. Die hallischen Theologen Francke, Breithaupt, Schade, Freylinghausen &c. haben vielfache Darstellungen gefunden, von denen freilich die älteren durch Kramer's Beiträge und Neue Beiträge zur Geschichte A. H. Francke's so gut wie antiquirt sind. Seitdem hat eine ganz andere Beurtheilung des großen Industriellen begonnen, wie sie unter den Kirchenhistorikern zumal Weizsäcker und Fritzsche inaugurirt haben. Vgl. §. 12.

S. 123. Die Uebersicht über die einzelnen Streitigkeiten, welche neben der umfangreichen Kontroversliteratur in den eigenen Zeitschriften beider Parteien geführt wurde, bei Walch, Hoßbach &c.; eine nicht üble Charakteristik in Kurtz' Kirchengeschichte. Der separatistische Hintergrund der pietistischen Bewegung mit seinen apokalyptisch-chiliastischen Träumen tritt schon bei Arnold deutlich zu Tage. Ueber die merkwürdige Parallele zwischen den damaligen und den neueren separatistischen Bewegungen vgl. m. Historischen Bilder vom Boden des Separatismus (in Gelzer's Prot. Monatsbl. 1864). Die lange Reihe der pietistischen „Stürmer" stellt Bruno Bauer (Einfluß des Quäkerthums auf die deutsche Kultur, S. 39) übersichtlich zusammen, von Joachim Lange und Samuel König an. Neben den mehr verschollenen Namen: Lor. Grauendorf, Joh. Ge. Wagner, Joh. Heinr. Ulzen, Theod. Stech, Joh. Chr. Seitz findet sich hier auch das echt mystische Trifolium der Breckling, Tuchtfeld, Hochmann, sowie der u. A. in Frankfurt sehr bemerkbar hervorgetretene Daut. Der Labadismus hat in Heppe's Geschichte des Pietismus eine wenigstens etwas kritischere Darstellung gefunden, als in Göbel's Geschichte des christl. Lebens. Dagegen bleibt die Geschichte der wahren Inspirationsgemeinden von dem letztgenannten Verfasser (Zeitschr. f. hist. Theol. 1854, II. III.; 1855, I. III.) nach wie vor eine unentbehrliche Quelle zu der gesammten Zeitgeschichte. Der eigenthümliche Kreis Gichtel's ist in Sepp's Aufsatz: Jacob Boehme's oudste vrienden in Nederland (Geschiedkundige Nasporingen II., S. 137—226) näher gezeichnet. Ueber die lange Fortdauer von Gichtel's Absonderlichkeiten vgl. Rothe's Leben I., S. 295, 303.

§. 10. S. 126. Die Literatur über die Ergebnisse der Kontrareformation im östlichen Europa in den allgemeinen Geschichtswerken, deren Unterlage hier die speziellen

Werke über Böhmen, Mähren und Schlesien, Polen und Ungarn, Schweden und Rußland bilden, am kompendiösesten bei Georg Weber. Ein Gebiet völlig für sich, dessen kulturgeschichtliche Entwicklung aber vom höchsten Interesse speziell für die Geschichte des Protestantismus ist, bildet Siebenbürgen. Auf die zahlreichen werthvollen Publikationen des Vereins für siebenbürgische Landeskunde kann hier nicht eingetreten werden. Umsomehr sei auf den „Abriß der Geschichte Siebenbürgen's" (2. Aufl. 1865) und die „Geschichte der Siebenbürger Sachsen" von Dr. G. D. Teutsch (2. Aufl., 2 Bde., 1874) verwiesen. Von demselben Verfasser „die Reformation im siebenbürgischen Sachsenland" (5. Aufl., 1876), „Honterus und Kronstadt zu seiner Zeit", sowie zahlreiche andere Spezialarbeiten. Auch der jüngere Dr. F. Teutsch, Pfarrer F. Müller in Hermannstadt und zahlreiche andere Gelehrte haben sich durch eine Reihe wichtiger kulturgeschichtlicher Arbeiten verdient gemacht, deren in späterem Zusammenhang wenigstens theilweise gedacht werden kann, und von welchen Fronius' „Sächsisches Bauernleben in Siebenbürgen" auch in weiteren Kreisen Beachtung gewann. In der zu §. 8 erwähnten Schrift über die Wiederbelebung des Hexenglaubens ist speziell auch der Siebenbürger Beiträge zur Geschichte der Hexenprozesse Erwähnung gethan.

S. 131. Die Beziehungen der griechischen Kirche zur Reformation übersichtlich in der Einleitung von Gaß' Symbolik. Neben ihm Stanley's (1864 in 3. Auflage erschienene) Werk über the eastern church und das gründliche Werk Pichler's über die Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen Orient und Occident 1864/5. Seine ältere Schrift über Cyrillus Lukaris (1862) ist späterhin in ihren Ausfällen gegen die protestantischen Darstellungen vom Verfasser selbst korrigirt worden (was Gaß unbeachtet gelassen hat). Trotzdem rief schon jenes Erstlingswerk die Angriffe und Denunziationen Hergenröther's gegen den Schüler Döllinger's hervor, in deren Folge Pichler's Hauptwerk auf den Index gesetzt wurde. Eine noch immer brauchbare ältere Darstellung der griechischen Kirchen-Geschichte seit der Reformation bei Schroeckh: K.-G. seit der Ref. V., S. 375—427; IX., S. 3—254 (der letzte Theil von Tzschirner). Lukaris' Glaubensbekenntniß wurde schon 1629 in Genf gedruckt, mit Vorreden von Diodati und Le Clerc. Reiches Material über die größeren wie die kleineren Orientkirchen in Asseman's (freilich römisch-katholisch gefärbtem) Sammelwerk.

S. 136. Für die umfassende Literatur über das politische Werk Peter's des Großen mag wieder auf G. Weber verwiesen werden. Die im Text vertretene kirchengeschichtliche Würdigung hat in Bezug auf Peter's Verhältniß zu den englischen Quäkern einen Vorläufer in Br. Bauer (vgl. Einfluß des Quäkerthums: S. 11 über Peter's Besuch in England, S. 45 über die schwedischen Gefangenen in Sibirien — nach Schlözer —, S. 105/8 über Herrnhut in Rußland). Ein noch wenig benutztes, aber sehr reiches Literaturgebiet liegt daneben in den russischen wie in den baltischen Darstellungen der Beziehungen zwischen dem livländischen Protestantismus und der russisch-griechischen Kirche, sowie der baltischen Spezialliteratur überhaupt. Obenan stehen darunter an allgemeinem Interesse die Werke von Jul. Eckardt über „die baltischen Provinzen Rußlands" und „Baltische und russische Kulturstudien aus zwei Jahrhunderten". Von demselben Verfasser vgl. ferner „Bürgerthum und Büreaukratie. Vier Kapitel aus der neuesten livländischen Geschichte", sowie „Juri Samarin's Anklage gegen die Ostseeprovinzen Rußland's, übersetzt, eingeleitet und kommentirt". Für den Kirchenhistoriker von speziellstem Belang sind sodann die zahlreichen Beiträge zur provinziellen K.-G. von Chr. A. Berkholz, so die „Beiträge zur Geschichte der Kirchen und Prediger Riga's" (1867), die Biographien von Herm. Samson (1856) und Joh. Breverus (1869) u. v. A. Daneben Bienemann „Aus baltischer Vorzeit" (1870). Aus der Zeit der Polemik zwischen den Vertretern des deutschen Protestantismus und der griechisch-russischen Propaganda hebt sich Schirren's „Livländische

Antwort an Herrn Juri Samarin" hervor. Eine einseitige Parteischrift, wie bei der bekannten Haltung des Verfassers nicht anders zu erwarten, sind die „Geschichtsbilder aus der lutherischen Kirche Livland's" von Harleß 1869. Eine Menge werthvollen kirchengeschichtlichen Materials ist dagegen in den zahlreichen Jahrgängen der „Mittheilungen und Nachrichten für die evang. Kirche in Rußland" und der „Dorpater Zeitschr. für Theologie und Kirche" zerstreut.

§. 11. S. 138. Die Art, wie die frühere Vorherrschaft Holland's durch die England's abgelöst wurde — und dies nicht nur in Europa, sondern nicht minder in Amerika (Neu Amsterdam wird New-York), in Afrika (im Kapland) und Asien (Indien) — spiegelt sich merkwürdig auf dem geistigen Gebiet ab. Wie sehr die Zeit Wilhelm's III. den entscheidenden Wendepunkt bildet, hat besonders Rauwenhoff: Geschiedenis van het Protestantisme dargethan. Auch Treitschke (Republik der Vereinigten Niederlande) datirt den Niedergang Holland's schon seit dem Anfang des 18. Jahrhunderts.

Ueber Spinoza vgl. die außerordentlich reiche Spezialliteratur in Ueberweg's Grundriß III. Aufl. S. 61—68. Die große Zahl der ihn behandelnden Werke fällt zumal im Vergleich mit der verhältnißmäßig geringen Literatur über Locke (ebendaselbst S. 91) in's Auge. Lag daher zu einer genauern Würdigung Spinoza's keinerlei Nothwendigkeit vor, so mußte bei Locke um so mehr an die Urtheilsweise von Rauwenhoff und Lange angeknüpft werden. Newton's allseitige Nachwirkung ist ebenfalls im Anschluß an die letztgenannten Werke gezeichnet. Ueber seine fachmäßige Bedeutung und die Literatur darüber vgl. Wolf's Geschichte der Astronomie S. 444—470.

Zu Defoe's Robinson und ebenso zu den englischen Familienromanen wollen die Werke über englische Literaturgeschichte (vgl. die Literatur bei G. Weber) verglichen werden. Für die gegenseitige Stellung der Kirchen seit Wilhelm III. ist schon zu §. 6 das Nöthige bemerkt. Die Würdigung der Quäker folgt besonders Rauwenhoff's Geschiedenis van het Protestantisme.

S. 143. Die Vorläufer des Deismus führt das im Text erwähnte Werk Tulloch's vor, in den Abschnitten: Spirit of rational inquiry in protestantisme — Course of religious opinions and parties in England — Lord Falkland: a moderate and liberal church — John Hales of Eton: religious and dogmatic orthodoxies — Will. Shillingworth: the bible the religion of protestants — Jer. Taylor — Edw. Stillingfleet. Die allseitige Nachwirkung des Deismus, der in Deutschland zu sehr mit einer verschollenen Einzelphase identifizirt wurde, ist seit Buckle und Hartpole Lecky überhaupt in eine ganz neue Beleuchtung getreten. Ueber die Ursachen der weiten Verbreitung dieser Richtung vgl. auch Weingarten: Revolutionskirchen Englands, den 12. Abschnitt über Levellerthum und Deismus; Ritschl: die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I. S. 341/2.

Lechler's Geschichte des Deismus behandelt die erste Phase als Parallele zum Sozinianismus und Suchen nach einem neutralen Boden in den englischen Religionskämpfen, wie in der französischen Literatur bei Montaigne, Charron, Bodin. Repräsentanten dieser Periode Herbert Lord Cherbury, Hobbes und Blount. Im Gegensatz dazu sind oben Cherbury und Hobbes einander gegenübergestellt. Den Unterschied ihrer Standpunkte hat übrigens schon Leß (Neueste Geschichte des Unglaubens in Walch's Neuester Religionsgeschichte 1772. II. S. 3—54) deutlich erkannt. Der Deismus unterscheidet sich nach ihm vom Atheismus durch seinen Grundgedanken der natürlichen Religion, während der Atheismus von Hobbes diese selbst untergräbt. Dagegen statuirt Leß den Zusammenhang des Deismus, wie Cherbury ihn zuerst begründet, mit dem Indifferentismus. Aehnliche Bemerkungen auch bei dem ältern Henke (Bd. VI., §. 2—8), der die einzelnen deistischen Schriftsteller eingehend behandelt und den englischen

„Unglauben" dabei scharf von dem französischen unterscheidet. — Die zweite Phase, als die eigentliche Blüthezeit des Deismus, führt Lechler auf den Einfluß Locke's zurück. In ihr werden von ihm zunächst John Toland, Anthony Collins, Thomas Woolston zusammengestellt, dann — in buntem Durcheinander der Standpunkte — Shaftesbury, Tindal, Chubb, Morgan und Bolingbroke, der danach die Resultate aller dieser Vorgänger zu ziehen scheint. — Endlich folgt als dritte Phase, oder als die Auflösung der ganzen Richtung, David Hume's Skeptizismus. Auch hier hat unsere Darstellung die verschiedenen Linien auseinandertreten lassen müssen. Mit Bezug auf Hume (dessen Bedeutung als Historiker §. 15 skizzirt wird) vgl. wieder sowohl die ältere Darstellung in Walch's Neueste Religionsgeschichte (in dem eben angeführten Aufsatz von Leß, II. S. 25 ff. und in der Kritik von Hume's Selbstbiographie VIII. S. 210—250), wie die neueste Behandlung bei Edm. Pfleiderer: Empirismus und Skepsis in David Hume's Philosophie, als abschließender Zersetzung der englischen Erkenntnißlehre, Moral und Religionswissenschaft. — Mit Buckle auf Hume's Skeptizismus rekurriren heißt allerdings Kant bei Seite liegen lassen. Lecky hat die Gründe des Zurücktretens der alten deistischen Formeln besser gewürdigt. Darüber will aber die neue Verbreitung dieser Gedanken in anderer Formulirung nicht übersehen sein. Eine vorzügliche Einführung in den Gegenstand, zumal von dem letztern Gesichtspunkte aus, bietet Pünjer's (während unser Werk unter der Presse war, erschienene) „Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation", im fünften Abschnitt.

§. 12. Je verschiedener die Einwirkungen des Pietismus erscheinen, um so schwankender ist auch die Definition seines Wesens. Eine konzise Uebersicht der mannigfachen Umschreibungen des Begriffs gibt Palmer: Gemeinschaften und Sekten Würtemberg's S. 58—68. Ausgehend von der orthodoxen (Löscher) und rationalistischen Definition (Bretschneider-Märklin) läßt er auch die Erklärungen von Dorner, Hengstenberg, Sack, Harleß, Hundeshagen Revue passiren, um sich schließlich im Wesentlichen der auch von uns adoptirten Rothe'schen Definition anzuschließen. Wie sehr die letztere (ähnlich seiner Beurtheilung der katholischen Zustände) auf eigener Erfahrung basirt, zeigt Rothe's eigene pietistische Durchgangsperiode, in seinem Lebensbild auf Grund seiner Briefe dargestellt und alle Eigenthümlichkeiten der Richtung individuell abspiegelnd.

Palmer's eben genanntes Werk gibt zugleich eine geschichtliche Uebersicht über die Vorgeschichte des würtembergischen Pietismus, von Wiedertäufern und Schwenkfeldern an, durch Joh. Arndt und Valentin Andreae hindurch bis in die Zeit Spener's und Bengel's. Die spätere Ausgestaltung kommt §. 47 zur Sprache. Ueber den Verfasser des Gnomon vgl. die Biographie Burk's, über Oetinger das von Rothe bevorwortete erste Werk Auberlen's: Die Theologie Oetinger's (dessen Einwirkung auf Rothe selbst bereits eine Reihe seiner römischen Briefe in's Licht stellen). Hinsichtlich der übrigen führenden Theologen, wie Joh. Gerhard, Löscher, Buddeus genügt der Hinweis auf die Werke von Gaß und Frank, sowie auf Rückert's Rektoratsrede über die jenaische Theologie. — Weißmann ist als Kirchenhistoriker in Baur's Epochen näher gewürdigt, Cotta als Herausgeber der Schaffhauser Ausgabe Arnold's von Sepp (Geschiedkundige Nasporingen II. S. 22—54. Vgl. m. Rezension: Prot. K.-Ztg. 1872, Nr. 12. Die neuere Biographie Arnold's von Dibelius hat die Forschungen Sepp's (neben denen auch eine Reihe anderer holländischer Arnoldiana zu berücksichtigen wären) noch nicht verwerthet. Neben den im Text angeführten Urtheilen von Biedermann (II., 392) und Lange (I., 402) über Arnold verdient auch das von Bruno Bauer (S. 43) Beachtung: „Die spätern Kirchenhistoriker haben die Ideen, welche das Werk ihres deutschen Ahnen beleben, sehr ungenügend benutzt." Die kirchenhistorischen Werke von Seckendorff, von der Hardt, Sagittarius, Salig und ebenso die schweizerischen Parallelen von Hottinger, Füßli, Ruchat sind in Stäudlin's Geschichte

und Literatur der K.-G. kürzer, eingehender in ter Haar's (holländischer) Bibliographie der K.-G. behandelt. Ueber Hottinger's helvetische K.-G. vgl. außerdem Gelpke's K.-G. der Schweiz. Füßli's Sammelwerke sind (ähnlich wie die Simler'sche Urkundensammlung bei den Reformatorenbiographien) in den neuern Werken über die Wiedertäufer mannigfach zur Geltung gekommen. Mit einer neuen Ausgabe von Ruchat's schweizerischer Reformationsgeschichte begann Vulliemin seine verdienstvolle Wirksamkeit. — Die reiche Leben-Jesu-Literatur der pietistischen Periode mußte, wenngleich an sich verschollen, in den Text hineingezogen werden, weil nur so der große Umfang derselben heraustreten konnte.

Die Wiederbekehrung des Herzogs Moritz von Sachsen-Zeitz, in der im Jahre 1719 herausgegebenen Biographie, die sich auf „hohe Approbation" berufen durfte, eingehend beschrieben, ist von Krug (Darstellung des Unwesens der Proselytenmacherei durch eine merkwürdige Bekehrungsgeschichte 1822) aus Anlaß der Konversion des Herzogs von Köthen neu in Erinnerung gerufen (vgl. hierüber Francke S. 24—27). Desgleichen von Christ. Frid. Fritzsche: De Jesuitarum machinationibus Halensis Theologi opera ad irritum redactis commentatio I et II in seinen Nova opuscula academica 1846 S. 25—67 und Soldan: Dreißig Jahre des Proselytismus in Sachsen und Braunschweig (1845 S. 153 ff.) Die Fritzsche'sche Dissertation stützt sich zugleich auf eine Reihe ungedruckter Akten, von welchen mehrere mitgetheilt werden.

Das Tagebuch über Francke's Reise in's südliche Deutschland ist in Kramer's Neue Beiträge zur Geschichte A. H. Francke's 1875, S. 187—222 abgedruckt. (Die ältern „Beiträge" von 1861 enthielten den Briefwechsel Spener's und Francke's, die im Jahr 1863 veröffentlichten „Vier Briefe" u. A. inhaltreiche Schreiben an Sagittarius und von der Hardt). Ebendaselbst S. 160—186 der Bericht Gotthold August Francke's über den Besuch bei König Friedrich Wilhelm I. in Wusterhausen. Derselbe Band enthält werthvolle Mittheilungen über Francke's Familienleben und seinen Streit mit der hallischen Geistlichkeit. Seither hat Kramer noch den ersten Band eines „Lebensbildes" von Francke selbst folgen lassen (1880), welches abschließend zu werden verspricht. Freylinghausen und ebenso die übrigen Dichter der gleichen Periode sind in den größern Werken über die Geschichte des Kirchenliedes näher gezeichnet. — Dippel und Edelmann haben beide Selbstbiographien geschrieben; daneben bilden die Angriffe auf sie und ihre Gesinnungsgenossen eine kleine Bibliothek. Edelmann's merkwürdiges Verhältniß zu Zinzendorf bei Bruno Bauer S. 48—51. Die philadelphischen Gesellschaften und karnalistischen Rotten hat Göbel's Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen Kirche fast über Gebühr berücksichtigt. Graf Kasimir von Sayn-Berleburg hat in Winckel's Biographie (1842) eine treffliche Darstellung gefunden. Vgl. auch Bruno Bauer S. 26, der ihn groß in Kunst, Wissenschaft, Landwirthschaft nennt, vor Allem aber als Beschützer von Dippel und Edelmann, sowie der Berleburger Bibel rühmt. Ebendaselbst das von dem Grafen Ernst Kasimir von Isenburg-Büdingen, auf den Anlaß seines Rathes Otto Heinrich Becker (der vorher vergeblich in Waldeck die gleiche Idee durchzuführen gesucht), am 29. Juli 1712 erlassene Edikt vollkommener Gewissensfreiheit, welches später den aus Sachsen verbannten Herrnhutern die Uebersiedlung nach Büdingen ermöglichte.

S. 155. Die außerkirchlichen Nachwirkungen der pietistischen Epoche, die hier nur in den allgemeinsten Zügen angedeutet werden konnten, wollen an der Hand von Führern wie Schlosser (Gesch. des 18. Jahrhunderts), Biedermann (Deutschland im 18. Jahrhundert), Jul. Schmidt (Geschichte des deutschen Geisteslebens), Hettner (in seinen verschiedenen literargeschichtlichen Werken), Carrière (die Kunst im Entwicklungsgange der Menschheit) näher verfolgt werden. Nicht minder kommen Werke wie

Droysen's Geschichte der preußischen Politik auch für die Kirchenpolitik des großen Kurfürsten und der Könige Friedrich I. und Friedrich Wilhelm I. in besondern Betracht. Ueberhaupt kann die im Text beklagte Lücke in der Darstellung dieser Periode nur durch fortdauernde Spezialstudien unter gründlicher Benutzung der sogenannten Profanhistoriker ausgefüllt werden.

Die Literatur über Seckendorff gibt Klippel in Herzog's Real-Encyklopädie. Pufendorf ist in dem bekannten Treitschke'schen Essay in wärmster Weise behandelt. Ueber Thomasius will neben Biedermann (II. S. 355 ff.) die Schilderung Tholuck's (Vorgeschichte des Rationalismus II., 2 S. 262, sowie in Herzog's Real-Encyklopädie) eben um ihrer Urtheilsweise willen besonders berücksichtigt sein. Vgl. daneben wieder Bruno Bauer S. 28—30. Wie Pufendorf und Thomasius ihrerseits auf Hugo Grotius weiterbauen, so kommen auch dessen Vorläufer (vgl. Kaltenborn: Die Vorläufer des Hugo Grotius 1848) für eine allseitige Beurtheilung dieser Seite der Kulturentwicklung mit in Betracht. — Der Leibnizkultus Onno Klopp's hat auf anderer Seite zu einem Rückschlage geführt. Wie Treitschke den Ghibellinen Pufendorf im Gegensatz zum Welfen Leibniz feiert, so ist auch Br. Bauer (S. 35 ff.) zu strengerer Kritik von Leibniz geneigt. Seine bleibende Bedeutung am besten bei Lange: Gesch. des Materialismus I., S. 388 ff. Vgl. daneben die Literatur in Ueberweg's Grundriß S. 106—109. — Der Streit Wolff's mit den Pietisten ist in Zeller's geschichtlichen Abhandlungen prägnant behandelt. Vgl. daneben die ältere Darstellung Planck's (Gesch. der Theol. von der Konkordienformel an S. 256—262). — In Verbindung mit der Thätigkeit der Staatsmänner und Philosophen der pietistischen Periode wollen auch die mancherlei Unionsprojekte dieser Zeit in's Auge gefaßt sein, sowohl die der Unions-Kommission von 1703 wie die spätern von Klemm und Pfaff. Auch hier hat Bruno Bauer sich durch seinen scharfen Blick (S. 32 ff.) für „benannte Zahlen" hervorgethan. — Eine besonders bedeutsame Erscheinung der in jeder Beziehung so wichtigen Epoche bilden auch die ersten allgemeinern Zeitschriften (in merkwürdiger Parallele zu den englischen Familienromanen). Zeitschriften, wie die von Menken (Vorfahr des Fürsten Bismarck) 1682 begründeten Acta eruditorum, Thomasius' „Scherz- und ernsthafte, vernünftige und einfältige Gedanken über allerhand lustige und nützliche Bücher", seit 1689, Löscher's „Unschuldige Nachrichten", seit 1706, und die mancherlei periodischen Nachrichten aus dem Reiche Gottes von pietistischer und bald auch von herrnhutischer Seite wollen nicht blos als Gegensätze, sondern als allgemeine Zeiterscheinung aufgefaßt sein.

S. 158. Die neuen Anfänge einer deutschen Nationalliteratur in den Werken über Literaturgeschichte, wie Vilmar, Gervinus, Gottschall, Jul. Schmidt, besonders Gelzer. — Das enge Band zwischen Religion und Musik hat Rothe's Grabrede auf Thibaut (vgl. Rothe's Leben II. S. 133) schon in derselben Art wie die Ethik gezeichnet. Ueber die Wiedererweckung Palestrina's durch Baini gibt Bunsen's Leben (I. S. 153) belangreiche Daten. Zu Bach und Händel ist neben den allgemeinen Werken von Carrière, Riehl und Portig (Religion und Kunst), sowie den Fachbüchern über die Geschichte der Musik von Rochlitz, Thibaut, Marx eine reiche Spezialliteratur zu vergleichen; zu Händel besonders die Biographie von Chrysander (3 Bde. 1858—1867), zu Bach die von Phil. Spitta (1873 2c.). Die im Text gegebene Auffassung der Uebertragung der religiösen Ideen aus der kirchlichen in außerkirchliche Form macht auch der letztgenannte Biograph Bach's geltend: „Bach's des Kirchenkomponisten so oft mißkannte Eigenthümlichkeit liegt darin, daß er die engen Grenzen eines kirchlichen Ideals durch ein allgemein religiöses Empfinden — nicht niederriß, aber in großartigster Weise erweiterte." Das Urtheil Frommel's ist dem

hübschen Aufsatz über Bach und Händel im Daheim von 1868, S. 794 entnommen. Ueber die Bedeutung der Schlüter'schen Baukunst für die Gesammtentwicklung des Protestantismus gibt Wolters' Biographie von Beyschlag bedeutsame Winke.

§. 13. S. 161. Im Unterschiede von der maßlosen Herabwürdigung einer-, der maßlosen Bewunderung andrerseits bei den Parteien des 19. Jahrhunderts (beide dabei auf gleichem Mangel an wirklicher Quellenkunde beruhend) ist bereits im Text auf die Urtheilsweise von Leß und Henke zurückgegangen. Die Aufsätze des Ersteren über die neueste Geschichte des Unglaubens (Walch's Neueste Religionsgeschichte II. S. 3—54; III. S. 375—402) bieten auch sonst eine Reihe scharfsinniger Beobachtungen (wie S. 6 über den Grundirrthum des Papismus, daß äußerliche Kultushandlungen selig machten, S. 12 über den Skeptizismus im Dienste der Kirche, S. 398 über den spottenden Unglauben nach der Zerstörung von Port Royal). Ganz besonders ist es aber der sechste Band von Henke's Allg. Gesch. der christl. Kirche (auch unter dem Titel: K.-G. des 18. Jahrhunderts II. Bd. 1804), aus welchem sich noch heute viel lernen läßt. Er umfaßt als zweiten Abschnitt der Geschichte der katholischen Kirche die Verbreitung des Unglaubens in derselben. Nachdem schon §. 1 ff. die allgemeinen Ursachen vorgeführt, zeichnet §. 10 (vgl. besonders S. 132/4, 139/142) den verschiedenen Geist der englischen und französischen Religionsfeinde, daneben aber auch „die gesuchte Uebereinstimmung zwischen Deisten und Papisten". Dann §. 11: „Leichter Vortrab französischer Philosophen. Maria Huber. Schwache und ungleiche Anstalten, dieser Schriftstellerei zu wehren." Von §. 12 an Voltaire und seine Nachfolger. Der Vorläufer aller spätern Skeptiker, Rabelais, hat nach der Seite seiner naturwissenschaftlichen Studien in Tollin's „Anleitung zum Studium der Medizin aus den Jahren 1533 und 1540" (in Virchow's Archiv 1880 S. 47 ff.) eine neue Darstellung gefunden. — Ueber das Verhältniß der englischen Deisten zu den französischen Philosophen, vgl. wieder F. A. Lange (mehrfach) sowie Br. Bauer S. 15.

Zur Einführung in die einzelnen Schriftsteller sind selbstverständlich die Werke über Literaturgeschichte unentbehrlich. Daß hier zumal Hettner ein verläßlicher Führer, möchte auch Rothe's Urtheil (in Rothe's Leben II. S. 298/9) beweisen. Die im Text gegebene Darstellung hat es jedoch wenigstens mit Bezug auf Bayle und Voltaire versucht, aus ihren Werken selber, ohne Anlehnung an die literargeschichtlichen Darstellungen die hier in Betracht kommenden Daten zu entnehmen. Mit Bezug auf Bayle vgl. m. Aufsatz über Hadrian VI., die Noten 29, 31—3. Dieser Hinweis auf das in Bayle's eigenen Noten versteckte belangreiche Material ist übrigens Rauwenhoff zu danken, dessen Darstellung Bayle's es um so mehr wünschenswerth macht, aus seiner Feder eine dem heutigen Bedürfniß entsprechende Monographie zu erhalten, da Buckle über den großen Skeptiker nicht als Historiker, sondern als Panegyriker redet.

S. 167. Da die Urtheilsweise in der rasch populär gewordenen Straußischen Biographie, in Dubois Reymond's Essay über Voltaire und Friedrich II. sowie die Dedikation des Schopenhauerianers Nietzsche im Text ebenso erwähnt ist, wie die Ausführungen Rauwenhoff's, so bedarf es hier nur der Bemerkung, daß die Auszüge aus Voltaire's Werken aus dem reichen Inhalt derselben so ziemlich auf's Gerathewohl entnommen wurden. Daneben seien die §§. 12—14, 22, 23 in Henke's eben erwähntem Werk in besondere Erinnerung gebracht, ebenso wie §§. 16/7 über die Encyklopädie. Diderot's Biographie von Rosenkranz braucht keiner Charakteristik, läßt nur ein ähnliches Werk über d'Alembert wünschen.

§. 14. S. 176. Der erste Theil dieses Paragraphen stützt sich auf die eingehendere Darstellung in m. „Altkatholische Kirche des Erzbisthums Utrecht". Die für die ältere Geschichte des Utrechter Bisthums in Betracht kommenden Abschnitte von Moll's K.-G.

sind in m. Beiträgen zur holl. K.-G. (Zeitschr. f. hist. Theol. 1868, S. 170) sowie in der eben erwähnten Schrift S. 125 und der über die römisch-katholische Kirche in Niederland S. 486 zusammengestellt. Die Literatur über Bonifacius (sowohl die romantische Auffassung Rettberg's und die papale von Seiters und Ozanam, wie das entgegengesetzte Extrem bei Ebrard und Heber, die quellenmäßige aber einseitige Biographie Müller's und endlich das abschließende Werk Werner's, das zugleich die nüchternere Beurtheilung des 18. Jahrhunderts wieder zu ihrem Recht kommen läßt) hat m. Rezension des Werner'schen Buches: Jen. Lit. Ztg. 1876 Art. 603 kritisch gesichtet. Der Spezialliteratur über die niederländischen Mystiker und die übrigen mittelalterlichen Reformbestrebungen ist schon zu §. 2 gedacht. Mit Bezug auf die Brüder des gemeinsamen Lebens kommen, neben Delprat's eingehender Monographie, die Programme des Emmericher Gymnasiums über die dortigen Fraterherren, von Dillenburger und Dederich, in Betracht. Die niederländische Leben-Jesu-Literatur des 14. und 15. Jahrhunderts ist in dem äußerst werthvollen Exkurs von Moll's Biographie des Joh. Brugmann, II. S. 1—98 behandelt. Wer Reuß' dankenswerthe Mittheilungen über die Historienbibeln des Mittelalters (Straßburger Beiträge 1855) mit ihrem Ueberwiegen des apokryphischen über den kanonischen Stoff daneben stellt, wird durch die echt evangelischen Darstellungen der Holländer doppelt überrascht, wenngleich sie daneben in ihrer asketischen Verwerthung auch den tiefsten Ursprung aller Stigmatisationen darlegen. Wenn einmal die Darstellungen des Lebens Jesu überhaupt ähnlich verwerthet worden sind, wie es die Paragraphen über Reformation und Pietismus sowie §§. 18 und 44 hinsichtlich der neueren Entwicklung versuchen, dürften sich noch viel fruchtbringende Konsequenzen ergeben. Eine Reihe von Spezialaufsätzen Moll's bieten dazu ebenso gewichtige Beiträge, als die die Volkslieder und die Kunst des Mittelalters behandelnden Werke und solche Monographien wie Hammerich's Aelteste christliche Epik (1874) und Freybe's Charfreitag in der deutschen Dichtung (1877).

Da die Geschichte des Utrechter Bisthums selbst sich an die Spezialschrift darüber anschließt, so sei hier nur einerseits auf die in der letzteren regelmäßig angeführte Darstellung der Theol. Quartalschrift von 1826, und andrerseits auf die späteren Ergänzungen in dem größeren Werk über die römisch-kath. Kirche (zumal S. 26—31 die Auszüge aus Pitra's papaler Erzählung und S. 129—130 das Formular über die Unigenitusbulle) verwiesen. Außerdem vgl. Wenzelburger über Erzbischof Codde: Hist. Zeitschr. 1875, IV. S. 241—304.

S. 186. Die ältere Literatur über Zinzendorf und die Brüdergemeinde (unter welcher Varnhagen's Essay eine ähnliche Bedeutung hat wie der von Macaulay über John Bunyan) ist in Burkhardt's Spezialschrift 1866 (vermehrter Abdruck aus Herzog's Real-Encyklopädie) benutzt worden. Die im Text durchgeführte Anschauung ist schon in m. Rezensionen von Cröger's Geschichte der alten Brüderkirche und Glitsch's Geschichte der Brüdergemeinde Sarepta (Theol. Jahresbericht 1866, S. 79—81, 551—554) begründet. Dazu trat die durchgängige Vergleichung der originellen Schrift Bruno Bauer's, in der Zinzendorf (S. 68—127) gradezu den Mittelpunkt bildet, und für die wichtige holländische Episode der im Text erwähnte Abschnitt aus Sepp's Joh. Stinstra en zyn tyd. Eene Bydrage tot de geschiedenis der kerk en school in de 18. eeuw. (1865/6). — Für die neuere Geschichte der Brüdergemeinde wollen daneben besonders die Streitschriften über den Gegensatz von Lutheranismus und Herrnhuterthum in Livland beachtet werden. Dieser Gegensatz hat auch das Urtheil von Kurtz mitbestimmt, dessen Abschnitt über die Brüdergemeinde im Uebrigen zu den quellenmäßigsten gehört.

§. 15. S. 192. Da Baur's „Epochen" bereits im Texte erwähnt sind und die bahnbrechenden kirchenhistorischen Werke jeder Periode (die ohnedem in Stäudlin's und ter Haar's bibliographischen Werken näher verzeichnet sind) keines weiteren Hinweises

bedürfen, so sei hier nur erwähnt, daß die Beurtheilung Venema's (die sich im Uebrigen ebenso wie die Mosheim's auf die bei m. Joris-Biographie gewonnenen Eindrücke zurückführt) wieder die in Sepp's Joh. Stinstra (besonders I., S. 41 ff. II., S. 33 ff.) gegebenen Daten heranzieht. — Die englischen Historiker gehören als solche erst in die folgende Periode; da sie aber die gleiche geistige Strömung wie die Mosheim und Venema repräsentiren, war ihrer schon hier zu gedenken. Für Hume sei auf die zu §. 11 erwähnte Selbstbiographie zurückgewiesen. Robertson's Stellung in seiner Zeit tritt in der liebevollen Zeichnung, die Walter Scott ihm bei der Schilderung des damaligen Edinburgh widmet, ähnlich zu Tage wie die Roscoe's durch Cooper's Schilderung seines Besuches. Mit Bezug auf Gibbon (dessen berühmte History of the decline and fall of the Roman empire 1776 in I., 1779 in III. Ausg. erschien, worauf nicht blos die deutsche Gesammtübersetzung von Wenck, sondern auch die des 15. und 16. Kapitels für sich allein von Walterstern folgte) darf wieder auf den werthvollen Aufsatz über ihn in Walch's Neuester Religionsgeschichte VIII., S. 89—172 rekurrirt werden. Nach genauer Zeichnung von Gibbon's eigenem Standpunkte werden hier auch die Gegenschriften von Apthorp, Watson, Chelsum, Davis und Gibbon's Vindication of some passages in the 15 and 16 chapters of the history etc. (1779) inhaltlich vorgeführt, so daß der Leser einen wichtigen Ausschnitt aus der damaligen Geistesbewegung erhält. Walch's eigene kritische Bemerkungen sind ebenfalls in hohem Grade beachtenswerth, besonders die Schlußausführung: „Wir wissen was er nicht ist, aber nicht was er ist. Er gehört zu den unglücklichen Leuten, die niederreißen, ohne zu bauen," zugleich aber mit dem Geständniß, daß „keiner von Gibbon's Gegnern den richtigen Weg eingeschlagen, statt der unfruchtbaren Polemik eine kritische und kaltblütige Geschichte zu geben." Auffällig ist nur, daß keine der damaligen Besprechungen das Verhältniß Gibbon's zu Montesquieu in Betracht zieht. Die mannigfachen Parallelen zu der durch Strauß' Leben Jesu veranlaßten literarischen Bewegung treten dagegen sofort zu Tage.

§. 16. S. 204. Durch die Vereinigung der verschiedensten Kräfte zu gemeinsamer Arbeit kann die bei dem Haller-Jubiläum herausgegebene Denkschrift als eine abschließende Darstellung gelten. Vgl. daneben besonders noch W. Wackernagel: Die Verdienste der Schweizer um die deutsche Literatur (1833) und Gelzer's Nationalliteratur S. 25—36. Außer den im Text erwähnten Darstellungen der dichterischen, der medizinischen, der botanischen, der mineralogisch-geognostischen Leistungen Haller's gibt die Denkschrift ein Verzeichniß seiner erstaunlichen literarischen Thätigkeit. Unter den Werken zur Anatomie, Physiologie und Pathologie befinden sich 59 Monographien über Respiration, Blutzirkulation, Digestions- und Exkretionsorgane, Hirn-, Nerven- und Sinnesorgane, Irritabilität, Generation und Entwicklung, Mißbildungen, vergleichende Anatomie, Pathologie und Thierheilkunde, 8 Handbücher und Sammelwerke, 6 Werke zur Geschichte der Medizin und 7 von ihm herausgegebene Werke Anderer. Dazu treten 17 botanische Schriften. Daneben nun die poetischen Schriften, von welchen die schweizerischen Gedichte von 1732—1768 zehn Auflagen erlebten; die moralischen, politischen und apologetischen Werke, sowie eine Anzahl gemeinnütziger Schriften. Noch viel umfassender ist sein (dort ebenfalls in 64 Bänden geordneter) Briefwechsel.

S. 214. Die Darstellung Rousseau's sucht zunächst der Theorie Hundeshagen's die berechtigten Seiten abzugewinnen, um im Verband damit das Urtheil Rauwenhoff's dem deutschen Leser vorzuführen. Für die nähere Einführung in seine Werke muß dagegen wieder auf die literargeschichtlichen Werke, zumal Hettner, verwiesen werden. Auch für Rousseau's Charakteristik kommt jedoch ebenfalls wieder Henke (VI., §. 19—22) speziell in Betracht. Luthardt's Apologetik hat Rousseau S. 291, 307, 316 zu verwerthen gestrebt.

Zweites Buch.

Während im ersten Buche (welches eine umfang- und inhaltreiche Geschichtsperiode nur in den allgemeinsten Umrissen behandeln konnte und trotzdem versuchen mußte, die Berechtigung einer bisher ungewohnten Geschichtsanschauung darzulegen), es unvermeidlich war, wenigstens in der literarischen Uebersicht die Belege, auf welche diese Geschichtsanschauung sich stützte, ausführlicher zu geben, bedürfen die meisten Paragraphen des zweiten Buches (die ihren Stoff eingehender vorführen konnten, und dabei meist gleichzeitig der bisherigen Darstellungen gedenken durften), nur beiläufiger Ergänzungen. Dagegen sei durchweg auf Schlosser's Geschichte des 18. Jahrhunderts zur Ergänzung verwiesen.

§. 17. Die hier vorgetragene Würdigung der kirchengeschichtlichen Epoche des Fridericianismus hat bereits (Zeit- und Streitfragen 1879, Heft 126) der Kritik vorgelegen, ohne unseres Wissens Widerspruch hervorzurufen. A. a. O. sind außerdem einzelne jetzt nur angedeutete Gesichtspunkte genauer durchgeführt, auch S. 20—22 das Urtheil Friedrich Wilhelm's III. selbst mitgetheilt. (Die dort ebenfalls herangezogenen Urtheile des Königs über die Reformation sind dagegen hier bereits §. 1 und 2 berücksichtigt.) Trotzdem kann unsere Darstellung nichts weniger als den Anspruch erheben, die vorhandene Lücke als solche auszufüllen, hofft im Gegentheil zu weiterer monographischer Behandlung „Friedrich's II. als Theologen" anregen zu können. Die Herausgabe des politischen Briefwechsels Friedrich's hat ohnedem eine neue Phase für die Beurtheilung seiner Schöpfungen begründet. Das bis zu seinem Regierungsantritt vorgerückte archivarische Quellenwerk „Preußen und die katholische Kirche" dürfte zahlreiche neue Quellen erschließen (vgl. z. B. mit Bezug auf die S. 239 angeführten Verhandlungen das aus Bunsen's Erforschung des Archivs darüber Mitgetheilte in der deutschen Ausgabe von Bunsen's Leben I. S. 289 ff.). Die ohne nähere Zitation angeführten Stellen aus den Schriften und Briefen des Königs sind in der (S. 233 erwähnten) Arbeit von Johannsen in extenso angeführt. Ebenso bietet die Würdigung Henke's (S. 230) noch immer manche beachtenswerthen Gesichtspunkte. Ueber den (S. 228 erwähnten) ungünstigen Eindruck, den der jüngere Francke bei seinem Besuch in Wusterhausen hinterlassen, berichtet das Tagebuch des Letzteren selbst (vgl. die Neuen Beiträge Kramer's — zu §. 12 — S. 170, 179, 182). Daß die Persönlichkeit Joachim Lange's noch abstoßender gewirkt, braucht nach der Art von dessen Polemik gegen Wolff keines weiteren Beleges; noch weniger der von den Herrnhutern gewonnene Eindruck, den die eigene Kabinetsordre des Königs dokumentirt. Das Gespräch mit Sulzer (S. 233), vom 31. Dezbr. 1777, theilt dessen (1809 erschienene) „Lebensbeschreibung Sulzer's von ihm selbst aufgesetzt" mit.

§. 18. Wie die früheren mehr sporadischen Hinweise auf die Behandlung des Lebens Jesu in der reformatorischen und pietistischen Zeit, so ist auch dieser Paragraph ein Ausschnitt aus langjährigen Lieblingsstudien über „das Leben Jesu in der Kirchengeschichte", im Zusammenhang mit den Spezialarbeiten über die Parabeln (vgl. Die Gleichnisse Jesu und das Gottesreich in der Gegenwart, 3. Aufl. 1870. Die Gleichnisse von der wachsenden Saat, vom großen Gastmahl und vom sterbenden Weizenkorn, 1877) und die psychiatrische Thätigkeit Jesu (vgl. zu §. 8). Der Aufsatz: Zum gegenwärtigen Stadium der Darstellung des Lebens Jesu (Prot. K.-Ztg. 1877, Nr. 36) führt die hier nur skizzirten Gesichtspunkte näher durch. — Die letzte Uebersicht über die kritischen, poetischen und polemischen Werke zum Leben Jesu in Hase's Geschichte Jesu, der größeren Umarbeitung seines Lebens Jesu von 1829, welches die akademische Spezialdisziplin als solche begründete. Ueber Klopstock's Messias hat zuletzt Portig „Religion und Kunst" sein Votum abgegeben. Mit Bezug auf Reimarus und Lessing ist Rauwenhoff's Gesch. v. h. Prot

besonders benutzt. Herder's Geistesgenossen Hippel, Jean Paul, Claudius sind auch nach dieser Seite in Gelzer's Nationalliteratur (II. S. 200, 263, 272, 284) beleuchtet. Die Darstellung Semler's stützt sich auf §. 15 und bereitet §. 20 vor. Tobias Beck's Urtheil über Heß in seinen „Gedanken aus und nach der Schrift. Neue Folge". Der Werke von Conz sowohl wie von Sailer, Tranz ꝛc. wird auch §. 41, 44 in anderem Zusammenhange gedacht.

§. 19. Da die S. 263 erwähnten literargeschichtlichen Werke dort nur unter einem bestimmten Gesichtspunkt berücksichtigt sind, so sei daneben wenigstens an Gervinus und Vilmar erinnert. Robert Koenig's Literaturgeschichte, formell ein vorzügliches Bildungsmittel für die Jugend und in Bezug auf die übrigen Perioden von einem weiteren Horizont, gibt hinsichtlich der Vertreter der Aufklärung leider die herkömmliche dogmatistische Beurtheilung wieder. Die Schrift Boden's über Lessing und Goeze (S. 265) hat die Roepe'sche „Rettung" Goeze's in ihrer Ungeschichtlichkeit dargethan. Vgl. Prot. Monatsbl. 1863, Juni. Auch in Hebler's geschätzten „Lessing-Studien" (Bern 1862) ist der vierte Abschnitt speziell der Zurechtweisung Roepe's gewidmet. Die einzelnen Abschnitte behandeln überhaupt grade die für die Kirchengeschichte wichtigsten Fragen: 1) Die Erziehung des Menschengeschlechts und Nathan der Weise. 2) Die Bruchstücke: Gedanken über die Herrnhuter, das Christenthum der Vernunft, über die Entstehung der geoffenbarten Religion. 3) Der Geistesgang Lessing's als Religionsforschers. 4) Lessing's Stellung zum Christenthum. 5) Lessing's Philosophie. 6) Lessing und Jerusalem, oder Lessing's Gedanken über Willensfreiheit. 7) Lessing's Gedanken über Nationalität und Staat. Die Popularphilosophen vor Kant sind wenigstens von Schlosser IV. S. 57—87 in ihrer Bedeutung gewürdigt. Die außerordentlich reiche Spezialliteratur über die Weimarer Koryphäen will in den literargeschichtlichen Handbüchern als solchen verglichen sein. Die spätere Einwirkung Schiller's und Goethe's auf die nationalreligiöse Erhebung ist §. 44 näher berücksichtigt.

§. 20. Daß die Urtheilsweise von Dittmar und Lecky (S. 274/5) nur als Typus weitverbreiteter Zeitrichtungen aufgefaßt werden darf, beiderseits zahlreiche Parallelen hat, sei nur kurz angedeutet. Treffende historische Gesichtspunkte über den Begriff des Rationalismus enthalten Fritzsche's Nova opuscula academica von 1846 in der 5. und 6. Commentatio de rationalismo. Henke's kleines Schriftchen „Rationalismus und Traditionalismus" stellt die durchgängigen Gegensätze einander klar gegenüber. Eine durch ihre Objektivität wie ihre anregenden Gedanken werthvolle Würdigung der ganzen Periode bei Fr. Nitzsch: Die geschichtliche Bedeutung der Aufklärungstheologie (Jahrbb. f. prot. Theol. 1875, I. S. 39—64; II. S. 248—268).

Aus Amort's Nachlaß (S. 286) hat Friedrich seine Beiträge zur K.-G. des 18. Jahrhunderts herausgegeben. Der Münchener Historiker Sepp scheint sich unter dem Pseudonym Amort's des Jüngeren zu verstecken.

Semler's Selbstbiographie kommt S. 2, 3, 130, 213, 219, 273/4, 289/94 auf die katholischen Verhältnisse und Persönlichkeiten zu reden.

Le Bret's „Magazin zum Gebrauch der Staaten- und Kirchengeschichte, vornemlich des Staatsrechts katholischer Regenten in Ansehung ihrer Geistlichkeit" bringt (abgesehen von den durch mehrere Theile sich hinziehenden Briefen Sarpi's) schon in dem ersten Aufsatz des ersten Bandes über die Zustände der Republik Venedig belangreiche kirchengeschichtliche Daten. Dazu kommen in demselben Bande ein Bericht des Rathes der Zehn in Venedig über den Schaden, den der allzugroße Reichthum der Geistlichen und Klöster dem Staate verursache, eine Petition an den König von Neapel über denselben Gegenstand und ein Memoire von Xaver Mattei an den gleichen Regenten über die Mißbräuche bei den Spolien der Bischöfe. Jeder der zehn Bände ist aber gleich reich

an bleibend wichtigem Quellenmaterial. Auch in der gleichzeitig mit der Le Bret'schen Zeitschrift im Jahre 1771 beginnenden Walch'schen Religionsgeschichte zeichnen die Beiträge zur katholischen K.-G. sich ganz speziell aus. Die Arbeit über die Geschichte der Utrechter Kirche findet sich im sechsten Bande (1777). Vgl. über die werthvollen offiziellen Dokumente, die ihr angehängt sind, m. Altkath. Kirche des Erzbisthums Utrecht S. 122/3.

§. 21. Die für die älteren Vorläufer wahrhaft geschichtlicher Studien hoch belangreichen neuen Beiträge Döllinger's über Aventin (S. 289) und Friedrich's über die Geschichtschreibung unter Maximilian (S. 294) sind, ebenso wie eine Reihe der wichtigsten andern Arbeiten Döllinger's in den Publikationen der Münchener Akademie erschienen. Die Angriffe der bairischen Ultramontanen auf diese Akademie verrathen deutlich, wo dieselben ihren gefährlichsten Feind sehen.

Ueber die Art der Verhinderung jeder Kritik der Beatussage, der Thebäerlegende und der Klausmythe (S. 292) vgl. m. Aufsatz über die katholische Frage: Deutsch-evang. Blätter 1877, IV. S. 262/3.

Ueber das Utrechter Konzil von 1763 ist die Literatur (neben den gedruckten Akten das gleichzeitige Recueil des témoignages von Graf Dupac de Bellegarde, sowie die Schriften über die Nichtigkeitserklärung Clemens' XIII. vom 30. April 1765) in m. mehrerwähnten Schrift über die Utrechter Kirche S. 140—142 zusammengestellt. Der nähere Verlauf des Einzelnen ist §. 22 skizzirt.

Die Bedeutung Hontheim's als Historiker des Trierer Bisthums (S. 297) tritt deutlich zu Tage bei Back: Die evang. Kirche zwischen Rhein, Mosel, Nahe und Glan Bd. I. (1872). In diesem ersten das Mittelalter behandelnden Bande sind (neben Trithem's Sponheimer Chronik) Hontheim's Historia Treverensis Diplomatica und Prodromus Historiae Diplomaticae die immer wieder benutzten Vorgänger.

Neben Woker's jüngster Behandlung der febronianischen Frage (S. 299) hat noch immer die ältere aktenmäßige Darstellung in Walch's Neuester Religionsgeschichte durch die dort mitgetheilten Dokumente ihren bleibenden Werth. Vgl. I. S. 145—198; VI. S. 175—208; VII. S. 193—240, 453—464; VIII. S. 529—542. Das Gleiche gilt von Wolf's Geschichte der römisch-katholischen Kirche unter Pius VI. S. 169—290, Wittola's Neuesten Beiträgen zur Religionslehre und Kirchengeschichte I. (1790), und von Schroeckh's K.-G. seit der Ref. V. S. 533—555. Neuere schroff entgegengesetzte katholische Urtheile bei Munzinger: Papstthum und Nationalkirche S. 62, 137 und Maassen: Freie Kirche und Gewissensfreiheit S. 334. Der Briefwechsel zwischen Clemens Wenzeslaus und Hontheim ist (Frankfurt 1813) separat gedruckt worden.

§. 22. Joh. Huber's Werk über den Jesuitenorden (deutsch 1873 erschienen) hat seinen Haupterfolg in der französischen Uebersetzung von Marchand erlebt. Zirngiebl's „Studien über das Institut der Gesellschaft Jesu mit besonderer Berücksichtigung der pädagogischen Wirksamkeit dieses Ordens in Deutschland" kamen noch im Konzilsjahre von 1870 auf speziellen Anlaß des Fürsten Hohenlohe heraus. Die erste Schrift des hervorragenden Prager Germanisten Kelle über „Die Jesuitengymnasien in Oesterreich" (1873) rief Angriffe von jesuitischer Seite hervor, denen eine zweite Schrift unter gleichem Titel (1876) neues archivalisches Material entgegenstellte. Von Buchmann kommt besonders die Arbeit über „Die Macht der Jesuiten-Sozietät" (6. Heft seiner „Vermischten Aufsätze" 1874) in Betracht. Druffel gab u. A. die wichtige Festrede in der bairischen Akademie (1879) über „Ignatius von Loyola an der römischen Kurie". Friedrich's Geschichte des vatikanischen Konzils bietet ebenfalls eine Reihe neuer Daten zur Geschichte des Ordens. Daneben eine außerordentlich große Zahl von Spezialaufsätzen im „Deutschen Merkur", „Katholik", „Altkath. Boten". Der gewaltige Fortschritt, den der Einblick in die Bestrebungen und Errungenschaften des Ordens

durch die Münchener historische Schule gemacht (wenngleich diese ganze Literatur protestantischerseits noch kaum berücksichtigt ist), tritt zumal im Vergleich mit den früheren Werken unseres Jahrhunderts zu Tage. Es sei darunter nur an die Polemik von Quinet und Michelet in Frankreich, die Literatur über den Prozeß Affenaer in Frankreich und den Prozeß de Buck in Belgien, die Schriften über das Gury'sche Lehrbuch der Moral in Deutschland, sowie an die Spezialwerke von K. H. von Lang über die Geschichte der Jesuiten in Baiern (1819) und von Sugenheim über die Jesuiten in Deutschland überhaupt (2 Bde. 1847) erinnert. Vgl. m. kleine Schrift von 1867: Der Jesuitenorden von seiner Wiederherstellung bis zur Gegenwart.

Der Werke des vorigen Jahrhunderts, besonders von Harenberg, Crome-Walch, P. P. Wolf ist schon S. 631 gedacht. Daneben Le Bret's „Sammlung der merkwürdigsten Schriften die Aufhebung des Jesuitenordens betreffend", deren viertes Stück zugleich ein Verzeichniß der übrigen 1773/4 erschienenen Schriften enthält, und J. J. Moser's „Rechtliches Bedenken von Aufhebung des Jesuitenordens". In Le Bret's „Magazin" enthält u. A. der zweite Band eine instruktive Geschichte des Jesuitenstaates in Paraguay (S. 359—539). Die zumal bei Harenberg gesammelten Dokumente über die Geschichte der Jesuiten in Frankreich sind so unbekannt geworden, daß die berühmte Rede von Paul Bert in der französischen Deputirtenkammer zu dem Ferry'schen Unterrichtsgesetz fast aller Orten völlig neue Daten zu bieten schien.

Aug. Theiner's „Geschichte des Pontifikates Clemens' XIV." (1853) ist durch die späteren Mittheilungen des Verfassers seit 1870 noch bedeutsamer geworden. Dokumente über den Tod von Clemens in Le Bret's Magazin V. S. 304—323; VI. S. 139—151 und Walch's Neuester Religionsgeschichte V. S. 257—366. Die beiden ersten Jahre Pius' VI. in dem ersten Bande von Wolf's Geschichte der katholischen Kirche unter Pius VI.: II. und III. Buch. Die in Rom damals verbotene jesuitische Vertheidigungsschrift Memoria cattolica abgedruckt in Le Bret's Magazin VIII. S. 139—375. Den Triumph in Portugal nach dem Tode Josef's I. erzählt Wolf im IV. Buch, I. Kap.; die Hintertreibung der Kanonisation von Palafox: IV. Buch, II. Kap. (das Memoire des spanischen Gesandten darüber bei Le Bret VII. S. 354—382, vgl. über die Wichtigkeit dieser Frage m. Utrechter Kirche S. 66, 142). Die Schwankungen am neapolitanischen Hofe berichtet der zweite Band S. 96—105, die Streitigkeiten mit Venedig Bd. IV. S. 39—89.

Aus der kolossalen Flugschriftenliteratur über die geheimen Gesellschaften in den Jahren vor und während der Revolution begnügen wir uns mit der Aufzählung einiger der auffälligsten:

Die Verfolgung der Illuminaten in Baiern 1786. — Große Absichten der Illuminaten 1786. — Apologie der Illuminaten 1786. — Das Geheimniß der Bosheit des Stifters des Illuminatismus in Baiern 1787. — Originalhandschriften des Illuminatenordens 1787. — Nachtrag von Originalhandschriften der Illuminatensekte, welche diese und den Stifter Ad. Weishaupt betreffen, 1787. — Essai sur la secte des Illuminés 1789.

Der im Licht der Wahrheit strahlende Rosenkreuzer 1782. — Robert de Fluctibus Schutzschrift für die Echtheit der Rosenkreuzer-Gesellschaft 1782. — Grundgesetze des Rosenkreuzerinstituts 1786. — Geheime Geschichte eines Rosenkreuzers 1792. — Ueber Jesuiten, Freimaurer und Rosenkreuzer 1781. — Die deutsche Union und ihre Verbindung mit dem Illuminaten-, Freimaurer- und Rosenkreuzerorden 1796.

Ist Cagliostro Chef der Illuminaten? 1790. — Kurzgefaßte Beschreibung des Lebens und der Thaten des Jos. Balsamo oder Graf Cagliostro, zur Beleuchtung der Freimaurersekte 1791. — Leben und Thaten des Jos. Balsamo 2c. nebst Nachrichten über die Beschaffenheit und den Zustand der Freimaurersekten 1791.

Gedanken über die Freimaurer 1782. — Ganz neue Entdeckungen von den Freimaurern 1782. — Für und wider die Freimaurerei 1783. — Apologie des Ordens der Freimaurer 1783. — Die falschen Brüder oder die Wahrheit in hellerm Lichte 1784. — Enthüllung des Systems der Weltbürger-Republik 1786. — Anzeige eines aus dem Freimaurerorden getretenen Mitgliedes über den Orden 1786. — Augustin und Numa. Aufschluß über die Tendenzen der geheimen Gesellschaften und der Freimaurer. — La vraie Maçonnerie d'adoption 1785. — Maçonnerie mystique. — Origine de la maçonnerie adonhiramite 1787. — Recueil précieux de la maçonnerie adonhiramite 1785, 1787. — Daneben zahlreiche Liedersammlungen 1771, 1772, 1795 2c.

§. 23. In F. A. Lange's Geschichte des Materialismus behandelt der 4. Abschnitt des I. Bandes den Materialismus des 18. Jahrhunderts. Vgl. bsds. §. 2: de la Mettrie (woran Dubois-Reymond's Vortrag über la Mettrie anknüpft); §. 3: das System der Natur; §. 4: die Reaktion gegen den Materialismus in Deutschland.

Zur Geschichte des Methodismus gehört im weiteren Sinne fast die gesammte moderne Missionsliteratur. Im engern Sinne bietet Jacoby's „Geschichte des Methodismus" (1870) eine in den Thatsachen, wenngleich nicht der Urtheilsweise verläßliche Einführung. Daneben die aus dem Englischen übersetzten Schriften von Stevens „der Methodismus, seine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft"; Warren „der Methodismus kein Rath oder Werk aus den Menschen", die offiziell approbirte „Lehre und Kirchenordnung der bischöflichen Methodistenkirche" und ganz besonders eine große Zahl der verschiedensten Zeitschriften. Eine neuere deutsch-kirchliche Kritik bei Jüngst (1876), eine ältere in V. A. Huber's „Sieben Briefe über englisches Revival und deutsche Erweckung" (1862), sowie in Schöll's eingehendem Aufsatz in Herzog's Real-Encyklopädie, nach dem Schluß der geschichtlichen Darstellung. Die allgemeinere Bedeutung des Methodismus für die gesammte protestantisch-kirchliche Entwicklung des 19. Jahrhunderts kann erst im zweiten Bande berücksichtigt werden.

§. 24. Die in diesem Paragraph durchgeführte Auffassung führt sich — neben Bancroft's großem Geschichtswerk — bereits auf Eindrücke der ersten Jugendlektüre und im Weitern auf mancherlei persönliche Anregungen zurück. Daneben ist die neuere europäische Literatur über Amerika, von Tocqueville, Laboulaye und Kapp bis zu Gerstäcker und Ratzel nicht unbenutzt geblieben. Das Gleiche gilt von den Büchner'schen Reisebriefen, welche den abkühlenden Empfang, den der Reiseprediger des Materialismus in Amerika fand, noch lebhaft abspiegeln, sowie umgekehrt von den geistvollen Studien des frühverstorbenen Pfarrer Thomas in Tennessee. Einen besonders lebhaften Einblick in das bunte kirchliche Getriebe bot ferner die Vergleichung der dem Verfasser zugegangenen amerikanischen Zeitschriften zur Zeit der Allianzversammlung von 1873 in New-York, wie des methodistischen „Christl. Apologet", des konfessionell lutherischen die Allianz bekämpfenden „Christl. Pilger" und des freireligiösen „Prot. Familienblatt". Verdienste wie Schwächen der zahlreichen Schaff'schen Schriften über Amerika dürfen nachgrade als bekannt vorausgesetzt werden. Eine strenger geschichtliche Würdigung der Verhältnisse von „Kirche und Staat" gaben die diesen Titel tragenden Schriften von Rüttimann und Thompson. Daß der bekannten Romanschriftsteller W. Irving und Fen. Cooper im Texte gedacht ist, rechtfertigt sich nicht blos durch die hohe kulturhistorische Bedeutung ihrer Werke, sondern es dürfen zunächst über den Romanen ihre Reisebriefe und geschichtlichen Essais nicht übersehen werden, und sodann liegt solchen Romanen, wie denen Cooper's über die puritanischen Ansiedler, ein gründliches Geschichtsstudium und eine weitsichtige Objektivität zu Grunde. Welcher Kontrast zwischen Cooper's Darstellung der Puritaner und den Zerrbildern der Schwärmer bei Walter Scott! — Die Fehlgriffe der amerikanischen Entwicklung (welche — im vollen Unterschiede von der Selbstüberhebung der gewöhnlichen Yankees —

ein Cooper schon früh wahrhaft intuitiv vorausschaute, und für welche Niemand weniger blind war als Bancroft), wie das Fehlen staatlicher Universitäten, überhaupt des staatlichen Oberaufsichtsrechts über das Schulwesen und die Vermögensverhältnisse der kirchlichen Genossenschaften einer-, der ausschließlich religiöse Charakter der letztern andrerseits, können erst bei der Charakteristik der spätern Entwicklung zur Sprache kommen.

§. 25. Mit Bezug auf die näheren Daten der hochdramatischen Entwicklung in Dänemark, Schweden und Rußland, sowie hinsichtlich der dabei in Betracht kommenden Spezialliteratur genügt der Hinweis auf die ältere Behandlung derselben bei Schlosser, die neuere bei Georg Weber. Manche Einzelheit in Auffassung und Darstellung führt sich auf persönliche Beziehungen zu den betr. Ländern zurück. Für die neueste Periode leisten sogar vielfach dänische und schwedische Geschichtswerke treffliche Führerdienste, so Brandes' „Hauptströmungen der Literatur des 19. Jahrhunderts" und M. J. Monrad's „Denkrichtungen der neuern Zeit". — Die Struensee'sche Katastrophe hat neuerdings in Wittich einen objektiven Darsteller gefunden.

§. 26. Bei der im Text durchgeführten Auffassung Kant's will es wieder (vgl. zu §. 5) beachtet sein, daß dieselbe die Geschichte der Philosophie als solche voraussetzen muß, derselben nur die kirchengeschichtlichen Ergebnisse zu entnehmen hat. Sonst hätte die überraschend reiche neueste Literatur über Kant, sowohl über sein System im Ganzen wie über eine große Anzahl Spezialfragen desselben, nicht übergangen werden dürfen, während wir uns statt dessen abermals mit der Verweisung auf Ueberweg (S. 155 f., 176 ff.) begnügen dürfen. Die in manchen Kreisen Mode gewordene Zusammenwerfung von Kant und Schopenhauer kann erst in späterm Zusammenhange berücksichtigt werden. Neben der im Text angeführten kulturgeschichtlichen Würdigung Kant's bei Biedermann, F. A. Lange, Dieterich, A. Oncken ꝛc. will jedoch auch hier wieder Wolf's Geschichte der Astronomie (S. 498 ff.) berücksichtigt sein. Diestel's Aufsatz (A. A.-Ztg. 22.—24. Mai 1879) geht ebenfalls von denselben Prämissen aus. Daß die „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" zu denjenigen Werken gehört, auf welchen sich die hier vorgetragene Geschichtsanschauung mit aufgebaut hat, darf man der Darstellung anmerken.

Eine noch so gut wie unbeachtete Erscheinung, welche sich jedoch schon seit einer Reihe von Jahren in stetiger Zunahme verfolgen läßt, besteht in der systematischen Beschmutzung Kant's von jesuitisch-papaler Seite. Aus den römisch-katholischen Preßorganen Holland's hat bereits m. „Römisch-kath. Kirche in Niederland" mannigfache Belege dafür gebracht. Aber auch in Deutschland läßt sich dieselbe Taktik wenigstens in den Anfängen verfolgen. Vgl. in den „Ergänzungsheften zu den Stimmen aus Maria-Laach" das erste Heft „Die moderne Wissenschaft in ihrer Grundfeste" und das dritte „Die Haltlosigkeit der modernen Wissenschaft. Eine Kritik der Kant'schen Vernunftkritik" 1877. Der Verfasser, Pesch S. J., findet hier (S. 120) „in dem Zauberdunst der Kant'schen Vernunftkritik eine Inspiration jenes genialen „Allzermalmers", der von Anbeginn an der Widerpart Gottes war". Entbehrt die Zurückführung von Kant's Werk auf den Satan der Originalität, nachdem uns dieselbe Erklärung schon so lange mit Bezug auf Luther gegeben wurde, so ist doch nichts irriger, als die Macht zu verkennen, welche die von den Jesuiten gepflegte Gegenphilosophie daraus zieht, daß ihren Adepten von früh an ein ebenso abgeschlossenes wie fest in sich zusammenhängendes System beigebracht wird, von dessen alleinseligmachender Basis aus über die Zerfahrenheit des modernen Denkens zu Gericht gesessen wird. Auch die religiösen Gegensätze der Gegenwart möchten sich in der That auf die beiden Namen Kant und Thomas von Aquin zurückführen lassen. Vgl. darüber vom philosophischen Standpunkte aus Knoodt: Die Thomas-Encyklika Leo's XIII. vom 4. August 1879.

§. 27. Die Geschichte der Pädagogik umfaßt als solche eine kaum geringere Spezialliteratur als die der Philosophie. Hier muß daher sowohl zur allgemeinen Einführung auf Werke wie Palmer's Pädagogik rekurrirt werden, wie daneben auf die zahlreichen biographischen Behandlungen, welche (abgesehen von Amos Comenius und Rousseau) Männer wie Basedow, Salzmann und Campe, wie Jerusalem, Spalding und Büsching, wie Oberlin und Flattich gefunden. Daneben dürfte die etwas verschollene Zeichnung Haehn's in Henke's Archiv für die neueste K.=G. (1795 II. S. 156—205) als Zeitbild immer noch Beachtung verdienen. Am umfassendsten ist natürlich die Literatur über Pestalozzi. Nicht nur, daß zu der von ihm selbst besorgten Gesammtausgabe seiner Werke (in 15 Bdn. 1819 ff.) und der noch umfassendern Seyffahrt'schen Edition (in 18 Bdn. 1869 ff.) noch neuerdings wieder eine Ausgabe ausgewählter Werke (von F. Mann 1878/9) getreten ist — beachtenswerther Weise alle drei in Deutschland —; es fehlt daneben auch nicht an einer immer neuen geschichtlichen Würdigung. In letzterer Beziehung sei hier nur der theologischen Darstellungen von Schenkel (Joh. Heinr. Pestalozzi und dessen Bedeutung für seine und unsere Zeit 1863) und Bassermann (Bilder aus der Geschichte der deutschen Volksschule 1879), sowie besonders der trefflichen Thesen von Debes im Gothaer Theol.=Verein gedacht (mitgetheilt Prot. K.=Ztg. 1879, S. 257/8). — Die Fortbildung Pestalozzi's durch Dinter tritt in dessen anekdotenreicher Selbstbiographie ebenso sichtlich hervor, wie das Freundschaftsverhältniß zwischen Pestalozzi und dem Beuggener Zeller im Leben Zeller's von Thiersch (I. S. 191 ff.). Eine viel allgemeinere Berücksichtigung in der Geschichte des religiösen Lebens, als sie es bisher gefunden, verdienen jedoch die zahlreichen Anstalten der Aufklärungszeit für Blinde, Taubstumme, Irre, kurz die Thätigkeit der rettenden und helfenden Liebe als solcher. Besondere Beachtung verlangt bei diesen Bestrebungen die selbstlose Hingabe an die Sache als solche, in vollem Gegensatz zu gar manchen spätern Anstalten, die, das Wort „christlich" an der Stirn tragend, nicht den leidenden Brüdern, sondern persönlichen und Parteizwecken dienten.

§. 28. Die Geschichte der einzelnen theologischen Disziplinen — Exegese des alten und neuen Testaments, Kirchengeschichte, Dogmatik, Apologetik, Homiletik, Hymnologie — geht mehrfach auf die im Text genannten Werke von Dorner, Frank, Diestel, Immer und Gaß zurück (vgl. m. Kritik des vierten Bandes von Gaß' Geschichte der Dogmatik: Augsb. Allg. Ztg. 1868, Nr. 190 ff.). Die ältere Phase der alttestamentlichen Exegese, welche der Name Schultens in Erinnerung ruft, ist in Sepp's Joh. Stinstra I. S. 32 ff. näher gezeichnet. Vgl. dort besonders die Auszüge aus Driessen's Causa linguae Hebraeae contra Arabismi abusum. Die allmählige Entwicklung der Disziplin will bei Diestel: Das alte Testament in der christl. Kirche, S. 555/6, 602/7, 672, 676—684 verfolgt sein. Den Streit über Kennicott's Textkritik zeichnet Walch's Neueste Religionsgeschichte I., S. 319—410 &c. Den besten Einblick in die Geschichte der Exegese gibt die klassische Geschichte der Schriften des N. T. von E. Reuß. Vgl. auch seine kleine Monographie: Der 68. Psalm, ein Denkmal exegetischer Noth und Kunst, zu Ehren unsrer ganzen Zunft. Daneben läßt sich besonders an der Geschichte der Auslegung der Parabeln der Geist der verschiedenen Perioden studiren. Wie Michaelis und Eichhorn im Anschluß an Diestel, so ist Ernesti nach Gaß und Immer gezeichnet. — Hinsichtlich der Geschichte der Predigt vgl. die Literatur bei Bassermann: Zeitschr. f. prakt. Theol. 1880, I. II. Daneben darf auf die demnächst bevorstehende Herausgabe von Rothe's Vorlesungen über dieselbe (durch Trümpelmann) verwiesen werden. Ueber die Geschichte des evang. Pfarrhauses erschienen fast gleichzeitig die Darstellungen von Meuß und W. Baur; letztere ist durch Bähring's Kritik bedeutsam ergänzt. — Hinsichtlich der Exzesse der rationalistischen Aera, in welchen später das Wesen der ganzen Richtung gesehen wurde,

hat Karl Schwarz „Zur Geschichte der neuesten Theologie" (3. Aufl., S. 7 ff.) das prägnante Urtheil gefällt: „In ihren Negationen haben diese Aufklärer und Rationalisten durchaus Recht. Aber um so dürftiger und roher sind sie in ihren Positionen. Welch eine Welt, welch eine Moral, welch eine Philosophie, welch ein Pragmatismus! Es fehlt dieser Zeit an religiösem, an spekulativem, an historischem Sinn. Sie hat nicht zu viel, sondern zu wenig Vernunft."

§. 29. Wie bei der Darstellung der Religion und Kirchenpolitik Friedrich's des Großen, so will auch bei derjenigen der katholischen Theologie mehr auf die vorhandene Lücke hingewiesen und zu ihrer Ausfüllung angeregt, als diese Aufgabe bereits durchgeführt werden. Sogar Schwab's werthvolles Werk über Franz Berg (1869) muß noch ganz anders als bisher verwerthet werden. Vgl. besonders den 8. Abschnitt über die theologische Aufklärung, den 9. über Franz Oberthür, den 10. über „die theologische Reaktion und Denunziation" und den 15. über „das Ende der theologischen Aufklärung zu Würzburg unter Großherzog Ferdinand". Fast alle wirklichen Geschichtsquellen dieser Zeit sind so gut wie verschollen. In wie systematisch berechnender Weise die Vernichtung derselben betrieben wurde, bezeugt das Lob dieser Taktik bei Scheeben: Der Papst und seine neuesten Verleumder (Frankfurter Broschürenverein 1869, Nr. 10) S. 24: „Alle großen katholischen Gelehrten haben sich später jener Zeit geschämt und, soweit die Wissenschaft es vermag, die letzten Spuren derselben so vernichtet, daß man hätte glauben sollen, fortan könnten nur noch tendenziöse Romanschreiber und protestantische Fanatiker à la Pastor Andreae den Schmutz aus jenen Kloaken wieder auf den Markt bringen." In erster Reihe müssen die damaligen Zeitschriften, sowie die späteren von Pflanz, Sengler, und die Sammlungen von Münch, Carové, Salat u. A. wieder nutzbar gemacht werden. Von Werkmeister liegt eine Selbstbiographie vor (Jahresschrift für Theologie und Kirchenrecht der Katholiken, VI. Band, 3. Heft). Ueber Eulogius Schneider gab neuerdings der Würzburger Historiker Wegele eine, von dem theologischen Geschimpfe über den unglücklichen Mann sich scharf abhebende Charakteristik (in v. Sybel's hist. Zeitschr. 1877, II.). Zur Einführung in die unentbehrlichste Literatur kann Schroeckh: K.-G. seit der Ref. VI. S. 661—679 gute Dienste leisten. Am meisten Details in Wolf's Geschichte der katholischen Kirche unter Pius VI. Außer dem hier mitgetheilten Hirtenbriefe des Erzbischofs von Salzburg und zahlreichen ähnlichen Dokumenten in demselben dritten Bande gibt fast jeder der 7 Bände manches bleibend Werthvolle. So die Schilderung der „Hierarchie, Religion und Literatur im katholischen Deutschland unter Maria Theresia" III. S. 1—73 (vgl. dem gegenüber die Verbesserung der Schulen in Schlesien und Glatz in Walch's Neuester Religionsgeschichte II. S. 215—258), sowie der Zustände in Baiern II. S. 344 ff. (dazu mit Bezug auf das „Pfaffenregiment" unter Karl Theodor, Heinrich Bauer: Die kirchlichen Regierungsgrundsätze Karl Theodor's 1868). Sodann an Personalien die Charakteristik Rautenstrauch's II. S. 139 (dem gegenüber Maassen S. 314 ff.), Stoeger's und Oberhauser's II. S. 344 ff.; weiter das Isenbihl'sche Drama II. S. 414—456 (dazu in Walch's Neuester Religionsgeschichte VIII. S. 7—88 und in Le Bret's Magazin VIII. S. 22—36), die Reformversuche des Paulaners Kattner und des Pfarrers Trunk in Bretten II. S. 456—483. — Ueber Bucher vgl. Riehl's Wanderbuch (Naturgeschichte des Volks IV.) S. 293. Die christkatholische Glaubenslehre von Tranz (vgl. §. 18) kann als typisch für die Pflege praktischen Christenthums dienen. Die Einleitung führt dem Kinde in den Werken der Natur die Allmacht, Weisheit und Güte Gottes vor, dann folgt eine kurze biblische Geschichte des Alten Testaments, hierauf ein eingehenderes Lebensbild Jesu. Ein zweites Heft behandelt: Jesus als Lehrer der Menschen. — Ueber die „christliche Irenik" Leopold Schmid's, welche ihm mit dem „Geiste des Katholizismus"

zusammenfällt, vgl. die Biographie von B. Schroeder und F. Schwarz (1870). M. Vorrede zu diesem Werk stellt Schmid in die Reihe seiner Geistes- und Gesinnungsgenossen.

§. 30. Weder über Lessing's, noch über Grégoire's Verdienst um die Judenemanzipation bedarf es einer weiteren literarischen Orientirung. Mit Bezug auf die verschiedenen Glieder der Mendelssohn'schen Familie aber genügt der Hinweis auf das von S. Hensel nach Briefen und Tagebüchern herausgegebene Werk „Die Familie Mendelssohn 1729—1847" (3 Bde., 1879. Der zitirte Brief findet sich I. S. 85/6).

Vor dem akuten Ausbruch der sogenannten Judenfrage oder besser Judenhetze geschrieben, konnte unser Text auf die veränderte Sachlage noch keinen Bezug nehmen. Dagegen stützt sich das dort vorgetragene Urtheil auf eine Reihe von Vorarbeiten, von welchen besonders der sechste der Briefe über ein Osterfest in Jerusalem (Das jüdische Jerusalem: Gelzer's Monatsbl. 1862, Septbr., S. 245 ff.) und §. 5 über „die Uebertritte von Juden zum Christen- und von Christen zum Judenthum" in m. Wege nach Rom angeführt werden mögen. Unter den mannigfachen Nachtheilen, welche die Anfachung der unsaubersten Leidenschaften bereits heute hervorgerufen, ist jedoch auch der Uebelstand nicht gering anzuschlagen, daß durch die Hetze gegen die Juden als solche die ideal gerichteten Israeliten, welche in jedem modernen Volk zu dessen tüchtigsten Mitgliedern zählen, verhindert werden, den moralischen Schäden im Kreise ihrer Glaubensgenossen mit Erfolg entgegenzutreten. Nicht minder beklagenswerth ist es, daß die wissenschaftliche Auseinandersetzung zwischen jüdischen und christlichen Gelehrten über die neutestamentliche Zeitgeschichte auf's Tiefste geschädigt worden ist. So lange eine Revolutionsbewegung nicht unterdrückt ist, sind keine Reformen möglich. So lange die wüsten Szenen unter dem Motto: „die Juden sind unser Unglück" (einer kaum merklichen Modifizirung des Schlagwortes „die Religion ist in Gefahr") fortdauern, ist den wirklichen Vertheidigern der Religion Jesu gegen den Pharisäismus ein Stillschweigen auferlegt, dessen Nothwendigkeit umsomehr beklagt werden muß, da die Art von „christlicher" Theologie, die sich in Aufhetzung der Massen gefällt, in der wissenschaftlichen Arena vor der jüdischen Wissenschaft kläglich den Kürzeren gezogen hat.

In dieser Sachlage wolle denn auch Dr. Ludwig Philippson die Ursache für die trotz des hier gebotenen Anlasses vertagte Beantwortung der in seinem Artikel „Würdigung und Empfindlichkeit" (Allg. Ztg. des Judenthums 1873, Nr. 39) gegen unsern Standpunkt vorgebrachten Einwände sehen. Sobald die auf die Gasse getragene Agitation zu Ende, wird für den ehrlichen wissenschaftlichen Streit wieder Raum. Einstweilen nur die Bemerkung, daß der unbefangene Historiker nicht minder als in den verschiedenen christlichen Kirchen auch im Judenthum mannigfache Richtungen unterscheiden wird: nicht blos hinsichtlich der dogmatischen und rituellen Gegensätze zwischen Orthodoxen und Reformfreunden, sondern nicht minder mit Bezug auf die geschichtlichen Anschauungen. Grätz' Geschichte der Juden ist zu oft von andern jüdischen Gelehrten desavouirt worden, um ihn als Wortführer behandeln zu dürfen. Ebensowenig sind die Ansichten von Abr. Geiger und Jost ohne Widerspruch geblieben. Es ist allerdings eine hochgradige Selbstüberschätzung, welche Em. Deutsch' Schrift über den Talmud athmet, und eine förmliche Apotheose des Talmudismus im Gegensatz zum Evangelium in der Sündfluth populärer Schriften, welche zu der nachherigen Reaktion nicht wenig beitrugen, wie von Duschak (die Moral der Evangelien und des Talmud. Eine vergleichende Studie im Geiste unserer Zeit. Brünn 1877); Schreiber (die Prinzipien des Judenthums verglichen mit denen des Christenthums. Leipzig 1877); Rubens (der alte und der neue Glaube im Judenthum. Zürich 1878); Rothschild (Spinoza, zur Rechtfertigung seiner Philosophie und Zeit. Leipzig 1877).

Aber nur umsomehr tritt es heute in's Licht, wie wenig die „gläubige" Theologie des 19. Jahrhunderts ihrer ersten apologetischen Aufgabe gewachsen war.

Da die gewichtige Rolle, welche das jüdische Element zumal in der deutschen Entwicklung des 19. Jahrhunderts einnimmt, von selbst dazu nöthigt, nicht nur die Heine und Börne, sondern die jüdische Literatur überhaupt näher heranzuziehen, so sei zugleich noch auf einige andere Bausteine verwiesen, welche der Verfasser bisher zu diesem Behuf zusammengetragen. So haben bereits die (zu §. 8 erwähnten) Artikel „zum gegenwärtigen Stadium der Darstellung des Lebens Jesu" ff. die immer mehr Boden gewinnende Ansicht beleuchtet, als sei (seit Strauß vor Abr. Geiger die letzten positiven Reste seiner früheren Anschauung aufgab) die Ungeschichtlichkeit der neutestamentlichen Tradition durch die talmudistische erwiesen. Vgl. besonders (Pr. K.-Ztg. 1878 Nr. 25, S. 526) die Urtheile von Hitzig, Holtzmann, Siegfried, Steiner, Fr. Langhans, Nöldeke. Ebenso sind in dem Artikel „zum Jubiläum Abraham Kuenen's" (Prot. K.-Ztg. 1878, Nr. 31) die zahlreichen und werthvollen Rezensionen Kuenen's über die jüdische Literatur, in der Theol. Tydschrift von 1867—1878, zusammengestellt.

Für die Vorgeschichte der durch Lessing und Grégoire angebahnten Emanzipation der Juden wollen besonders die zahlreichen lokalgeschichtlichen Monographien benutzt sein. Wer die entsetzlichen Greuel auch nur annähernd kennt, welche von Vertretern aller christlichen Kirchen an den Juden begangen worden sind und daneben einen Einblick in die Abgründe gethan hat, welche die „Bekehrungen" der Judenmission aufweisen, wird die weniger guten Eigenschaften der so lange unterdrückten Race zwar nicht übersehen, aber im Sinne Jesu beurtheilen. Vgl. die Bemerkungen Rauwenhoff's (Theol. Tydschrift I. S. 132) über Otto Stobbe's Buch „Die Juden in Deutschland während des Mittelalters in politischer, sozialer und rechtlicher Beziehung". Aehnliche monographische Darstellungen geben: L. Geiger's Geschichte der Juden in Berlin; E. Weyden: Geschichte der Juden in Köln; Bèdarride: Les juifs en France, en Italie et en Espagne; M. Kayserling: Geschichte der Juden in Portugal. Mancherlei zerstreutes Material ist auch zusammengestellt in der Schrift des berühmten Botanikers Schleiden über „die Bedeutung der Juden für Erhaltung und Wiederbelebung der Wissenschaften im Mittelalter" (4. Aufl. 1879). Eine wohlthuend ruhige Behandlung der Judenfrage in den Deutsch-ev. Blättern 1880, IV.

Mit Bezug auf die Anfänge der Judenmission, deren mannigfache Gesellschaften in der K.-G. des 19. Jahrhunderts eine äußerst gewichtige Rolle spielen, bringt die Biographie von Beaulieu-Marconnay über Ernst August Herzog von Sachsen-Weimar-Eisenach (1872) einen äußerst merkwürdigen Beitrag aus den Jahren 1741—1746. Da derselbe grade für die im Text behandelte Geschichtsperiode von besonderm Werth und kirchengeschichtlich noch wenig beachtet worden ist, möge Beaulieu's Ausführung mit den sie belegenden Aktenstücken hier noch Raum finden.

Die allgemeine Haltung des Herzogs wird (S. 172) dahin beschrieben: „Mit besonderer Vorliebe wandte Ernst August sich den kirchlichen Verhältnissen zu. Er war der lutherischen Kirche treu ergeben, gestattete aber auch die freie Uebung der andern Kulten." Es folgen hierüber zunächst spezielle Mittheilungen: über den Beginn des katholischen und reformirten Gottesdienstes in Weimar, die Jubelfeier der Augsburger Konfession, die Unterstützung der Salzburger Emigranten, die Verordnungen in Schulsachen, die Abschaffung des Beichtgeldes, eine neue Kleiderordnung der Geistlichen 2c. 2c. Darauf wird (S. 185) die Begründung des Proselytenhauses in Dornburg unter dem bekehrten Juden Christian Friedrich August berichtet. 1741 erschien eine Schrift von diesem in deutscher, holländischer, englischer, französischer, lateinischer und hebräischer Sprache über den Zweck jenes Instituts. Es kamen in Folge dessen namhafte Gelder

ein, mit denen sich der getaufte Jude davon machte. Hierauf beziehen sich denn die beiden folgenden Erlasse des Herzogs: Weil das Fürstliche Oberkonsistorium im November 1746 wegen des aus Prag hierhergekommenen Juden Naphtali Jakob und von dessen angefangener Unterweisung in der christlichen Religion ad Serenissimum unterthänigsten Bericht erstattet und um gnädigsten Verhaltungsbefehl wegen seiner Taufe gebeten, so ist hierauf folgende Resolution eingelaufen: Gut, er soll aber nicht im Lande geduldet werden, indem keiner beständig bleibt. Die geistlichen Herren thun viel klüger, die christlichen Juden unter uns, geistliche zumal als weltliche, zum thätigen Christenthum zu bringen, und ihr schändliches Bauch-Pfaffen-Scandal-Wesen sich abzugewöhnen, und wahren Christen, deren wenig seien, mit besserm Exempel ihr Licht der Wahrheit gemäß leuchten zu lassen. Dies soll ad acta Consistorii geheftet werden. Datum Eisenach, den 3. Mai 1747.

Es wundert Uns gar sehr, daß das fürstliche Oberkonsistorium sich unterstanden hat, einen verlaufenen Landstreicher und schelmischen Juden anzunehmen, und solchen in der Schloßkirche taufen lassen zu wollen, anzutragen. Da Uns aber sowohl als euch genug bekannt ist, wie dergleichen liederlich Gesindel niemals gut thut, und von alten Zeiten das Sprüchwort Lutheri eingetroffen, daß es am besten sei, einen dergleichen Proselyten gleich nach der Taufe zu ersäufen, wenn man ihn als Christen behalten wollte; Als verweisen Wir dem Fürstlichen Oberkonsistorio ihre hierunter eigenmächtiger Weise gebrauchte Freyheit, und verbiethen ernstlich, daß der getauft seyn wollende Jude in der Schloßkirche dieses Sakrament empfange, viel weniger eines von Unsern Fürstlichen Kindern oder sonst jemand vom Hofe darbey sey, wie denn auch unsere Geistlichen sich in Zukunft ohne Unsern Befehl mit dergleichen Judenbekehrung, so doch am Ende umsonst ist, nicht melieren wollen. Sign. Zillbach, den 18. Septbr. 1747.

§. 31. Die Literatur über die Regierung Josef's II. ist in Krones' Handbuch der Geschichte Oesterreich's IV. S. 494 ff. zusammengestellt. Eine kritische Sichtung der älteren und neueren Darstellungen auch bei G. Weber: Allg. W.-G. XIII. S. 429. Für den Kirchenhistoriker speziell ist noch heute der III. Bd. von Wolf's Geschichte der röm.-kath. Kirche unter Pius VI. (auch unter dem Separattitel: Gesch. der Veränderungen in dem religiösen, kirchlichen und wissenschaftlichen Zustande der österreichischen Staaten unter der Regierung Josef's II.) wegen der darin mitgetheilten Dokumente unentbehrlich. Der Verfasser rechtfertigt die Aufnahme so vieler, seinem Werke einen etwas schwerfälligen Charakter gebenden Aktenstücke in beachtenswerther Weise (S. II.): „Ich glaubte von dergleichen öffentlichen Urkunden nicht blos eine kurze Anzeige von ihrem Dasein geben, sondern einen großen Theil davon sogar wörtlich in diese Geschichte aufnehmen zu dürfen, und zwar um so mehr, da man heutiges Tages von Seite gewisser Weltverfinsterer ein auffallend thätiges Bestreben wahrnehmen kann, solche Urkunden zu vernichten. Auch darum schon verdienen dieselben neuerdings, besonders in einer zusammenhängenden Geschichte, aufbewahrt zu werden, weil man daraus sehen kann, was ein mächtiger Regent gethan hat, dem Volke jenen Grad von Aufklärung zu verschaffen, auf welchen man es heut zu Tage so ungern erhoben sieht. Endlich wird uns die ganze Geschichte dieser so denkwürdigen Reformationsepoche, sammt allen ihren urkundlichen Belegen, auch noch darum äußerst wichtig, weil es grade jetzt der römische Hof durch einen öffentlichen Schritt gewagt hat, die Grundsätze der verewigten Kaiser Josef II. und Leopold II. mittelst einer unter'm 28. August vor. Jahres (1794) ausgefertigten und unter'm 31. des nämlichen Monats an den gewöhnlichen Orten in Rom feierlich verkündigten Bulle zu verdammen." (Es ist die Bulle gegen die Beschlüsse der Synode von Pistoja gemeint, bei deren Anlaß zugleich weitere Verdammungen ausgesprochen wurden.) Des 8. Buches, womit dieser Band beginnt, ist schon zu §. 29 gedacht. Das 9. Buch (S. 74—246)

behandelt dann speziell Josef's Reformen, das 10. Buch (S. 247—405) das Benehmen der höheren Geistlichkeit, das 11. (S. 406—525) die Schritte des Papstes.

In dem Josef II. behandelnden Abschnitt in Maassen's „Neun Kapitel über freie Kirche und Gewissensfreiheit" (S. 322—370) wird seine Persönlichkeit S. 322/3, seine „geistlichen Bedienten" S. 361 behandelt. In Bezug auf den Regenten selbst thut der Verfasser sich einigen Zwang an; hinsichtlich der volksfreundlichen Mitglieder des höheren Klerus folgt er dem von S. Brunner (daneben aber auch im preußischen Herrenhause von G. R. Brüggemann als Vertreter des Raumer'schen Ministeriums) angeschlagenen Tone. — Grade die einzelnen Persönlichkeiten der Josefiner bedürften jedoch noch vielfach einer näheren Behandlung, oder wenigstens der Benutzung der meist verschollenen Quellen. Daneben kann auch die Kirchengeschichte aus Biographien wie denen von O. Jahn und L. Nohl über Mozart oder einer Charakteristik wie der Jul. Eckardt's über Feldmarschall Laudon (Baltische und russische Kulturstudien, S. 183—272) manchen Gewinn davontragen. Der Verfasser befindet sich wenigstens im Fall, von einer reichen Familienüberlieferung Vortheil zu ziehen.

Das Toleranzedikt ist bei Wolf Buch 9, Kap. 7 behandelt. Vgl. daneben Buch 8, Kap. 4 über die Zeit vorher. Ueber die Vorfälle in Teschen Le Bret's Magazin VIII., S. 393—397. Eine schöne Würdigung des Toleranzedikts (mit Bezug auf die bevorstehende Säkularfeier desselben doppelt beachtenswerth) in dem „Evang. Sonntagsbote". Beilage des Wiener evang. Kirchenblatt I. Jahrg., Nr. 1 (15. Jan. 1875).

Der Emser Kongreß ist wieder eingehend in dem vierten Bande des eben erwähnten Wolf'schen Werkes S. 163—332 behandelt. Vgl. dazu Schroeckh's K.-G. seit der Ref. VI., S. 501—508, sowie das Urtheil von Munzinger: Papstthum und Nationalkirche, S. 64—69. Die Eingabe der Erzbischöfe von 1769 in Le Bret's Magazin VIII., S. 1—21. Das Breve gegen die Bonner Universität bei Wolf, S. 322—324.

Den Reformen des Großherzogs Leopold und des Bischofs Ricci von Pistoja ist fast der ganze 5. Band des Wolf'schen Werkes gewidmet (Buch 15 u. 16). Ebenso unentbehrlich sind die von de Potter herausgegebenen Memoiren Ricci's (deutsche Ausg. in 4 Bdn., 1826). Ueber die denkwürdigen Beziehungen zwischen der Synode von Pistoja und der Utrechter Kirche vgl. m. Schrift über die letztere, S. 144/5. — Die Verhältnisse in Neapel, Portugal und Spanien sind bei Wolf im Anschluß an die Regierungsjahre Pius' VI., in welchen sie statthatten, behandelt.

§. 32. Bei der Würdigung des Wöllner'schen Religionsedikts sind zunächst die beiden einander gegenüberstehenden Schilderungen in Weber's Allg. W.-G. und dem Tholuck'schen Spezialartikel in Herzog's Real-Encyklopädie zu Grunde gelegt, um beiden gegenüber die Nothwendigkeit einer Ergänzung darzuthun. Nähere Daten bringt neuerdings das Archiv für die Geschichte des deutschen Buchhandels mit Bezug auf die Wöllner'sche Zensur. Vgl. weiter: Das preußische Religionsedikt, eine Geschichte des 18. Jahrhunderts für das 19. (1842). Auch der Aufsatz von Sack: Zur Geschichte des geistlichen Ministeriums Wöllner (Zeitschr. f. hist. Theol. 1863, III.) ist nicht zu übersehen. Von gleichzeitiger Literatur besonders Henke's Archiv für die neueste Kirchen-Geschichte, das in gewissem Sinn als Fortsetzung von Walch's und Le Bret's Zeitschriften bezeichnet werden kann. Ueber den, ein besonderes Aufsehen veranlassenden Prozeß des sog. Zopfschulz vgl. besonders die von dem Kriminalrath Amelang herausgegebene Schrift „Zur Vertheidigung des Prediger Herrn Schulz zu Gielsdorf, Wilkendorf und Hirschfelde" 1792. Die mancherlei Geheimbünde, welche den Hintergrund der Wöllner'schen Tendenzen bilden, behandelt Sierke: Schwärmer und Schwindler zu Ende des 18. Jahrhunderts. Nur ist die Parallele zwischen Swedenborg einer-, den Meßmer, Gaßner, Schröpfer, Cagliostro andrerseits abzulehnen.

Swedenborg's allgemeinere Bedeutung gehört zudem erst der Geschichte des 19. Jahrhunderts an.

Für die Geschichte der ersten belgischen Priesterrevolution genüge wieder der Hinweis auf die, sämmtliche wichtigeren Aktenstücke mittheilende Darstellung in dem dritten Bande von Wolf, wo das zwölfte Buch in 8 Kapiteln (S. 526—640) den Verlauf der Dinge bis zum Tode Josef's II. behandelt. Dort alle Einzelbelege für die im Text gegebene Skizze. Die beste neuere Darstellung von Ottokar Lorenz: Drei Bücher Geschichte und Politik, II. Buch (Kaiser Josef II. und die belgische Revolution). — Für die Unterdrückung der älteren innerkatholischen Reformbestrebungen wichtige Beiträge in den Aufsätzen über „Loyalitätsmärtyrer": Altkath. Bote 1878, Nr. 3 ff. (vgl. speziell 1) General-Prokurator Jardin, 2) der Kanonist van Espen. Auch die französische Parallele 3) der Universitäts-Syndikus Edmond Richer zeichnet durchaus verwandte Verhältnisse). — Die Vorfälle in Echternach sind nach der Schrift von Krier (1871) näher behandelt: Röm.-kath. Kirche im Königreich der Niederlande, S. 522—525 (vgl. ebendaselbst den weiteren Zusammenhang über die Prozessionen nach Kevelaer).

Drittes Buch.

§. 33. Die allgemeine Literatur über die Revolution ist vor den einschlägigen Abschnitten in Georg Weber's Allg. Welt-Geschichte in hinlänglicher Ausführlichkeit mitgetheilt. Wie schroff in Frankreich selbst die jesuitische und die geschichtliche Auffassung einander gegenüberstehen, muß man in solchen Zeitschriften wie dem Myrobiblion studiren, in welchen die Tendenz, daß die geschichtlich unbequemen Thatsachen ad majorem Dei gloriam verschwiegen bleiben müssen, offen heraustritt. Wir geben wenigstens einige Beispiele aus einem Einzelheft (1878, Dezbr.). Von der Erwähnung Coligny's in der Schrift: Le patriotisme en France von Goepp und Ducondrey heißt es hier (S. 540): Ce personnage n'était guère digne de ce souvenir. Noch drastischer S. 522 über die Behandlung von Mère Angélique und ihrer Familie in der Schrift von Dantier: Les femmes dans la société chrétienne: Nous avons été surpris de trouver dans cette société M. A. etc. Elles étaient assurément des femmes remarquables, mais elles étaient jansénistes, autrement dit hérétiques, et M. D., dans son admiration pour elles, traite bien légèrement la condamnation de leur erreur. Desgleichen wird es von einem illustrirten Werk über die Schweiz von Gourdault getadelt (S. 522), daß hier unter zahlreichen andern Bildern auch ein Portrait Calvin's aufgenommen ist. Mit Bezug auf die Schrift von E. Daudet: La terreur blanche. Episodes et Souvenirs de la réaction dans le Midi en 1815 aber wird gradezu die unparteiische Mittheilung der Akten zum Vorwurf gemacht. — Daß eine solche Tendenz auch auf der entgegengesetzten Seite zu derselben Unduldsamkeit führt, und daß deshalb auch der antikirchliche Terrorismus der ersten Revolution immer neue Nachahmer findet, liegt in der Natur der Sache. Um so belangreicher ist die naturwissenschaftliche Methode der Behandlung der Revolution bei H. Taine: Les origines de la France contemporaine. I. La révolution (1878). Vor ihm besonders beachtenswerth Tocqueville: L'ancien régime et la révolution. Zu einem objektiveren Urtheil über die Zeit des Terrorismus hat auch Macaulay's Essai über Barrère beigetragen. Die Schriften von Burke, Gentz, Fichte über den Revolutionsgeist sind selbst ebenso wichtige Momente der geschichtlichen Entwicklung geworden, wie die berühmten französischen Spezialwerke von Thiers, Mignet &c.

§. 34. Die (S. 451 erwähnte) Schrift über den Kulturkampf in den Jahren 1789—1793 (1877 erschienen) wählt ihre Ausdrücke stets so, daß die Maßnahmen der

Terroristen und die Maigesetze zugleich getroffen werden. Von irgend welcher Geschichtsforschung ist ungefähr ebensoviel zu finden, wie bei Annegarn. Gegenüber dieser römischen Tendenz hat unsere Darstellung der innerkatholischen Verhältnisse absichtlich nur katholische Urtheile angeführt. — Zu der angeführten Stelle aus Huber's Jesuitenorden vgl. weiter S. 164/5, 438—440. Die Quellen Buchmann's sind von diesem selber verzeichnet. Vgl. dazu die neuere Literatur über die Aufhebung des Edikts von Nantes in dem Referat über dieselbe von G. Rettig: Deutsch-evang. Blätter 1878, I. Für den genaueren Einblick in die innerkirchlichen Verhältnisse muß wieder auf Wolf's Geschichte der römisch-kath. Kirche unter Pius VI. verwiesen werden, besonders Bd. IV. S. 1—29; VI. S. 1—40. Beide Abschnitte ergänzen sich gegenseitig. Der Verfasser beruft sich dabei auf die ihm zur Verfügung gestandene reiche Broschürensammlung von Usteri, behandelt auch ausdrücklich die Frage: „Inwiefern kann man behaupten daß durch Schriftsteller die Revolution in Frankreich vorbereitet worden sei?" unter gleichzeitigem Verweis auf die Schrift von Monnier: Ueber den vorgeblichen Einfluß der Philosophen, Freimaurer und Illuminaten auf die französische Revolution (Tübingen 1801). Eine zeitgenössische Charakteristik des niederen Klerus gibt Henke's Archiv V. S. 185—215: Ueber die theologische Denkart der ausgewanderten französischen Priester, von einem deutschen Priester. — Das Duldungsedikt für die Hugenotten bei Wolf IV. S. 26.

§. 35. Der Gegenstand dieses Paragraphen ist neuerdings von Hase in seiner konzisen Weise behandelt: Die französische Revolution und die Kirche (Jahrbb. für prot. Theol. 1876, I., abgedruckt in den Rosenvorlesungen). Daneben die kirchenrechtliche Darstellung bei Mejer: Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage. I. Buch, §. 9: Französisches. Das in Betracht kommende geschichtliche Material bei Wolf, dessen 6. und 7. Band speziell dem Verlaufe der kirchlichen Revolution in Frankreich gewidmet sind. Die Daten übersichtlich zusammengestellt im ersten Bande von Henke's Archiv: Kirchenhistorisch Chronik von Friedrich's II. Tode an.

§. 36. Eine klare Uebersicht über die Zerstörung des alten Kirchenthums durch die Revolutionsbewegung bei Gervinus: Gesch. des 19. Jahrhdts. II. S. 9—60, eine prägnante Beleuchtung bei W. Menzel: Gesch. der letzten 40 Jahre S. 55/7. Zum Vergleich heranzuziehen Alzog's K.-G. II. S. 439/40 (über die Republik in Rom), S. 455/8 (über die Veränderungen in Deutschland) S. 458/9 (über die Umgestaltungen in Spanien). Ueber den Reichsdeputationshauptschluß und seine Sanktion der Säkularisirungen das Beste bei Mejer: Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage I. S. 137 ff. Beachtenswerthe ältere Darstellung in Stäudlin's und Tzschirner's Kirchenhist. Archiv 1823, I. und II.: Grundriß der K.-G. des 19. Jahrhdts.

§. 37. Wie früh sich das Papstthum des durch die Revolutionswirren erzielten Umschwungs bewußt war und die neue Situation zur Unterdrückung der (den römischen Politikern für viel gefährlicher geltenden) josefinischen Reformen benutzte, beweist schon die zu §. 31 angeführte Ausführung Wolf's aus dem Jahr 1794. Die zahlreichen Parallelen, wie die päpstliche Diplomatie die scheinbar ungünstigsten Lagen durch Benutzung der Zeitideen in's Gegentheil zu verwandeln wußte, sind in m. „Grundlinien einer unumgänglichen Reform" unter gemeinsame Gesichtspunkte gestellt. Die Zurückführung der Primatidee auf ihren idealen Kern (S. 473) bekennt gerne von F. Michelis gelernt zu haben. Wenn die in diesem Werke vertretene geschichtsphilosophische Anschauung auch von ganz andern Prämissen ausgeht, so will es eben deshalb um so nachdrücklicher betont sein, was grade so charaktervolle, geistesklare und gelehrte Denker wie Michelis für eine allseitigere Beleuchtung der Grundideen des Katholizismus überhaupt (und so auch der Primatidee als solcher) gewirkt haben. Vgl. übrigens

Friedrich's Untersuchung über die Anfänge des Primats. Wie sehr er damit im Recht ist, daß in der apostolischen Zeit nicht Petrus, sondern Jakobus eine Primatstellung einnahm, beweist die merkwürdige Uebereinstimmung, die grade mit Bezug auf diesen Punkt zwischen der paulinischen Darstellung und der der Apostelgeschichte stattfindet.

Für die Gesta Dei per Francos von Jakob Bongars (als Gesandter Heinrich's IV. von großem politischen Einfluß, zugleich aber ein gründlicher Philolog und als solcher Begründer der später an die Berner Stadtbibliothek gekommenen Sammlungen von Codices) muß auf die gediegene Biographie von H. Hagen (Bern 1874, II. Aufl., Berlin 1880) S. 44 ff., rekurrirt werden.

Die berühmten Werke von Chateaubriand, de Maistre, de Bonald, Madame de Staël sind in jeder brauchbaren Literaturgeschichte zur Genüge behandelt, ihre kirchengeschichtliche Bedeutung aber hat erst Friedrich's Geschichte des vatikanischen Konzils vollständig gewürdigt. Nach dem französischen Sprachgebrauch in Bezug auf das Wort Philosophie fallen alle diese Werke dagegen in die Kategorie philosophischer Systeme. So behandelt der zweite Band von Ferrand's Etude sur la philosophie en France, au 19 siècle (deren erster Band den Socialisme, Naturalism und Positivism vorführt) die Tendenzen des Traditionalism und Ultramontanism nach den Schriften von de Maistre, de Bonald und Lamennais einer-, von Ballanche, Buchez, Bautain, Gratry, Bordas, Demoulin 2c. andrerseits. — Auf die große Rolle, welche die Schriften Liguori's schon lange im Stillen gespielt, ist man protestantischer Seits noch kaum aufmerksam geworden. Der Ausgang Pius' VI. ist in Wolf's Geschichte der römisch-katholischen Kirche unter Pius VI. nicht mehr mit in Betracht gezogen, da der letzte (7.) Band der neuen Verfassung der französischen Kirche und der klerikalen Opposition gegen die Nationalversammlung gewidmet ist. Auch über die Anfänge Pius' VII. können vorwiegend nur papale Darstellungen benutzt werden, welche das Unliebsame zu verschweigen für die erste Pflicht des Geschichtschreibers halten. Die ausführlichsten Werke sind die Geschichte Papst Pius' VII. (4 Thle., Wien 1837) von Artaud und die Neueste Geschichte der Kirche Christi von der Wahl Pius' VII. im Jahr 1800 bis auf die Regierung Gregor's XVI. im Jahre 1833 (6 Bde. Augsburg 1836).

§. 38. Die einzelnen Schriften von Ranke, Sybel, Herrmann, von der Brüggen wie von Smitt, Jansen 2c. über die Theilungen Polen's sind bei G. Weber XIII. S. 538 ff. zusammengestellt. Deutscher Seits ist nur immer noch die Stellung, welche der Polonismus selber gegen das deutsche Element einnimmt, nicht genügend berücksichtigt. Freilich gehört dazu eine gründlichere Kenntniß der polnischen Provinzen Oesterreichs im Allgemeinen, sowie der Produkte des ehemaligen Beust'schen Preßbureau oder der Reden und Flugschriften des polnisch-österreichischen Abgeordneten Hausner im Besondern.

Unter den neuesten geschichtlichen Beiträgen über den Untergang Polen's ragen die Schriften und Aufsätze von E. von der Brüggen hervor. Vgl. besonders: Polen's Auflösung. Kulturgeschichtliche Skizzen aus den letzten Jahrzehnten der polnischen Unabhängigkeit, 1878. Die Ansprüche, welche Vitzthum's „Geheimnisse des sächsischen Kabinets" in Bezug auf die Vorgeschichte des siebenjährigen Krieges machten, waren nicht sowohl auf das wirklich Gebotene wie auf dasjenige, was hätte geboten werden können, begründet. Die ganze Reihe von Elementen, welche von der Umgebung des Dresdener Hofes aus an der Kontrareformation des 19. Jahrhunderts gearbeitet haben, wird im zweiten Bande näher zu berücksichtigen sein.

Dort kann auch erst die irische Frage der Neuzeit von ihrem allgemeinern kirchengeschichtlichen Hintergrunde gewürdigt werden. Die Darstellung des frühern Entwicklungsganges stützt sich im Wesentlichen auf Anregungen Bunsen's, welcher selbst

bei den Vorverhandlungen über die englische Katholiken-Emanzipation eine aktive Rolle gespielt hat. Die offizielle Erklärung der (27) irischen Bischöfe bei dem letztern Anlaß (25. Januar 1826), daß die Meinung von der Unfehlbarkeit des Papstes dem katholischen Dogma widerspreche, gehört zu den für den Vatikanismus unbequemsten Dokumenten. Daß der irische Katholizismus überhaupt früher nichts weniger als einfach papal war, beweist auch die Haltung der irischen Bischöfe in den vielfachen Stadien der jansenistisch-gallikanischen Streitigkeiten. Von Irland aus ist der nationalen Utrechter Kirche, nach der römischen Absetzung des Erzbischofs Codde, die erste (direkt gegen die römischen Tendenzen gerichtete) Unterstützung geworden. Vgl. m. Schrift über die Utrechter Kirche S. 47, 137, 140. Noch Schroeckh hat diese ältere Haltung des irischen Katholizismus (das Erbe der altculdeischen Traditionen und mit dem wirklichen — freilich nicht dem legendarischen — Patrik im Einklang) treffend berücksichtigt (VII. S. 451). Ganz im Sinne Niebuhr's dagegen sah Bunsen sogar noch im Jahr 1828 in dem Streben der irischen Bischöfe nach Unabhängigkeit von Rom eine auch für den Staat gefährliche Tendenz. Vgl. sein „Memoire (vom 30. Dezbr. 1828) über die Unterhandlungen der Kontinentalmächte mit Rom, mit Bezug auf die englischen Verhältnisse", gleichzeitig mit dem andern, worin er Msgr. Capaccini als Unterhändler empfahl. Das letztere ist in der deutschen Ausgabe von Bunsen's Leben I. S. 541/3 abgedruckt worden, das erstere theilweise in dem Anhang zu m. Aufsatz über die verschiedenen Stadien des preußischen Kirchenstreites: Preuß. Jahrbücher 1869, März. Der noch unveröffentlichte Theil dieses (englisch abgefaßten) Memoire bespricht die damaligen englisch-irischen Kontroversschriften von Knight, Doyle u. A.

§. 39. Das neue Konkordat ist oft als solches herausgegeben, außerdem in Münch's Sammlung aller Konkordate, Walter's Fontes und in Desenne's Code général Français abgedruckt. Guter Auszug bei Mejer: Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage I. S. 177/9. Mit Bezug auf die kirchenrechtliche Seite der Verhandlungen liegt überhaupt Mejer's Darstellung S. 163 ff. zu Grunde. Nicht weniger belangreich aber sind seine (hier unberücksichtigt gebliebenen) weitern Abschnitte über die alsbaldige Nachahmung der napoleonischen Kirchenpolitik an den andern Höfen. Vgl. bsds. die bairischen Konkordatsverhandlungen 1806 und 1807 (S. 242 ff.) und die würtembergischen Konkordatsverhandlungen 1807 (S. 259 ff.). — Die ältere katholische Anschauung gegenüber der napoleonischen Politik bei Grégoire: Essai historique sur les libertés de l'église Gallicane et des autres églises de la catholicité pendant les deux derniers siécles und de Pradt: Les quatre concordats, sowie den darauf gestützten deutschen „Beiträgen zur Geschichte der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert in Bezug auf die neuesten Verhältnisse derselben gegen die Kurie" (alle drei Schriften 1818). Letztere Schrift theilt u. A. auch die Konsistorialrede Pius' VII. über das Konkordat mit dem kriechenden Lobe Napoleon's (S. 61—69) mit, das sich nachmals in's Gegentheil umwandelte. (Derselbe Kontrast, wie er sich nicht lange nachher in der Berühmung Friedrich Wilhelm's III. durch die Bulle De salute animarum und den nachmaligen Schmähungen in dem von Rom aus von langer Hand vorbereiteten Kölner Kirchenkonflikt wiederholte). Eine prägnante Würdigung von Napoleon's Konkordatspolitik auch bereits in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv 1823, II. S. 2/3, 30/1. Vgl. ferner die geschichtliche Uebersicht in dem Artikel „Revolution" in Herzog's Real-Encyklopädie XII., zumal S. 706 ff., 790/1.

Der Zwischenfall vor der schließlichen Unterzeichnung des Konkordats (S. 491) erscheint in Consalvi's Memoiren (die er während seiner Verbannung in Rheims 1810—1813 schrieb, ohne Dokumente zur Hand zu haben, und als derselbe Meister im Talleyrand'schen Gebrauche der Sprache wie in seinen diplomatischen Verhandlungen)

ganz anders als in seinen Depeschen (die freilich auch nicht die ganze Wahrheit sagen, da sie auf fremde Leser unterwegs rechneten und mündliche Ergänzungen in Aussicht nahmen). Die Literatur über die lebhafte Kontroverse zwischen Crétineau-Joly (Herausgeber der Memoiren und panegyrischem Geschichtschreiber der Jesuiten), Haussonville und Aug. Theiner hat wieder Mejer I. S. 174/5 kritisch beleuchtet, zugleich mit Bezug auf die ältern Darstellungen bei Thiers, Artaud, Pistolesi.

Die Weigerung der vorrevolutionären Bischöfe, auf ihre Sitze zu verzichten (S. 493), rief eine eigene umfangreiche Literatur hervor (zusammengestellt bei Mejer, Note zu I. S. 187). Die gegen ihre Opposition gerichtete Schrift von Barruel: Du pape et de ses droits réligieux à l'occasion du concordat 1802 legte dem Papste das unbedingte Recht bei, Bischöfe abzusetzen, hat in dieser Hinsicht der nachmaligen gleichnamigen Schrift de Maistre's als Pionier gedient. — Die Literatur mit Bezug auf den neuen Streit über die organischen Artikel bei Mejer S. 196.

Die Stellung Grégoire's während der Konkordatsverhandlungen ist bei Paul Böhringer: Grégoire (1878) näher gezeichnet. Auch Hase nimmt mit Vorliebe Rücksicht auf ihn. Das Urtheil Friedrich's: Geschichte des vatikanischen Konzils S. 41. Ebendaselbst S. 36/7 über den Protest der 38 Bischöfe.

§. 40. Stäudlin' Kirchliche Geographie und Statistik (2 Bde. 1804) ist durch ihre zuverlässigen Daten und durch das gesunde Urtheil des gelehrten Verfassers ein noch heute unentbehrliches Werk. Zumal der Vergleich mit Wiggers' Statistik (2 Bde. 1842/3) ist in hohem Grade belehrend. Seitdem sind manche (meist reklamenhafte) statistische Werke von römisch-katholischer Seite erschienen (wie die Sammelwerke vom Pater Karl vom h. Aloys 1860 und 1862 und Neher's Kirchl. Geographie und Statistik 1864). Ein neues wissenschaftliches Werk in der Art Stäudlin's und Wiggers' ist längst Bedürfniß, verlangt aber langjährige selbstverleugnende Vorbereitung.

Stäudlin's Bemerkung (II. S. 219/20) über die Zurückdrängung der Aufklärungsbestrebungen durch die Revolution (das grade Gegentheil zu dem S. XI angeführten Geffcken'schen „Dogma") ist bereits in m. Römisch-kath. Kirche in Niederland auf diesem speziellen Gebiet in ihrer Richtigkeit dargethan. Dabei darf übrigens auch der parallelen Gestaltung der Dinge nach der Reformation in den katholisch gebliebenen Distrikten nicht vergessen werden. Schon damals wurden unter dem Namen lutherischer Häresie und Revolution alle früher geduldeten Reformbestrebungen ganz ähnlich vertilgt.

Ueber die Anfänge der neuen Konversionsströmungen muß auf die Monographie „Welche Wege führen nach Rom?" 1869 verwiesen werden, sowohl hinsichtlich der allgemeinen Charakteristik, wie mit Bezug auf die einzelnen Fälle. Vgl. speziell über Graf F. L. Stolberg S. 64—75 (als Führer der ersten Klasse: die mit der Gegenwart zerfallene Geburtsaristokratie); über F. Schlegel, Tieck und Zacharias Werner S. 138—154 (als Führer der zweiten Klasse: die dichterische Romantik), über Overbeck, Schadow, Veit und Riepenhausen S. 174—190 (als Führer der dritten Klasse: die romanisirenden Kunstschulen — daneben Förster's Biographie von Peter von Cornelius, sowie die römischen Briefe Bunsen's und Rothe's, deren in Betracht kommende Stellen in den Registern der beiden Biographien verzeichnet sind); über Adam Müller und K. L. v. Haller S. 210—223 (als Führer der vierten Klasse: die restaurative Rechtslehre); über Oberhofprediger Starck S. 318—326 (als Führer der sechsten Klasse: die theologische Romantik).

Ebenso wollen mit Bezug auf Holland die einschlägigen Abschnitte meiner beiden Spezialwerke über die römisch-katholische Kirche (I., 4. Die verschiedenen Stadien der Entwicklung von 1795—1848, S. 134 ff.) und die altkatholische Kirche (II., 6. Die Krise

unter Ludwig Napoleon S. 68 ff.) verglichen werden. — Auch des (S. 515 angeführten) geistvollen Aufsatzes van Koetsveld's Het Kloosterwezen in de christelyke kerk ist in dem ersteren Werke S. 365 ff. ausführlicher gedacht.

Für die Darstellung der englischen Verhältnisse sind eine Reihe von (noch unveröffentlichten) Sammlungen zu einer Geschichte der dortigen Konversionen benutzt. Einstweilen sei auf Bd. II (England, 1868) von Rosenthal's Konvertitenbildern verwiesen. Eine gleichzeitige, auf scharfer Beobachtung der Dinge beruhende Darstellung der „kirchlich-politischen Bewegungen in England aus Anlaß der französischen Revolution" (in Henke's Archiv für die neueste K.-G. 1794; I., 4, S. 1—54).

§. 41. Für die allgemeine Geschichte dieser Periode bleibt Häusser's deutsche Geschichte vom Tode Friedrich's des Großen grundlegend. Die richtigste Charakteristik Sailer's gibt Meßmer in Riefs' Bilder aus der Geschichte der kath. Reformbewegung Bd. II. Heft 6, 1876. Ueber Wessenberg vgl. das Quellenwerk von Beck: „Frhr. J. H. v. Wessenberg. Sein Leben und Wirken. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der neuern Zeit. Auf der Grundlage handschriftlicher Aufzeichnungen Wessenberg's" 1862. Auch die Biographie von Wessenberg's Bruder ist für seine Bildungsgeschichte von Werth. Ueber Dalberg gab Frhr. v. Beaulieu-Marconnay eine eingehende (2bdige) Biographie. Das Urtheil von Gelzer über Wessenberg: Prot. Monatsbl. 1861, S. 5. Koellreuter's Vortrag über Wessenberg, im Berliner Unionsverein, ist in der Prot. K.-Ztg. 1879 gedruckt.

§. 42. Die nähere Literatur in Alzog's K.-G. §. 391: Zwiespalt zwischen Kaiser und Papst S. 446—455, dessen Darstellung im Text kritisch beleuchtet worden ist. Die Verhandlungen der französischen Bischöfe mit Pius VII. in Savona sind in „Beiträge zur Gesch. der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert" (vgl. zu §. 39) S. 169—177 gut gezeichnet. Ebendaselbst S. 178—188 das Pariser Nationalkonzil. Meier's kirchenrechtliche Darlegung wird auch hier mit Vortheil verglichen.

§. 43. Der allgemeine Gegensatz zwischen den Erwartungen im Beginn des 19. Jahrhunderts und deren späterem Umschlag hat die Einzelschilderungen der folgenden Paragraphen als Hintergrund. Nur für die Geschichte der preußischen Reformzeit speziell sei auf den I. Band von Treitschke's Deutscher Geschichte verwiesen.

§. 44. Die ältere Literatur über Königin Luise ist in dem zu ihrem Säkularjubiläum erschienenen Lebensbilde von Kluckhohn benutzt. Ueber Goethe's Stellung zur Bibel vgl. Theod. Arndt: Goethe und das A. T., in Jahrbb. für prot. Theol. 1880, I. S. 162—183. Die Literatur über das Leben Jesu ist im Anschluß an das §. 2, 12, 18 Gegebene weitergeführt. Die Schriften über die Parabeln sind spezieller behandelt in van Koetsveld's klassischem Werke De Gelykenissen van den Zaligmaker (in den neuesten deutschen Werken über die Gleichnisse nach alter Unart unverwerthet geblieben). Die Erbauungsschriften von Hebel, F. A. Krummacher, Zschokke verlangen in sich selbst gewürdigt, nicht durch die Brille eines Andern gelesen zu werden. Von Zschokke hat sein Sohn ein gutes Lebensbild gegeben. Die Literatur über die Union vor der Union ist im Text selbst angeführt.

§. 45 nimmt den §. 34 und einen Theil des §. 35 der ersten Auflage mit geringer Veränderung auf. Die in der Zwischenzeit erschienenen umfassenden Darstellungen Schleiermacher's von Gaß, Schenkel, Dilthey, Bender können erst bei der Würdigung seines theologischen Systems näher berücksichtigt werden. Die neuen Darstellungen über die „Reden" sind im Text selbst erwähnt. Am belangreichsten darunter ist Lipsius' Aufsatz: Jahrbücher für prot. Theol. 1875 I., II., zumal durch den genauen Vergleich der frühern und spätern Ausgaben, aus welchem Pünjer's kritische Ausgabe hervorging. Die außerordentlich reiche Literatur zum Schleiermacher-Jubiläum

(21. Novbr. 1868) gehört selbst zu den bezeichnendsten Zeichen der Zeit (vgl. m. Kirchenpolitische Rundschau im Advent 1868, S. 49).

Als Hintergrund von Schleiermacher's Bildungsgeschichte will die gesammte Romantik in dem umfassenden Sinne, wie R. Haym's klassische Darstellung sie vorführt, in's Auge gefaßt werden. Die Klippe, welche auch ihm wie dem ganzen Zeitalter Gefahr brachte, läßt sich deutlich in dem Verhältniß zu Schlegel und den Briefen über dessen Lucinde erkennen. Von Gutzkow in den Anfängen des jungen Deutschland's (1835) mit einer faunischen Vorrede neu herausgegeben, sind sie von Rosenkranz (in derselben kritischen Schrift „über Schleiermacher's Glaubenslehre" 1836, in welcher er das Schleiermacher'sche System vom Hegel'schen Standpunkte aus, als Vorläufer von Strauß und Baur angriff) besonders mit Bezug auf den Unterschied zwischen Schlegel und Schleiermacher, der aus dem Tragelaphen des Andern eine uranische Aphrodite gemacht, trefflich gewürdigt. Ein lebens- und liebevolles Zeitbild, auch für Schleiermacher's romantische Durchgangsperiode bedeutsam, gibt Rothe's Vortrag über Novalis (Allg. k. Ztschr. 1862).

Die hervorragende Bedeutung der „Darstellung des theolog. Studiums" für die Gesammtwürdigung Schleiermacher's hat Ritschl mit Recht gegen Dorner betont. Jeder, der in die Lage gekommen ist, die kleine Schrift mit der übrigen Literatur der theolog. Encyklopädie zu vergleichen, weiß, wie sehr die darin niedergelegten Gedankenschätze bei jedem neuen Vergleich gewissermaßen noch wachsen. Zur Einführung in das Studium Schleiermacher's (welches noch eben wieder Bassermann — Zeitschr. f. prakt. Theol. 1880, II. S. 132 — als ein für alle theologischen Disziplinen gleich unumgängliches erklärt) kann Bender's Buch über „Schleiermacher's Theologie nach ihren philosophischen Grundlagen" (2 Bde. 1876/7) gute Dienste leisten. Gegenüber der in der Vorrede zum zweiten Bande ausgesprochenen These, daß Schleiermacher auch das Christenthum lediglich als Mittel zum Zwecke der Lösung des kosmologischen Problems gedeutet habe, und daß seine sachliche Erklärung der christlichen Religion als eine verfehlte anzuerkennen sei, ist dagegen der von Gaß erhobene Widerspruch zu berücksichtigen. Das 9. Buch von Gaß' Geschichte der prot. Dogmatik gibt zweifellos das objektivste Bild Schleiermacher's, das wir besitzen.

Auch de Wette's Säkularjubiläum ist, wenngleich in kleinerem Kreise, dankbar begangen. Die bei diesem Anlaß gegebene Charakteristik de Wette's von R. Stähelin in Basel (W. M. L. de Wette nach seiner theologischen Wirksamkeit und Bedeutung geschildert) hat überall das Lob einer allseitigen geschichtlichen Würdigung davongetragen. Der frühe Beginn der gegen de Wette's Thätigkeit in Berlin versuchten Intriguen (von Savigny, von Kottwitz u. A.), die endlich durch den Mißbrauch eines dem Gemüth entquellenden Trostbriefes zu ihrem Ziele gelangten, ist bereits durch den Brief Lücke's an Bunsen vom 3. Novbr. 1816 (vgl. Bunsen's Leben I. S. 91; Rothe's Leben I. S. 151) dokumentirt. Weitere Briefe Lücke's harren noch der Veröffentlichung. — Mit Bezug auf die Anfänge der neben Schleiermacher und de Wette auf den Plan tretenden jungen Generation dürfen wir uns hier mit dem Hinweis auf die spätern Früchte der damals gesäeten Aussaat begnügen.

§. 46. Die bei Fichte's Säkularjubiläum (9. Mai 1862) erschienenen Festschriften übersteigen noch die der gleichartigen Schleiermacherliteratur. Ueberweg's Grundriß hat allein (S. 232) 40 dieser Schriften zusammengestellt, über welche Reichlin-Meldegg (Zeitschr. für Phil. 1863, S. 247—277) näher berichtet. Dabei ist u. A. Gelzer's Gedächtnißrede (Prot. Monatsbl. Juni 1862), deren im Text gedacht wurde, noch unberücksichtigt geblieben.

Die Spezialschrift Zimmer's konnte für unsern Zweck dieselben Dienste leisten, wie die Dieterich'schen Schriften über Kant im Verhältniß zu Newton und Rousseau.

Fichte's Briefwechsel (in II. Aufl. 1862 erschienen) liegt auch der jüngsten Charakteristik von A. Spir „J. G. Fichte nach seinen Briefen" 1879 zu Grunde. Ein lebensfrisches Bild zeichnet Hase im „Jenaischen Fichtebüchlein" 1856. Das Urtheil Köllner's in s. „Ordnung und Uebersicht der Materien der christl. K.-G." 1864, S. 229. Die eingehende Gesammtwürdigung im Zusammenhang aller verwandten Bestrebungen in Pfleiderer's Religionsphilosophie bedarf kaum noch der Anführung.

Für die Literatur über Reinhold, Jacobi, Fries, Herbart, Krause darf wieder auf Ueberweg's und Scholten's Grundrisse verwiesen werden. Das (nicht blos für sein Heimathland epochemachende) System Opzoomer's ist dagegen in Deutschland erst sehr sporadisch gewürdigt.

Aus der umfassenden Literatur über die verschiedenen Phasen der Schelling'schen Philosophie (vgl. abermals Ueberweg) ist besonders Erdmann's Spezialschrift (auf Grund gleichzeitiger akademischer Vorlesungen über Schelling entworfen) benutzt worden. Baader ist §. 48 noch näher in seiner steigenden Bedeutung (die freilich nicht zunächst auf dem fachphilosophischen Gebiete liegt) gezeichnet.

Mit Bezug auf den ehrwürdigen, ebenso frommen wie weitschauenden Daub ist es wohl besonders charakteristisch, wie Herzog's Real-Encyklopädie sub vocem Daub auf den Artikel „spekulative Theologie" verweist, diesen selbst aber ebenfalls vertagt; und wie sein 100jähriger Geburtstag sogar am Ort seiner zündenden akademischen Wirksamkeit kaum beachtet vorüberging. Im Gegensatz zu dieser unverdienten Verschollenheit haben Rothe's Briefe (vgl. das Register zu seiner Biographie) ein erhebendes Denkmal von ihm entworfen. Ebenso hat Rothe's „Denkschrift der Eröffnung des Predigerseminars zu Heidelberg" (1838) die dort gebotene meisterhafte kirchengeschichtliche Zeichnung des Sonst und Jetzt mit Vorliebe auf die anonymen Aphorismen Marheineke's aus 1814 gestützt. Zur allgemeinen Orientirung über Marheineke kann Kling's eingehender Artikel bei Herzog (IX. S. 62—74) dienen.

Die fast einzigartige Stellung des Hegel'schen Systems in der Entwicklung des gesammten Geisteslebens der Folgezeit will bei der Zeichnung der Restaurationsperiode immer wieder berücksichtigt sein. Die ungemeine Bedeutung dieses Systems als solchen sowohl, wie die mächtigen Anregungen, welche nach allen Seiten von ihm ausgingen, sind schon §. 37 der frühern Auflagen hervorgehoben. Andrerseits mußte grade bei demjenigen Theile des geistigen Lebens, mit dessen Darstellung wir es zu thun haben, von vornherein bestimmte Stellung zu dem πρωτον ψευδος genommen werden, die Gebiete der Religion und Philosophie mit einander zu verwechseln. Und bei aller verdienten Anerkennung, welche die liebevolle Biographie Hegel's von Rosenkranz gefunden hat, dürfte doch das mehr kritische Lebensbild Haym's stetig mehr Boden gewonnen haben. Die von den Vorlesungen des Letztern in den Jahren 1856—1858 (also gleichzeitig mit seinem Leben Hegel's) in Halle ausgegangenen Anregungen (deren Verhältniß zu der Einwirkung Schaller's und Erdmann's ein in der That denkwürdiges war) sind schon §. 5 angedeutet. Näheres über diese Gesichtspunkte, sowie über die kirchenhistorische Würdigung der philosophischen Systeme einer-, die verschiedenen philosophischen Darstellungen der K.-G. andrerseits in den „Grundlinien einer unumgänglichen Reform". Von ganz anders hervorragender Bedeutung, als es nach der bisherigen Nichtbeachtung scheinen möchte, ist für den Kirchenhistoriker speziell Hegel's nur im Manuskript erhaltene Jugendschrift über das Leben Jesu, von 1795 — ein neuer Beleg für die §. 44 herausgekehrte Thatsache, daß die ganze damalige Zeit einen Zug nach dem geschichtlichen Lebensbilde Jesu gehabt. Seine älteste theologische Entwicklung ist meisterhaft gezeichnet in Zeller's Schilderung seiner Tübinger Studienzeit (Theol. Jahrbücher 1845).

§. 47. Die allgemeinen Ursachen, welche (auch bei einer ganz anders gearteten Zeitrichtung) derjenigen Auffassung des Christenthums, welche der Pietismus am schärfsten ausgeprägt hat, immer wieder Anhänger zuführen, lassen sich schwerlich treffender zeichnen, als es Rothe (in seinem epochemachenden Aufsatz „Ueber die gegenwärtige Aufgabe der deutsch-evangelischen Kirche", in Schenkel's Allg. Kirchl. Zeitschr. 1862, I.) gethan hat: „Diejenigen, welche, die Sache blos von außen angesehen, die augenfälligsten Erfolge aufzuweisen haben, sind ohne alle Frage die Männer, die (es versteht sich mit persönlicher Ueberzeugung und Durchdrungenheit, mit innerer Wärme und heiligem Ernst) ihren Gemeinden auf der Grundlage einer Autorität, die über jede Untersuchung hinausgerückt wird, eine bis auf das Pünktchen fertige, in ganz bestimmte Schlagworte gefaßte und dabei möglichst sinnlich ausgeprägte handfeste dogmatische Lehre verkünden und zwar mit scharfer Exklusivität, und für die praktische Ausübung ihres Christenthums ihnen objektiv ganz genau feststehende und möglichst leicht (d. h. freilich der Sache nach: möglichst leicht auf blos mechanische Weise) zu handhabende Formen, m. e. W. einen fertigen religiösen Methodismus, vorzeichnen. Will man (das ist eine alte Erfahrungswahrheit) auf die Menschen, zumal auf die wenig gebildeten Klassen schnell und in großen Dimensionen eine moralische Wirkung, also namentlich auch eine religiöse, hervorbringen, so muß man eben das, wofür man sie gewinnen will, ihnen in einer möglichst massiven und darum unmittelbar handgreiflichen Fassung entgegenbringen."

Christoph Hoffmann's Charakteristik des Pietismus, vorher in zahlreichen Aufsätzen der „Süddeutschen Warte" niedergelegt, ist in seinem „Orient und Occident" (vgl. zu §. 3) zusammengefaßt. Palmer's „Gemeinschaften und Sekten Würtemberg's" (vgl. zu §. 9) geben neben der Definition und dem Stammbaum auch eine Uebersicht über die verschiedenen Gruppen des Pietismus. Nachdem die geschichtliche Uebersicht bis auf Zinzendorf, Bengel und Oetinger fortgeführt ist, werden zuerst die älteren Häupter gezeichnet: beide Rieger, Steinhofer, Brastberger, Hiller, Burk, Storr, Ph. M. Hahn, Flattich, Roos. Dann folgen die hervorragenden „Laien": der ältere Moser, v. Pfeil, Graf Seckendorf, Hartmann, sowie weiter die Harttmann, Dann und Rapp. Hierauf die Stiftung von Kornthal durch den ältern Hoffmann und die neueren Häupter: die Hofacker, Barth, Knapp, Kapf. Der zweite Theil der Schrift schildert die zahlreichen Sekten (Michelianer, Pregizerianer, Tempelbrüder, Methodisten, Nazarener, Baptisten, Swedenborgianer, Wernerianer, Darbysten, Irvingiten, Mormonen). In der bunten Reihe der Gemeinschaften und Sekten tritt das hochgradige religiöse Leben der Landschaft ebenso hervor, wie in den massenhaften Selbstbespiegelungen und Biographien die der Richtung als solcher anklebende Eitelkeit. Vgl. speziell noch A. Knapp, in der Christoterpe von 1837, S. 333 ff. und Barth in seinen „Süddeutschen Originalien", sowie die Aufsätze: Abriß einer Geschichte der religiösen Gemeinschaften in Würtemberg (Zeitschr. f. hist. Theol. 1841) und über die Michelianer (Studien der evang. Geistlichkeit Würtemberg's XI., 1). Aus dem letzteren Kreise ist auch Auberlen hervorgegangen. Hoßbach's ebenso sympathischer wie kritischer Vortrag über den Pietismus unterscheidet scharf zwischen diesem selber und seiner nachmaligen Ausbeutung. Anna Schlatter's Selbstbiographie ist in Ritschl's „Geschichte des Pietismus" S. 541—565 scharf aber gerecht beleuchtet. Das unbewußte Zusammentreffen unserer Urtheilsweise plaidirt unwillkürlich für die Richtigkeit derselben. Dagegen hat der übrige Inhalt von Ritschl's drittem Buche es uns lebhaft bedauern lassen, daß derselbe in der Darstellung des Textes nicht mehr benutzt werden konnte. Die Lebensbilder von Lampe, Tersteegen, Lavater, Jung-Stilling, Collenbusch rc. sind reich an beachtenswerthen Gesichtspunkten.

Ueber Hamann vgl. vor Allem die eingehende Biographie Gildemeister's, daneben Gelzer's Nationalliteratur und die Vorträge von Stein und Rocholl, auch

Baumgarten: Kirchl. Zeitfragen, S. 79, 337. Wizenmann's nachgelassene Arbeiten sind von Oberstlieutenant v. d. Goltz herausgegeben. Wieweit Claudius in diesem Zusammenhang in Betracht kommt, will nach seiner mit Recht beliebten Biographie von W. Herbst geprüft werden. Lavater ist am allseitigsten von Gelzer gezeichnet (vgl. speziell über sein Verhältniß zu Goethe, im Gegensatz zu dem einseitigen Urtheil in Lewes' berühmter Goethe-Biographie), ähnlich von Schenkel (in Herzog's Real-Encyklopädie), Schuler (Leben und Thaten der Eidgenossen) und Vulliemin (Gesch. der schweiz. Eidgenossenschaft). Jung-Stilling will, um richtig gewürdigt zu werden, durchaus selber gelesen sein (neben dem Theobald besonders die Siegesgeschichte der christlichen Religion, die Theorie der Geisterkunde und Szenen aus dem Geisterreich, sowie die religiösen Romane). Gute Charakteristik von Matter in Herzog's Real-Encyklopädie.

F. H. Jacobi kommt in der Geschichte der Philosophie, trotz der über ihn hinausgegangenen Entwicklung, immer wieder zu seinem Recht (vgl. Ueberweg's Grundriß, S. 222 f., 226 ff.). Novalis' religiöse Bedeutung ist unübertrefflich von Rothe gezeichnet, dessen Nachlaß zahlreiche Exzerpte aus seinen Schriften enthält. Den darauf begründeten Vortrag siehe zu §. 45. — Menken hat, sowohl in Verband mit den ihm befreundeten Brüdern Hassencamp, als in seiner Beziehung zu Hamann, zahlreiche Darstellungen gefunden. Ueber Urlsperger vgl. Ostertag's Entstehungs-Geschichte der Basler Mission, sowie W. Krafft in Vorträgen für das gebildete Publikum I., 1861; über Chr. Buchrucker seine Biographie von Karl Buchrucker, „ein Seelsorgerleben aus der Wende des vorigen und des gegenwärtigen Jahrhunderts" und Thomasius: Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Baiern's. — Der Zusammenhang des Basler Pietismus mit den Nachwirkungen der Brüdergemeinde tritt deutlich zu Tage in dem Lebensbilde Joh. Linder's, von seinem Sohne, 1880.

Der Elsässer Pietismus spiegelt in Stoeger's Lebensbildern sich naturgetreu ab. Vgl. daneben die mehrfachen Biographien Oberlin's. — Der niederrheinische Pietismus kommt bei Ritschl zu näherer Darstellung. Die Nykerker Erweckung ist in m. historischen Bildern vom Boden des Separatismus (in Gelzer's Monatsbl. 1864) nach den holländischen Quellen geschildert, der Wupperthaler Calvinismus von K. Krafft, Tersteegen von W. Krafft (in Herzog's Real-Encykl.). Vgl. dazu sein Blumengärtlein nebst der Frommen Lotterie, mit der vorhergehenden Charakteristik von Kerlen. Die nachmaligen pietistisch-separatistischen Bewegungen in Pommern und Mecklenburg kommen später zur Sprache. Zahlreiche ältere Ansätze lassen sich nach Hippel's „Lebensläufe in auf- und absteigender Linie" (Jubelausgabe von Oettingen) verfolgen.

Aus der Literatur über Reinhard's „Geständnisse" haben besonders Tzschirner's Briefe darüber eine bleibende Bedeutung. Auf Heubner's Patriarchengestalt fällt durch Rothe's zahlreiche Briefe an ihn das hellste Licht. Rothe's eigener Uebergang in den Pietismus (vgl. sein Lebensbild I. S. 180—189) und die Nachwirkungen desselben auf seine Charakterentwicklung sind für die richtige Beurtheilung des Pietismus der Restaurationszeit ebenso wichtig, wie seine gleichzeitigen Beziehungen zu Stier, Tholuck, E. W. Krummacher, de Valenti u. A.

Der bekannte Maler von Kügelgen führt in seinen „Jugenderinnerungen" ähnlich in die Anfänge der neuen pietistischen Bewegungen ein, wie Bethmann-Hollweg's und Dalton's Biographien von Goßner. Auberlen's „Theologie Oetinger's" behält auch in der Charakteristik der Zeit als solcher einen bleibenden Werth. Das Urtheil F. W. Krummacher's über den Wupperthaler Pietismus in „Unsere Mutter. Von M. Krummacher", S. 64.

Die von Auberlen und Krummacher empfundenen Schattenseiten des Pietismus hängen eng mit seiner (schon §. 9 und 12 hervorgehobenen) mönchischen Weltflucht

zusammen, auf welcher sowohl die Selbstüberschätzung wie der Mangel des „weltlichen" Ehrgefühls beruht. Die erstere (prägnant in Dickens' Pickwickier dahin charakterisirt: „Die vornehmsten Gesprächsgegenstände waren des Schäfers Tugenden, der Heerde Würdigkeit und aller andern Leute Fehler und Sündhaftigkeit") kennzeichnet sich wiederum auffällig in dem zu der Basler Allianz-Versammlung von 1879 einladenden Vortrag von Ecklin. Nach demselben (S. 5, 6) „unterscheiden die Gläubigen sich von dem übrigen Menschenhaufen, den die Schrift Welt nennt, und bilden zusammen einen aparten Theil der Menschheit". Einem solchen überpharisäischen Hochmuth gegenüber blieb sogar die ernste Mahnung Tob. Beck's fruchtlos, daß „die allgemeine Stellung der Gläubigen unserer Zeit gegenüber ihn nur zu sehr an das Verhalten der Juden zu den Zöllnern und Samaritern gemahne". Für den Mangel des Ehrbegriffs bietet Hengstenberg's Biographie von Bachmann zahlreiche Belege, die in späterem Zusammenhang ebenso berücksichtigt sein wollen, wie die Schriften von F. Langhans „Pietismus und Christenthum im Spiegel der äußeren Mission" und „Die Mission vor dem Richterstuhl ihrer Vertheidiger". Bei allen Schattenseiten aber, die in der ausschließlich religiösen und ausschließlich privaten Art der Frömmigkeit an sich liegen, darf die Ausbeutung des Pietismus von Restaurations- und Reaktionspolitikern ihm nicht selber zur Last gelegt werden.

§. 48. Die Anfänge der religiösen Assoziationen, zunächst in den englisch-amerikanischen Missions- und Bibelvereinen, sind im Anschluß an §§. 53 und 50 der früheren Auflagen gezeichnet. Die umfassende Ausbildung dieser Seite des kirchlichen Lebens bildet eines der wichtigsten Kapitel der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts. Die hohe Berechtigung und Bedeutung derselben will von vornherein ebenso bestimmt anerkannt sein, wie die der Religion überhaupt. Vgl. m. Aufsatz: Vom Missionsgebiet im Orient, Gelzer's Prot. Monatsbl. Juli 1866. Das Gleiche aber gilt nicht minder von der inneren Nothwendigkeit der Langhans'schen Kritik. Die S. 386 der früheren Auflagen ausgesprochene Hoffnung auf eine der Zeit der Polemik folgende, gleich sympathische, wie historisch-kritische Würdigung der Missionssache ist durch die von der Haager Gesellschaft gekrönte Schrift von E. Buß „Die christliche Mission, ihre prinzipielle Berechtigung und praktische Durchführung" 1876 in der fruchtbringendsten Weise erfüllt. Auch die Geschäftsführer der Missionsindustrie haben wenigstens theilweise begonnen, ihr Gebiet nicht mehr als ein solches anzusehen, auf dem jede historisch-kritische Quellenforschung als Unglaube verpönt ist. Warneck's Missionszeitschrift und Grundemann's Missionsatlas bezeichnen ebensosehr eine neue Phase der Missionsliteratur, wie Max Müller's Missionsrede in Westminster. Für die allgemeine Einführung in die Quellen leistet noch stets J. Wiggers' Geschichte der evangelischen Mission (2 Bde. 1845/6) die besten Dienste. Wenn übrigens die Mission in England und Amerika wirklich volksthümlich, in Deutschland sozusagen das Gegentheil ist, so hängt auch dies ähnlich mit allgemeineren Ursachen zusammen, wie die Stellung des Pietismus, ja des neueren Kirchenthums überhaupt zum Volksleben. Mit hohem sittlichem Ernst haben M. Baumgarten's Kirchliche Zeitfragen auf diese Ursachen hingewiesen. Daß speziell der Missionsarbeit so vielfaches Mißtrauen begegnet, führt sich in erster Reihe auf die politischen und kirchenpolitischen Bestrebungen mancher ihrer Führer zurück, denen gegenüber die Missionsthätigkeit nur als Mittel zu andern Zwecken erschien. Umsomehr aber nur will auch auf diesem speziellen Gebiete die wirkliche Arbeit von der Ausbeutung derselben bestimmt getrennt werden.

Die reiche englische Literatur über den modernen Unitarismus (zumal reich an Zeitschriften und Biographien) kann erst bei der späteren Ausbildung desselben zur Sprache kommen. Priestley's eigene Memoiren sind zwei Jahre nach seinem Tode (1806) erschienen. Im Ganzen hat er gegen 150 Schriften hinterlassen.

Für die Würdigung Baader's hat Franz Hoffmann das Gleiche geleistet, wie Frauenstädt für das Aufkommen Schopenhauer's. In den sechs Bänden seiner gesammelten philosophischen Schriften beschäftigen sich eine Reihe spezieller Aufsätze mit Baader. Als die wichtigsten derselben dürften die folgenden gelten: Baader's Leben, Lehren und Schriften, VI., Artikel 1; Baader's Stellung in der Geschichte der Philosophie, VI., Art. 2 und 3; Baader's sämmtliche Werke, II., Art. 11; Baader im Urtheile berühmter Zeitgenossen, III., Art. 1; Baader und die h. Allianz, III., Art. 2; Zur 100jährigen Gedächtnißfeier Baader's, III., Art. 3. Seine sämmtlichen Werke sind von Hoffmann, Lutterbeck, Homberger, v. Osten, v. Schaden, Schlüter in 16 Bänden 1850/60 herausgegeben. Baader's Einfluß auf die neuere Entwicklung des deutschen Katholizismus (theils durch solche Schriften wie die „über den morgenländischen und den abendländischen Katholizismus" 1840, theils indirekt durch seinen Schwiegersohn Ernst v. Lassaulx), bildet eines der wichtigsten Fermente der neueren deutschen Entwicklung überhaupt. Der antikurialistische Charakter seines Idealkatholizismus tritt deutlich zu Tage in dem „Blitzstrahl gegen Rom, aus den Werken Baader's" (2. Aufl. 1871).

Eynard's Vie de Madame de Kruedener ist in 2 Bänden 1849 erschienen, Joh. Georg Müller's Bericht über seinen Verkehr mit ihr: Prot. Monatsbl. 1863, Oktbr. Bereits die vorerwähnten Rezensionen über Dalton's Goßner und Heppe's Quietismus mußten gegen die heute fast allgemein beliebte, aber einfach auf Mangel an genauerer Kenntniß ihres Lebens beruhende Darstellung Front machen. Die im Text gegebene Zeichnung stützt sich auf unveröffentlichte Familienakten. Das Lebensbild des Vaters, des geistvollen, jedoch in seinem Theaterkult fast an den Vater der Gräfin Ida Hahn-Hahn erinnernden Geh. Rath v. Vietinghof bei Jul. Eckardt: Die baltischen Provinzen Rußland's, S. 256 ff. Derselbe Verfasser theilt auch in „Baltische und russische Kulturstudien" S. 273 ff. „eine livländische Spukgeschichte von 1814" mit, welche die merkwürdigsten Parallelen und Beziehungen zu dem Leben der Frau von Krüdener enthält.

In der Schlußbetrachtung ist §. 4—6 der früheren Auflage zusammengefaßt. Den allgemeinen Hintergrund dieser speziellen Seite der Gesammtentwicklung zeichnet vor Allem Treitschke's Deutsche Geschichte. Daneben die sich stets mehrende Memoiren- und Biographienliteratur, wie hüben die (zumal in den mitgetheilten Briefen den Geist der Zeit lebendig abspiegelnden) Lebensbilder von Stein, York, Gneisenau, Clausewitz, W. v. Humboldt, E. M. Arndt u. v. A.; drüben die ebenso geschickten, wie wenig geschichtlichen Memoiren Metternich's, und nicht minder die zahlreichen französischen Beiträge wie die Memoiren der Madame de Rémusat. Das beste Quellenwerk über den politischen Gang der Dinge ist W. Oncken's „Oesterreich und Preußen im Befreiungskriege. Urkundliche Aufschlüsse über die politische Geschichte des Jahres 1813." (Berlin, 1876/7. 2 Bde.) Die kirchenhistorischen Darstellungen schließen sich noch meist ganz einseitig an die Perthes'sche Briefsammlung, oder entbehren, wie W. Baur's Lebensbilder aus den deutschen Befreiungskriegen, des wirklich historischen Sinnes.

Hinsichtlich der am Ende entworfenen Grundlinien der religiösen Entwicklung möge noch auf solche Führer, wie Al. Schweizer's Zukunft der Religion, Ed. Reuß' Reden an Theologie Studirende und — last not least — Joh. Huber's „Die religiöse Frage" 1875 hingewiesen werden.